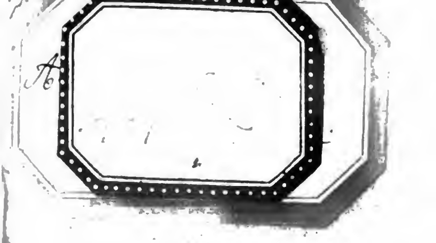
LEHRBUCH DER EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN DOGMATIK

Richard Adelbert Lipsius

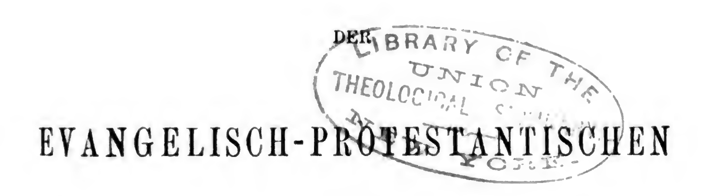






LEHRBUCH

DER



EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN

DOGMATIK

VON

D^R. RICHARD ADELBERT LIPSIUS,

GROSSHERZ. SÄCHSISCHEM KIRCHENRATH UND ORDENTLICHEM
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU JENA.

ZWEITE AUFLAGE.

BRAUNSCHWEIG,

C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN.

(M. BRUHN.)

1879.

Vorwort zur ersten Auflage.

Dieses Buch ist zunächst dem Bedürfnisse akademischer Vorlesungen entsprungen. Wir haben hier in Jena die in unseren eigenthümlichen Verhältnissen begründete Sitte, die gesammte Dogmatik in Einem Semester zu Ende zu führen. Um Zeit zu sparen, ergab sich hieraus für mich die Nothwendigkeit, meinen Zuhörern die in kurzen Paragraphen zusammengefassten leitenden Gesichtspunkte der Darstellung und ausserdem den biblisch-theologischen und geschichtlichen Stoff in der erforderlich scheinenden Ausdehnung gedruckt in die Hände zu geben. Das Streben nach einer wenigstens annähernden Gleichartigkeit der Behandlung veranlasste mich, auch die kritischen und speculativen Abschnitte in längeren oder kürzeren Noten wenigstens insoweit auszuführen, um ein auch abgesehen von dem erläuternden Vortrage verständliches und in sich zusammenhängendes Ganzes herzustellen. So ist mir dieses Buch unter den Händen entstanden, nach langjährigen Vorarbeiten ein Werk aus Einem Guss. Ist es auch zunächst für meine Zuhörer bestimmt, so hoffe ich doch damit auch die theologische Wissenschaft an meinem Theile zu fördern und den längst und oft geäusserten Wünschen zahlreicher Schüler von ehedem endlich zu entsprechen. Auch achtete ich mich Gesinnungsgenossen wie Gegnern verpflichtet, meine bisher nur gelegentlich und bruchstückweise an die Oeffentlichkeit getretenen Grundanschauungen in einem grösseren Zusammenhange darzulegen und zu begründen.

Dass diese Anschauungen scharfen Widerspruch von verschiedenen Seiten her finden werden, darauf mache ich mich von vornherein gefasst. Allen es recht machen konnte und wollte ich nicht, aber auch dem Gegner gerecht zu werden, habe ich redlich gestrebt. Mein Respect vor der altprotestantischen Dogmatik, und zwar gleicherweise vor der Fülle des in sie eingegangenen religiösen Gehaltes, wie vor ihrer ernsten und strengen Gedankenarbeit, ist mir über der Beschäftigung mit ihr stetig gewachsen. Der heutigen confessionellen Theologie

stehe ich als erklärter wissenschaftlicher Gegner gegenüber, meine aber, dass ehrliche Gegnerschaft die gegenseitige Achtung nicht auszuschliessen braucht. Auf keinen Fall aber wird die kritische Theologie von der Pflicht sich entbinden dürfen, den religiösen Gehalt, welcher in der orthodoxen Form des Christenthums lebt, immer vollständiger aufzuzeigen. Diese Form ist auf einer bestimmten Entwickelungsstufe eine geschichtliche Nothwendigkeit. Es bedarf heut zu Tage keines besonderen Scharfsinns, um ihre Mängel zu durchschauen; wohl aber verdient die Thatsache Beachtung, dass alle Versuche, an den orthodoxen Vorstellungsformen im Einzelnen herumzucorrigiren, nur den religiösen Gehalt des kirchlichen Dogma beeinträchtigen, ohne doch seine traditionelle Form über die Einwürfe des Verstandes wirklich hinauszuheben. Ich glaube nichts Ueberflüssiges gethan zu haben, wenn ich diese Thatsache ans Licht stellte, so oft sich dazu Gelegenheit bot. Grade das, was dem Verstande am kirchlichen Dogma am Anstössigsten ist, enthält fast immer seinen religiösen Kern; eben dieser Kern wird also nothwendig beschädigt, wenn man nur darauf ausgeht, das Dogma dem Verstande etwas mundrechter zu machen, oder gar völlig fremdartige Ideen in dasselbe hineinzudeuten. Keine der heute mit einander kämpfenden Hauptrichtungen hat von dieser Verballhornung des Dogma sich freigehalten. Erstaunlicheres freilich hat keine in diesem Genre geleistet, als jene zugleich „gläubig“ und „speculativ“ sein sollende Theologie, welche kirchliche Vorstellungen und Hegel'sche Phrasen in abenteuerlicher Mischung zusammenbraut und mit ihren vermeintlichen Tiefsinnigkeiten den religiösen Sinn des Dogma fast regelmässig verdirbt. Im Erfolge kommt es aber auf Eins hinaus, ob man den Kern preisgibt, um möglichst viel von der Schale zu retten, oder ob man mit dieser auch jenen wegwirft.

Vor dem Verdachte, mit der Orthodoxie kokettiren zu wollen, glaube ich hinlänglich gesichert zu sein, auch wenn ich den unklaren Vermittelungen und principlosen Abschwächungen des kirchlichen Dogma gegenüber bald die logische Consequenz, bald das religiöse Recht des letztern geltend mache. Wenn ich auch der verschwommenen „liberalen“ Phrase gegenüber auf scharfe Bestimmung der in der Dogmatik gebrauchten Begriffe dringe, so glaube ich damit grade der freien protestantischen Wissenschaft zu dienen, gesetzt auch, es würden manche Illusionen unsanft zerstört. Meine Arbeit steht nicht im Dienste einer Partei, und wenigstens von den heutigen kirchenpolitischen Parteien wüsste ich keine, mit der ich mich unbedingt identificiren möchte. Höher als alle Kirchenpolitik steht mir der wissenschaftliche Wahrheitssinn, der nicht darnach fragt, was die Parteigenossen am liebsten zu hören begehren, sondern sich und Andern ehrliche Rechenschaft über seinen wirklichen Be-

sitzstand gibt. Wenn man der liberalen Theologie nicht selten den Vorwurf eines trügerischen Spiels mit kirchlich klingenden Ausdrücken macht, die sie in völlig anderem Sinne gebrauche, so soll man meinem Buche keine Zweideutigkeit nachsagen dürfen. Freilich verkennt man bei der beliebten Anklage auf „Falschmünzerei" die stete Umbildung aller unsrer Begriffe, für welche die ganze Dogmengeschichte und die eignen dogmatischen Leistungen der sogenannten Orthodoxen Beispiele in Menge liefern. Die Zumuthung, auf gewisse für jede wirklich religiöse Weltanschauung unentbehrliche Begriffe zu verzichten, weil man sie nicht genau im „orthodoxen" Sinne gebraucht, ist einfach als unverständig zurückzuweisen. Keiner, dem jene Begriffe noch eine ernste und volle Bedeutung haben, kann dieser Zumuthung Folge leisten, ohne sich selbst gradezu die Sprache zu rauben. Aber was allerdings mit Fug gefordert werden kann, ist keine Unklarheit über den Sinn jener Begriffe zu lassen, und den Gebrauch, den man von ihnen macht, wissenschaftlich zu rechtfertigen. Dass die liberale Theologie, vor Allem ihre populäre Schriftstellerei, es hieran vielfach hat fehlen lassen, kann man nicht leugnen; es fragt sich nur, wer an der eingerissenen Sprachverwirrung die grössere Schuld trägt, sie oder die sogenannte Vermittlungstheologie. Bei manchen theologischen Kundgebungen aus neuerer und neuester Zeit gewinnt es den Anschein, als übten gewisse kirchenpolitische Rücksichten auf sie einen stärkeren Einfluss als der unbestochene Wahrheitssinn. Es mag bei unseren unfertigen kirchlichen Zuständen natürlich sein, dass kirchenpolitische Erwägungen auch in Fragen, die nichts mit ihnen zu schaffen haben, den Ausschlag geben; die theologische Wissenschaft aber entwürdigt sich, wenn sie nach solchen äusseren Convenienzrücksichten fragt.

In einer Zeit, in welcher die ganze Grundlage der Theologie in Frage gestellt wird, hat die Dogmatik wichtigere Aufgaben zu lösen, als den kleinen kirchenpolitischen Anliegen des Tages sich dienstbar zu machen. Ihr Schwerpunkt liegt heute in dem Nachweise des guten Rechtes der christlich-religiösen Weltanschauung überhaupt. Allerdings sind Dogmatik und Religionsphilosophie nicht zu vermischen; aber ohne ein Eingehen auf die letzten religionsphilosophischen Probleme kann heute keine Glaubenslehre auf wissenschaftliche Methode Anspruch erheben. Mindestens die Gränzlinien zwischen Glauben und Wissen müssen reinlich gezogen, die psychologischen Gesetze des religiösen Bewustseins und die Bedingungen und Schranken aller religiösen Erkenntnis müssen sorgfältig untersucht sein, wenn man nicht den ärgsten Illusionen über den wissenschaftlichen Werth seiner Lehrergebnisse anheimfallen will. Die Versuchung liegt für mich nahe, grade über die letzten principiellen Fragen mich hier eingehender auszusprechen, wäre es auch nur, um nahe-

liegenden Misverständnissen vorzubeugen. Indessen hoffe ich, dass mein Werk dazu beitragen werde, die wissenschaftliche Discussion dieser Fragen von Neuem in Fluss zu bringen — und dann bleibt es vielleicht auch mir selbst noch vergönnt, noch weiter in diesen Verhandlungen mitzusprechen. Ich finde es begreiflich, wenn man den unaufgelösten Rest, welcher mir auch nach der sorgfältigsten Analyse des psychologischen Processes im religiösen Verhältnisse zurückbleibt, von vornherein als eine noch nicht überwundene sinnliche Vorstellung beurtheilt, und sich demgegenüber bemüht, ihn auf reine Vernunfterkenntnisse zurückzuführen; nur will mich bedünken, dass man dann schliesslich nichts als die subjectiv-psychologische Gesetzmässigkeit der religiösen Vorstellungswelt übrigbehält, das heisst also die objective Realität des religiösen Verhältnisses, ohne deren Voraussetzung keine religiöse Weltanschauung bestehen kann, thatsächlich preisgibt. Zu einer Metaphysik, welche jene Realität auf rein begrifflichem Wege deducirt, habe ich alles Vertrauen verloren; andrerseits bin ich fest überzeugt, dass Keiner ein wirklich religiöser Mensch zu bleiben vermag, dem die Religion nur noch als poetischer Schmuck des Lebens gilt.

Jena, 22. Mai 1876.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Neudruck dieses Buches ist so rasch nothwendig geworden, dass ich nur wenig daran zu bessern vermochte. Die Ziffern der Paragraphen sind dieselben geblieben, schon um das Citiren nach beiden Auflagen zu ermöglichen; der Text ist nur einige Male verändert. Die Noten sind in der Principienlehre öfters, im übrigen Theile des Buches seltner umgestaltet oder erweitert. Die Form des Buches zu verändern, konnte ich mich nicht entschliessen. Aus Dictat und Erläuterungen hervorgegangen, entspricht sie dem praktischen Bedürfnisse meiner Zuhörer, für welche dieses Lehrbuch zunächst bestimmt ist. Besondere Sorgfalt ist auf die Revision der Citate verwendet. Im Hinblick auf die nächste Bestimmung des Buches habe ich, unbekümmert um einen schnöden Vorwurf, mich in dem Grundsatz nicht irre machen lassen, bei Entwickelung der Kirchenlehre zunächst auf die gangbaren Werke von Heppe, Schweizer, Schmid u. A. mich zu berufen. Doch bin ich überall, wo ihre Darstellungen mir nicht zureichen wollten, oder besonders charakteristische

Stellen mitzutheilen waren, auf die Quellen zurückgegangen. Melanchthons loci und Calvins institutio sind überall, wo nichts anderes bemerkt ist, nach den Ausgaben letzter Hand, die loci von 1560, die institutio von 1559, citirt; Johann Gerhard nach Cotta, Quenstedt nach der dritten Ausgabe von 1696; von Baier ist die Ausgabe von 1691, von Hollaz die von 1718 benutzt. Schmids Lutherische Dogmatik ist durchgängig nach der 6. Auflage, Hase's Polemik nach der 4., Schweizers Glaubenslehre jetzt nur nach den Paragraphen citirt, die in beiden Auflagen die gleichen sind. In der Anordnung der einzelnen Unterabtheilungen ist Einiges geändert, insbesondere erscheint die Eschatologie jetzt nicht mehr als Anhang. Der viel misdeutete §. 965 ist in Text und Erläuterung anders gefasst. Böswillige Misdeutungen, wie man sie von gewissen Seiten her im kirchenpolitischen Interesse für erforderlich zu halten scheint, hätten mich völlig gleichgiltig gelassen, doch achtete ich es für Pflicht, einem absichtslosen Misverständnisse nach Kräften zu begegnen.

Die in der ersten Auflage ausgesprochene Erwartung, dass diese Dogmatik dazu beitragen werde, die Verhandlung der erkenntnistheoretischen Fragen von Neuem in Fluss zu bringen, hat sich rasch erfüllt. Indem ich mein Buch zum zweiten Male hinausschicke, blicke ich bereits auf eine ganze Literatur, die sich an dasselbe angeknüpft hat, zurück. Ich kann nicht sagen, dass die eröffnete Discussion gerade immer, wie ich es gewünscht, eine wissenschaftliche gewesen wäre. Hat man doch sogar gegen meine Theorie des religiösen Erkennens die Anklage geschleudert, dass sie alle objective religiöse Wahrheit unsicher mache. Die Altväter unsrer Kirche hätten es schwerlich verstanden, wie man das ernste Streben, die religiöse Gewisheit der Christen von aller metaphysischen Beweisführung unabhängig zu stellen, als Skepticismus denunciren könne. Vollends abgeschmackt ist der Vorwurf der Offenbarungsleugnung gegen eine religiöse Weltanschauung, die durch und durch auf der Voraussetzung der objectiven Realität der göttlichen Offenbarung beruht, und die verschiedenen Formen und Stufen derselben bis hinauf zur geschichtlichen Offenbarung in der Person Christi zu verfolgen sucht. Glücklicherweise hat es jedoch meinem Standpunkte auch an edlerer Gegnerschaft nicht gefehlt. Die meisterhafte Kritik Biedermanns hat unser ehrwürdiger Hase sogar eines Platzes in der neuesten Kirchengeschichte werth erachtet. Ich habe in meinen „Dogmatischen Beiträgen," die zuerst als Abhandlungen in unsern Jenenser Jahrbüchern, darnach auch als besondere Schrift erschienen, eingehend geantwortet. Ein Lehrbuch ist nicht der Ort, Streitfragen wie sie zwischen Biedermann und mir bestehen, ausführlich zu erörtern. Ich habe mich daher hier nur auf Andeutungen und auf eine weniger misverständliche Fassung einzelner Paragraphen beschränkt

und verweise im Uebrigen auf die angeführte Schrift. Wenn man den Unterschied von Biedermann und mir dahin formulirt hat, dass der alte Gegensatz von Hegel und Schleiermacher, wenn auch erheblich gemildert durch die dazwischen liegende Entwickelung, in uns beiden wiederaufgelebt sei, so wüsste ich meinerseits dem nicht zu widersprechen. Vielleicht dient dieser Hinweis auf Schleiermacher auch dazu, ein besseres Verständnis für die religiösen Positionen dieser Dogmatik zu eröffnen, welche Viele über der schneidigen Verstandeskritik ganz zu übersehen lieben.

In den Dogmatischen Beiträgen ist auch mein Verhältnis zu Ritschl eingehend erörtert, daher auch in dieser Beziehung das Lehrbuch von weiteren Verhandlungen Umgang nehmen kann. Ist dort aber auf gegebenen Anlass hin vor Allem meine Differenz von Ritschl zur Sprache gekommen, so sei hier nochmals meiner zahlreichen Berührungen mit ihm grade in dem Punkte gedacht, der mich von den „Speculativen“ trennt. Am Meisten aber weiss ich — wie immer — mit Alexander Schweizer mich einig, dessen Glaubenslehre ich auch in ihrer neuen Gestalt freudig begrüsse.

Wie viel auch ein jeder von uns Eigenthümliches hat, es besteht in den Reihen der als „moderner Rationalismus“ verschrieenen Theologie, ja bis tief hinein in die „Mittelpartei,“ ein Consensus, der viel weiter reicht, als hier ein überlautes Schulgezänk, dort kirchliche Partei- oder richtige Fractionstaktik uns glauben machen will. Unsre gemeinsamen Widersacher haben hierfür einen ganz richtigen Instinkt. Diese Zeiten sind aber nicht dazu angethan, uns über philosophische Theorien und theologische Schulmeinungen zu entzwein. Ich habe wenig Freude daran, wenn das Neckwort „Rationalismus“ wie ein Ball herüber und hinüber geworfen wird, während einflussreiche Kirchenpolitiker grade darauf ausgehn, der ganzen freien protestantischen Wissenschaft in aller Eile den Garaus zu machen, und während zu gleicher Zeit ein wüster Radicalismus allem religiösen Glauben überhaupt das Grab graben möchte. Ist mir auch weder um die Zukunft der wissenschaftlichen Theologie noch um die Lebenskraft des christlichen Glaubens bange, so war doch der theologische und kirchliche Parteihader niemals übler angebracht, als in einer Zeit, in welcher es ganz andre Feinde mit vereinten Kräften zu bekämpfen gilt.

Jena, den 21. October 1878.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

§. 1. Die christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens oder der religiösen Weltanschauung des Christenthums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben und über den diesem Inhalte angemessensten gedankenmässigen Ausdruck.

Vgl. ROTHE, zur Dogmatik. Gotha 1863. Erster Artikel. BIEDERMANN, christliche Dogmatik. Zürich 1869. (Einleitung).

Versteht man unter Dogmatik eine rein historische oder historisch-kritische Disciplin (Strauss, Rothe, Alex. Schweizer), so lässt sie natürlich in demselben Sinne, wie jeder geschichtlich gegebene Stoff eine wissenschaftliche Behandlung zu. Sie fällt dann in den Bereich der allgemeinen Religionswissenschaft, welche alle geschichtlichen Religionsformen ohne Ausnahme zum Gegenstande ihrer Forschung nimmt. Versteht man dagegen unter Dogmatik die christliche Glaubenslehre, oder unterscheidet man (mit Alex. Schweizer) diese von jener als eine systematische von einer historischen Disciplin, so legt sich die Frage nahe, ob der christliche Glaube (das Wort Glaube zunächst ganz weitschichtig vom religiösen Bewustsein genommen) überhaupt in die Form des Wissens erhoben werden könne. Es handelt sich dabei nicht blos um die religiösen Vorstellungen als solche, sondern zugleich und vornehmlich um ihren objectiven Gehalt, um die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Nachweises einer den Glaubensaussagen zu Grunde liegenden Wahrheit. Natürlich wird diese Frage von Allen verneint, welche in der Religion nichts als eine (wenn auch vielleicht subjectiv nothwendige) Selbsttäuschung erblicken. Wer die objective Realität des religiösen Verhältnisses bestreitet, dem muss auch jeder

Versuch, religiösen Aussagen einen wissenschaftlichen Halt zu verleihen, als ein von vornherein eitler erscheinen. Aber auch wer das bleibende Recht einer religiösen Weltbetrachtung vertritt, braucht darum noch keineswegs auch das Recht einer Glaubenswissenschaft anzuerkennen in dem Sinne einer wissenschaftlichen Begründung des Glaubensgehaltes. Das Gebiet der Wissenschaft ist die unserer — inneren und äusseren — Erfahrung zugängliche Erscheinungswelt. Das Gebiet des Glaubens dagegen liegt immer über die gegenwärtige Erfahrung, ja über jede unter den gegebenen Bedingungen unsrer Erkenntnis mögliche Erfahrung hinaus. Die Meinung, diese Gränze auf dem Wege einer aprioristischen Deduction, durch das sogenannte „reine Denken“ im Hegel'schen Sinne überspringen zu können, ist der Grundirrthum jener scholastischen Metaphysik, die nur den blendenden Schein eines Wissens erzeugt.

Um so näher scheint sich hiernach für den religiösen Menschen die Auskunft zu legen, dass die Wahrheit der Glaubenssätze, weil sie wissenschaftlich unerweisbar sei, lediglich durch eine übernatürliche Autorität verbürgt werde. Aber diese Auskunft ist selbst ein auf einer bestimmten Entwickelungsstufe des Glaubens freilich unvermeidlich sich aufdrängender Glaubenssatz, dessen psychologischen Ursprung die Religionswissenschaft nachweist. Diese Wissenschaft löst ihn auf, wenn sie die lediglich subjectiv-psychologische und geschichtliche Bedingtheit jener Vorstellung darlegen kann. Es ist aber eine Täuschung, anzunehmen, dass der religiöse Glaube überhaupt mit ihr stehe und falle. Und jedenfalls schlösse diese Auskunft nicht blos das Eingeständnis einer wissenschaftlichen Unbeweisbarkeit des Glaubensgehaltes ein, sondern sie müsste fortschreiten zu der Voraussetzung eines unlöslichen Widerstreites zwischen Wissen und Glauben. Dies schon darum, weil jedes auf „übernatürliche Belehrung“ sich berufende Lehrsystem in allen seinen Theilen als „göttliche Wahrheit“ hingenommen werden will, auch wenn seine Sätze mit den sicher erkannten Gesetzen erfahrungsmässigen Geschehens in Widerspruch kommen. Die „wissenschaftliche“ Behandlung eines solchen ein für alle Mal feststehenden Lehrganzen könnte sich also höchstens auf eine rein äusserliche Handhabung formaler Logik bei der Verknüpfung seiner einzelnen Sätze beschränken. Zu einer wirklich wissenschaftlichen Darstellung aber gehört ein kritisches Verfahren, welches die überlieferten Lehrsätze nicht blos auf ihre formale Richtigkeit, sondern auch auf ihren materiellen Inhalt hin prüft, ob sie nicht blos untereinander zusammenstimmen, sondern ob sie auch in den Zusammenhang einer einheitlichen Weltanschauung sich einfügen lassen. Beides wird aber von der Dogmatik auch in dem Falle gefordert werden müssen, dass der ihr zu Grunde liegende Glaubensgehalt sich einer wirklich wissen-

schaftlichen Beweisführung entzieht. Geht auch das Gebiet des Glaubens über die Erfahrung hinaus, so darf es doch mit derselben nicht in Widerspruch kommen, sondern muss die Erfahrung zur Grundlage und zum Ausgangspunkt für eine über die Gränzen der Erfahrung hinaus erweiterte, dieselbe ausdeutende und ergänzende Weltanschauung nehmen. Jede einheitliche Weltanschauung, welche die Welt als ein Ganzes aufzufassen sucht, geht über die Erfahrung und damit zugleich über die Gränzen wissenschaftlicher Beweisbarkeit hinaus; keine aber kann vor der Wissenschaft bestehen, wenn sie mit gesicherten Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch kommt.

Insofern lässt nun allerdings auch die christliche Dogmatik eine wissenschaftliche Behandlung zu, als sie, das Recht der religiösen Weltanschauung des Christenthums einmal vorausgesetzt, ihre einzelnen Sätze in streng methodischem Zusammenhange mit dem christlichen Princip und unter einander, im Einklange mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt. Dagegen liegt es jenseit ihrer Aufgabe, das Recht der christlich-religiösen Grundanschauung selbst erst zu prüfen. Sie nimmt ihren Standpunkt in, nicht ausser oder über dem christlichen Glauben. Ihre Sätze bleiben religiöse Sätze oder Glaubensaussagen, auch wenn sie in eine wissenschaftliche Form gebracht werden. Und auch abgesehen von der Frage nach der wissenschaftlichen Erweislichkeit der christlichen Grundanschauung: für die Gläubigen bedarf es eines solchen Erweises nicht erst, vielmehr ist diesen die Realität des religiösen Grundverhältnisses des Christenthums, und damit die Realität des religiösen Verhältnisses überhaupt, unmittelbar zugleich mit ihrem frommen Bewustsein als Thatsache subjectiver Erfahrung gewis. Höchstens der indirecte Nachweis hat ein Interesse für sie, dass die religiöse Lebensansicht unter allen möglichen Lebensansichten die befriedigendste sei, unter allen möglichen religiösen Lebensansichten aber wieder die christliche. Aber auch dieser Nachweis fällt nicht der Glaubenslehre als solcher, sondern der Religionsphilosophie, beziehungsweise der Apologetik zu, und kann in der Glaubenslehre nur in Form von „Lehnsätzen“ auftreten (Schleiermacher). Wohl aber haben die Gläubigen ein Interesse daran, den Inhalt des gemeinsamen Glaubens ebensowol auf seinen erschöpfendsten, als auf seinen treuesten und reinsten Ausdruck zu bringen, also diesen Glauben nicht blos in seinem vollständigen Zusammenhange zu entwickeln, sondern auch in die seinem geistigen Gehalte entsprechendste Form zu kleiden, und dadurch auf jeder Stufe geistiger Gesammtentwickelung sich seines Besitzes immer aufs Neue zu versichern.

§. 2. Die Dogmatik bildet einen selbständigen Zweig der theologischen Wissenschaften, welcher seinen eigenthümlich

theologischen Charakter durch den praktischen Zweck, der kirchlichen Gemeinschaft zu dienen und durch die hiermit geforderte Behandlungsweise des Stoffes erhält.

Die Beziehung auf den Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft ist es überhaupt, welche die verschiedenen unter dem Namen der theologischen Wissenschaften zusammengefassten Disciplinen zu einem Ganzen verbindet. Während aber manche andere theologische Disciplin, sobald man von ihrer praktischen Beziehung auf die Kirche absieht, sofort wieder der Philosophie, der Philologie oder der Geschichte anheimfällt, ist dies bei der Dogmatik nicht der Fall. Denn eben weil sie den christlichen Glauben vom Standpunkte des Glaubens aus darzustellen hat, kann sie sich mit ihren Aussagen gar nicht ohne Weiteres einer andern Wissenschaft, sei es der Philosophie oder der allgemeinen Religionsgeschichte eingliedern. Denn grade was für die Dogmatik nothwendige Voraussetzung ist, der unbedingte Werth der christlich religiösen Lebensansicht, ist für andere Wissenschaften vielmehr ein Problem. Ihr Zweck ist keineswegs blos der allgemeine, welchen jede Wissenschaft verfolgt, dass sie „der wahren Freiheit des Geistes dienen soll“ (Biedermann), sondern der ganz specielle, die Kirche über ihren geistigen Besitz wissenschaftlich zu verständigen, gewissermaassen ihr wissenschaftliches Selbstbewustsein zum Ausdrucke zu bringen. Auch die namentlich von Hegel'scher Seite erhobene Forderung, „den Glauben zum Wissen zu erheben“, ist mindestens misverständlich. Sie kann in der Dogmatik nur den Sinn haben, die unmittelbar religiösen Aussagen auf ihren gedankenmässigen Ausdruck zu bringen, den wesentlichen religiösen Gehalt aus seiner für ihn zufälligen Vorstellungsform herauszuheben, keineswegs aber — wie dies thatsächlich in der Hegel'schen Schule der Fall ist — das specifisch religiöse Element in abstracte Metaphysik zu verflüchtigen. Das Wissensinteresse, welches den Dogmatiker beseelt, ist nur dasjenige, welches auch die kirchliche Gemeinschaft überhaupt beseelen muss, wenn sie im geistigen Gesammtleben der Zeit ihre Stelle würdig behaupten will. Seine Wissenschaft ist keine reine, sondern angewandte Wissenschaft; sie ist nicht voraussetzungslos, sondern geht von einer ganz bestimmten Voraussetzung aus, deren Recht sie nur indirect, durch die positive Aufstellung einer zusammenhängenden, mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung, zu erweisen vermag. Der Dogmatiker hat vor Allem ein religiöses Interesse, dem seine wissenschaftliche Arbeit nur dienen soll; er muss mitten inne stehen in dem religiösen Leben der kirchlichen Gemeinschaft; auch wo seine Kritik das naive religiöse Bewustsein verletzt, muss er den Zweck verfolgen, demselben nur zur Klarheit

über sich selbst und über seinen wirklichen Besitzstand zu verhelfen.

§. 3. Im Unterschiede von der Religionswissenschaft, deren Aufgabe das psychologische Verständnis der Gesetze des religiösen Lebens und seiner geschichtlichen Entwickelung ist, beschränkt sich nicht blos die Dogmatik auf das bestimmte Gebiet des christlichen Glaubens, sondern nimmt auch die objective Realität des religiösen Verhältnisses und die maassgebende Geltung der christlich-religiösen Weltanschauung mindestens für die kirchliche Gemeinschaft, welcher sie zu dienen bestimmt ist, zur Voraussetzung; indem sie aber von dieser Voraussetzung aus den Zusammenhang der einzelnen religiösen Aussagen theils unter einander und mit dem ihnen allen zu Grunde liegenden religiösen Princip, theils mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt überhaupt und des menschlichen Geisteslebens insbesondere aufzuweisen versucht, gibt sie ihren Aussagen eine wissenschaftliche Form, begnügt sich also nicht blos mit einer Beschreibung und Entwickelung des christlichen Bewustseins.

Die Neigung, Glaubenslehre und Religionsphilosophie zu identificiren, tritt überall hervor, wo in der Philosophie das „speculativ“ sein sollende Construiren herrscht (so namentlich in der Hegel'schen Schule). Aber auch in der Religionsphilosophie beginnt man jetzt mit Recht immer allgemeiner den Weg exacter wissenschaftlicher Forschung einzuschlagen. Dieselbe erweist sich immer mehr als der principielle Theil der Religionswissenschaft, welcher das Wesen und den Ursprung der Religion, die Gesetze des religiösen Bewustseins und seiner Entwickelung, die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch untersucht. Die Religion ist ihr ein eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht. Alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. geben der Religionsphilosophie ebensoviele psychologische Probleme auf, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens, oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat. Die Frage nach der Objectivität des religiösen Verhältnisses, als einer realen Wechselbeziehung Gottes und des Menschen, ist für die Religionsphilosophie, wenn überhaupt, nur auf indirectem Wege zu beant-

worten. Was der Glaube als „unmittelbare Berührung des göttlichen und des menschlichen Geistes“, als testimonium Spiritus Sancti internum bezeichnet, ist ihr eine religiöse Aussage, deren psychologisches Gesetz sie untersucht. Die religiöse Mystik geht von dieser Aussage als von ihrer Grundanschauung aus (so auch Schleiermacher in den „Reden“); mit Recht, sofern dieselbe im religiösen Bewustsein unmittelbar gesetzt ist. Indem dagegen die idealistische Speculation mit der „Gegenwart des unendlichen Geistes im endlichen“ einen metaphysischen Satz auszusprechen vermeinte, dessen objective Giltigkeit sie auf rein ontologischem Wege zu erweisen unternahm (Hegel und seine Schule), entartete die Mystik zur transcendenten Scholastik, die im Voraus durch die Kantische Kritik des berühmten ontologischen Beweises getroffen war. Demgegenüber muss die Religionsphilosophie sich bescheiden, dass sie es zunächst nur mit der menschlichen Vorstellung von der Realität des religiösen Verhältnisses zu thun hat, oder sofern dieselbe in dem religiösen Bewustsein unmittelbar mitgesetzt ist, mit dem religiösen Phänomen selbst als psychologischer Thatsache. Sie kann, ohne selbst dogmatistisch und scholastisch zu werden, die Objectivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihr herausdeduciren, sondern muss sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen*).

Im Unterschiede von der Religionsphilosophie geht nun die Dogmatik von der Objectivität des religiösen Verhältnisses als von der Grundvoraussetzung aller religiösen Weltansicht aus. Sie mag einleitungsweise, um ihre wissenschaftliche Haltung sicher zu stellen, die Hauptresultate der religionsphilosophischen Forschung zusammenfassen, und jedenfalls darf sie, wenn sie auf wissenschaftliche Methode Anspruch erhebt, mit den Ergebnissen der Religionsphilosophie nicht in Widerspruch kommen.

---

*) Versteht man mit Biedermann unter Metaphysik „die logischen Principien dieser immanenten Gesetzmässigkeit“, so ist entweder eben nur diese Gesetzmässigkeit selbst, wie sie in allem Geschehn, mithin auch im religiösen Vorstellen sich bethätigt, das „Absolute“, oder „die logischen Principien“ sind als der letzte transcendente Grund dieser Gesetzmässigkeit sammt der von ihr beherrschten Erscheinungswelt gefasst. Nur im ersteren Falle käme man wirklich über die transcendente Metaphysik hinaus, aber doch nur mittelst der dogmatischen Behauptung, dass abgesehn von dieser unserer Erscheinungswelt und der ihr immanenten Gesetzmässigkeit überhaupt kein Sein anzuerkennen sei. Statuirt man aber einen letzten Einheitsgrund beider, so sind wir wieder mitten in der transcendenten Metaphysik, die als Weltanschauung so berechtigt sein mag wie sie will, aber niemals als wissenschaftliche Erkenntnis der letzten Ursachen zu gelten beanspruchen darf.

Im Gegentheil setzt eine Dogmatik von wirklich wissenschaftlichem Werthe diese Ergebnisse durchweg voraus. Insofern muss man sagen, der Dogmatiker könne seines Amtes niemals walten ohne Philosophie, ja er habe von dieser keineswegs blos einen formalen, sondern allerdings, und zwar durchweg, einen sehr tiefgreifenden materiellen Gebrauch zu machen. Denn ohne gründliche religionsphilosophische Durchbildung hat er schlechthin keine Aussicht, die Mystik der unmittelbaren religiösen Vorstellung auf ihren gedankenmässigen Ausdruck zu bringen. Dennoch ist die Dogmatik selbst keine Religionsphilosophie und will keine sein. Sie setzt nicht blos die Realität des religiösen Verhältnisses, sondern auch eine bestimmte religiöse Weltanschauung, nämlich die christliche, als gegeben und für den Dogmatiker persönlich feststehend voraus. Auch wo die dogmatischen Sätze sich noch so eng mit dem ausserreligiösen Wissen zu einem Ganzen zusammenzuschliessen suchen, bleiben sie was sie sind, Aussagen, welche dem religiösen Bewustsein entsprungen sind. Der Religionsphilosoph kann daher die dogmatischen Sätze nicht ohne Weiteres in den Zusammenhang seines wissenschaftlichen Ganzen einfügen. Denn auch wenn dogmatische Aussagen zum Verwechseln ähnlich philosophischen Sätzen lauten, so bildet doch immer die religiöse Mystik ihren ausgesprochenen oder unausgesprochenen Hintergrund. Dem Religionsphilosophen sind sie mithin Aussagen von lediglich subjectiver Giltigkeit. Der Dogmatiker sucht diese zunächst subjectiv — eben für ihn und für die Genossen seines Glaubens— giltigen Sätze annäherungsweise zu objectiv d. h. allgemein giltigen zu erweitern, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unsrer gesammten Welterkenntnis zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst. Das Maass, in welchem ihm dies gelingt, bestimmt den wissenschaftlichen Werth der Voraussetzungen, von denen er ausging. Dieselben haben für die Wissenschaft zunächst nur den Werth von vorläufigen Hypothesen, deren Wahrscheinlichkeit in dem Maasse wächst, je umfassender das Gebiet der Erscheinungen ist, das sie genügend erklären. Je enger der religiöse Gesichtskreis des Dogmatikers ist, desto weniger darf er sich getrösten, den Schlüssel zu besitzen, der ihm das Verständnis des Welträthsels erschliesst. Wer von vornherein den christlichen Glauben mit irgend einer bestimmten, geschichtlich fixirten Gestalt desselben identificirt, wird ein Gebäude errichten, das dem Religionsphilosophen höchstens ein psychologisches Interesse erweckt. Dagegen, wer das religiöse Princip des Christenthums in seinem von jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen unterschiedenen geistigen Wesen und in seiner unendlichen Entwickelungsfähigkeit erfasst, der darf eher hoffen, den unbedingten Werth der christlichen Lebensansicht siegreich zu erweisen. Ein Lehrsystem, das mit

dem geistigen Gesammtbesitze der Zeit zu keiner Einheit zusammengehen kann, darf grade auf die Zustimmung der geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen nicht rechnen. Dagegen wächst diese Hoffnung in dem Maasse, als die dogmatische Darstellung auf der jedesmal erreichbaren Höhe des wissenschaftlichen Bewustseins steht.

Allerdings ist der nächste Zweck der Dogmatik nur die wissenschaftliche Verständigung der Glaubensgenossen selbst über den christlichen Glaubensgehalt. Sie erhebt daher nicht den Anspruch auf philosophische Begründung ihrer Sätze, wenn man darunter einen wissenschaftlichen Beweis für ihre religiöse Grundanschauung versteht; denn diese steht für die Glaubensgenossen, denen sie dienen will, ausser Streit. Aber auch wenn sie dies wollte, vermöchte sie es nicht: denn grade die letzten Räthselfragen des Lebens sind doch von der Wissenschaft nicht zu beantworten. Glauben und Wissen behalten ihr getrenntes Gebiet, auch wenn eine bestimmte Form des Glaubens durch die Wissenschaft aufgelöst wird. Aber darum gibt die Dogmatik das Streben nach wissenschaftlichem Zusammenhang ihrer Sätze in dem bereits bezeichneten Sinne nicht auf: sie scheidet aus, was damit sich nicht reimen will, und bildet um, bis sie den wissenschaftlich genauen Ausdruck gefunden hat. Die Glaubens**lehre** muss den festen Boden der Wissenschaft unter den Füssen behalten; sie bewährt das Recht ihrer religiösen Lebensansicht nur dadurch, dass sie auf den erfahrungsmässig festgestellten Thatsachen weiterbaut, wenn auch das letzte Fundament nicht minder wie das krönende Dach ihres Gebäudes sich jedem directen wissenschaftlichen Beweise entzieht. Indem sie die religiösen Vorstellungen auf die Thatsachen des frommen Bewustseins zurückführt, und diese in ihrer gesetzmässigen Verkettung unter einander betrachtet, leistet sie auf ihrem eigenthümlichen Gebiete der wissenschaftlichen Forderung Genüge, das Einzelne im Ganzen zu schauen und das Wesentliche vom Zufälligen zu sondern. Indem sie ferner die Thatsachen der religiösen Erfahrung den Gesetzen aller wirklichen Erfahrung prüfend unterwirft, sichert sie den Zusammenhang des religiösen Lebensgebietes mit allen anderweiten Erkenntnisgebieten und baut so eine einheitliche Weltanschauung auf, deren Zusammenstimmung mit allen gesicherten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung auch das gute Recht ihrer religiösen Grundvoraussetzungen vor der Wissenschaft legitimirt. Sie beschreibt also nicht blos die Thatsachen des religiösen Bewustseins, sie begnügt sich auch nicht, sie als ein einheitliches Ganzes aus dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Princip zu entwickeln (Schleiermacher), sondern sie stellt sie zugleich in den Zusammenhang einer in allen ihren Einzelheiten wissenschaftlich gesicherten Weltbetrachtung hinein, um dadurch indirect die nicht blos subjective,

sondern objective (allgemeingiltige) Wahrheit der vorausgesetzten religiösen Grundanschauung zu erweisen. Andrerseits hat der Glaube von der dogmatischen Arbeit, wenn anders sie wirklich im religiösen Geiste des Christenthums getrieben wird, keine Verflüchtigung seines eigenthümlichen Gehaltes, keine „Auflösung der Religion in Philosophie“ zu befürchten. Wenn die überlieferten religiösen Vorstellungen durch die dogmatische Kritik auch eine durchgängige Umbildung erfahren, so tritt doch ihr wesentlich religiöser Gehalt nur um so reiner heraus. Die Aussagen der Dogmatik bleiben Glaubensaussagen, so gut wie die Aussagen der reflexionslosen Frömmigkeit; aber sie sollen diesen Glauben auf seinen adäquaten, und darum bleibend und allgemein giltigen Ausdruck bringen, gesetzt auch sie erreichten dieses Ziel immer nur annäherungsweise.

§. 4. Mit der Philosophie berührt sich die Dogmatik abgesehen von ihrem allgemein wissenschaftlichen Charakter (§. 3) nur in dem Falle, als jene sich nicht blos mit der methodischen Erkenntnis des erfahrungsmässig Gegebenen begnügt, sondern über dasselbe hinaus eine einheitliche Weltanschauung anstrebt, also nicht blos empirisch, sondern zugleich speculativ verfährt, ebendamit aber ebenfalls das Gebiet der exacten Wissenschaft überschreitet.

Wenn die „Metaphysik“ auf eine letzte Ursache alles Daseins zurückgeht, so geht sie über die Gränze dessen, was wir wissen können, ebenso hinaus, als wenn sie sich die Vorstellung vom Weltganzen oder vom „Universum“ bildet. Eine letzte Causalität, eine höchste Einheit ist in der Erfahrung ebensowenig anzutreffen als das Weltganze, das Unendliche und Ewige. Es ist wahr, dass der Menschengeist sich nicht früher zufrieden gibt, als bis er „in allen Kräften die Erscheinungen Einer Urkraft, in allen Wesen die Erzeugnisse eines Urwesens“ (Zeller) erkannt hat. Aber die Erfahrung weist nur Einzelnes in seiner Bezogenheit auf andres Einzelne auf. Die exacte Wissenschaft kommt also niemals über den Bereich des endlichen Causalzusammenhanges hinaus; sie kennt in ihrem Bereiche ebensowenig den Begriff einer letzten Ursache wie den des Weltganzen. Indem also die Philosophie den Einen oder andern Begriff im Interesse der Einheit unserer Erkenntnis postulirt, transcendirt sie das Gebiet der Erfahrung mit der bildenden Anschauungskraft oder der Phantasie, mit Einem Worte sie „speculirt“. Diese speculative Thätigkeit ist wesentlich verschieden von dem methodischen Erkennen des Einzelnen in seiner Verkettung mit anderem Einzelnen, und von der Entdeckung der Regel, nach welcher diese Verknüpfung erfolgt. Die Regel wird empirisch gefunden, durch Induction: schon indem die Philosophie diese Regel zum Gesetze, d. h. das Thatsächliche zum Nothwendigen steigert,

überschreitet sie das Gebiet der Erfahrung, für welche es nur Wirklichkeit, keine Nothwendigkeit gibt. Es ist wieder nur dogmatische Scholastik, wenn man meint, diese Kluft durch „reines Denken“ überbrücken zu können. Die „intellectuelle Anschauung“, welche im Sinne der Hegel'schen Philosophie ein reines, mit innerer Nothwendigkeit a priori sich fortbestimmendes Denken sein soll, ist vielmehr eine Thätigkeit der Phantasie, welche die von der Erfahrung gegebenen Bruchstücke zu einem Ganzen zusammenfügt. „Intellectuelle Anschauung“ ist Speculation, aber nicht in dem Hegel'schen Sinne als Deduction aus dem reinen Begriff, sondern die Thätigkeit der bildenden Phantasie, welche sich über die Betrachtung des durch Causalität, Raum und Zeit bestimmten Geschehens zu der Idee der Einheit und des Ganzen, des Unendlichen und Ewigen erhebt. Die Wissenschaft kann weder das Endliche aus dem Unendlichen ableiten, noch dieses durch Reflexion über jenes begrifflich erkennen; sie kommt mit ihren Mitteln ebensowenig zu einem „Universum“ als zu Gott. Mit ihrer Durchforschung eines kleinen Bruchstücks des Wirklichen schwebt sie wie unsere Erdkugel gleichsam in der Luft: über ihr und unter ihr, nach allen Dimensionen hin umgeben sie unergründliche Weiten und Tiefen. Indem also der Menschengeist ein *δός μοι πού στῶ* verlangt, gesteht er unwillkürlich die Unzulänglichkeit aller Wissenschaft ein. Dennoch wohnt ihm nun einmal der Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung unaustilgbar inne. Derselbe regt sich in der philosophischen Speculation nicht minder als in der religiösen. Und auch das Organ, dessen beide beim Aufbau ihrer Weltanschauung sich bedienen, ist Ein und dasselbe: es ist nicht die Kraft des abstracten Denkens, sondern des producirenden Anschauens und anschauenden Producirens, mit Einem Worte der Phantasie, wobei man sich nur zu hüten hat, mit diesem Worte den Nebenbegriff leerer Einbildung oder eines willkürlichen Vorstellungsspieles zu verbinden.

Die „mechanische Weltanschauung“ baut nur auf den Thatsachen der äussern Erfahrung sich auf, während sie grade an den innern Erfahrungsthatsachen unsres geistigen Lebens, ohne sie erklären zu können, vorbeigeht. Eine wirklich das Gesammtgebiet unsrer Erfahrungen zusammenfassende Weltanschauung hat also die eine wie die andere Klasse von Erfahrungen zu umschliessen. Die wissenschaftliche Erkenntnis reicht auf beiden Erfahrungsgebieten nur soweit, als es ihr gelingt, die den betreffenden Erscheinungen einwohnende Gesetzmässigkeit aufzuhellen. Zu den letzten Gründen der Erscheinungen dringt sie weder hier noch dort hindurch. Aber der Einheitstrieb unsres Geistes bleibt vor der Gränze, welche der Wissenschaft gezogen ist, nicht stehn. Wie er jedes der beiderlei Erfahrungsgebiete für sich zu einem Ganzen zu vollenden strebt, so sucht

er auch beide Gebiete zu einem höheren Ganzen zusammenzufassen, sei es nun, dass er das Geistesleben als die höchste Steigerung des Naturlebens auffasst, sei es dass er umgekehrt das Naturleben als Basis des Geisteslebens anschaut. Im ersteren Falle sucht man die erstrebte Einheit unter der Kategorie der Causalität, im letzteren unter der Kategorie des Zweckes zu erreichen. In dem einen wie in dem andern Falle ist die Zusammenfassung beider Gebiete Weltanschauung, nicht Wissenschaft. Aber sie soll überall im Einzelnen auf den Ergebnissen der Wissenschaft fussen.

Der Naturphilosophie ist das erstere, der Philosophie des Geistes (oder der „Ethik") das letztere Verfahren wesentlich. Eine wirklich einheitliche Weltbetrachtung aber wird nur in dem Falle erreicht, dass beide Betrachtungsweisen selbst wieder auf eine höhere Einheit zurückgeführt, d. h. als die beiden für unser Denken gleich nothwendigen, einander wechselsweise ergänzenden Betrachtungsweisen einer und derselben Welt vorgestellt werden. Eine abstracte Trennung beider fordert nicht nur einen willkürlichen Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung, sondern führt auch unvermeidlich zu Conflicten mit Thatsachen sei es der äussern, sei es der innern Erfahrung, also in dem einen Falle zu einem phantastischen Idealismus, in dem andern zu einem ideenlosen Materialismus. Der Naturphilosophie liegt hierbei überdies die Gefahr nahe, sich selbst für exacte Wissenschaft auszugeben, weil sie die für die wissenschaftliche Einzelforschung leitende Kategorie der Causalität als die einzige für die Weltbetrachtung überhaupt zulässige geltend machen will. Umgekehrt führt die neuerdings für das ethische Gebiet erhobene Forderung, dasselbe völlig gegen die exacte Wissenschaft abzusperren und eine Weltanschauung ausschliesslich nach teleologischen Gesichtspunkten aufzubauen, zu einer bequemen Ignorirung der Probleme, welche theils durch die Abhängigkeit unsres geistigen Lebens von der Natur überhaupt und unsrer eignen natürlichen Organisation insbesondere, theils durch die innere Gesetzmässigkeit der psychischen Vorgänge für eine wirklich einheitliche Weltbetrachtung gestellt werden.

Wenn diese künstliche Absperrung des ethischen Gebietes nun neuerdings in gewissen theologischen Kreisen Mode werden will, so liegen die Gefahren, welche aus einem solchen Verfahren der Dogmatik drohn, nahe genug auf der Hand. Man glaubt jene Forderung hier durch das Vorgeben zu rechtfertigen, dass die Religion einem ausschliesslich ethischen Bedürfnisse entstamme. Aber abgesehn davon, dass doch auch die ethischen Phänomene aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens verstanden werden müssen, so beruht dieses Urtheil auf einer durchaus einseitigen Ansicht von der Religion und von dem, was alle religiöse Weltanschauung leisten will. Indem diese

die Welt unter der Idee Gottes als ein Ganzes zu begreifen sucht, fasst sie das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen ebensowol unter der Kategorie der Causalität als unter der Kategorie des Zweckes auf, wie sich denn auch der Thatbestand des religiösen Verhältnisses selbst keineswegs in der Anerkennung Gottes als zwecksetzenden und sittlich gesetzgebenden Willens erschöpft, sondern wesentlich zugleich die Erfahrung von Gott als wirksamer Kraft im menschlichen Geistesleben in sich schliesst. Eine Theologie aber, welche grade für die Mystik des religiösen Verhältnisses keinen Sinn zeigt, darf nicht beanspruchen wollen, eine genügende Erklärung der religiösen Phänomene zu bieten.

§. 5. Sofern die kirchliche Gemeinschaft, welcher die dogmatische Arbeit zu dienen bestimmt ist, selbst schon eine Geschichte hat, setzt die Dogmatik bereits eine kirchliche Lehrüberlieferung voraus, welche als anerkannter Ausdruck des gemeinsamen Glaubens den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft mit dem Anspruche auf maassgebende Geltung gegenübertritt.

Der gemeinsame Glaube prägt sich nothwendig in bestimmten religiösen Vorstellungen aus, in welchen die Gläubigen den Inhalt ihres frommen Bewustseins wiedererkennen und welche daher als gemeinsame religiöse Erkenntnis in der Gemeinschaft fortgepflanzt werden. Zum Zwecke des Unterrichts und der Vertheidigung des gemeinsamen Besitzes wird der die Glieder der Gemeinschaft verbindende Vorstellungskreis allmählich in festen Lehrsätzen zusammengefasst, die im Laufe der Zeit einerseits an Bestimmtheit und Gleichförmigkeit des Ausdrucks zunehmen, andrerseits sich allmählich über das ganze Gebiet des religiösen Bewustseins verbreiten. So entsteht ein ganzes Netz von Lehrbestimmungen, welches sich um einen oder auch um mehrere Mittelpunkte (Centraldogmen) herumlegt. Der Einzelne findet also immer schon einen irgendwie festgestellten Ausdruck des gemeinsamen Glaubens vor, und diese gemeinsame Lehre tritt ihm mit dem Anspruche auf Anerkennung gegenüber. Sie ist also dem Einzelnen gegenüber eine Autorität, und diese Autorität gewinnt in dem Maasse, als die gemeinsame Lehre durch officielle kirchliche Entscheidungen und durch Aufstellung von öffentlichen Glaubensbekenntnissen fixirt wird, festere Gestalt. Alles dies ist durchaus in der Natur der Sache begründet. Der Einzelne steht der Gemeinschaft zunächst als Lernender gegenüber; die Autorität, welche die gemeinsame Lehre ihm gegenüber beansprucht, hat also eine pädagogische Bedeutung; und sofern das Glaubensleben einer geschichtlichen Gemeinschaft nothwendig ein ungleich reicheres ist als das des Einzelnen, hört

dieser niemals auf, von der gemeinsamen Lehre zu lernen. Andrerseits liegt in der pädagogischen Bedeutung dieser Autorität auch zugleich ihre Schranke. Sie soll zur selbständigen, persönlichen Betheiligung an dem gemeinsamen Glaubensleben erziehn. Dazu gehört aber, dass auch der Einzelne durch sie in den Stand gesetzt werde, seinerseits wieder zur Förderung und zum immer reineren Verständnisse des gemeinsamen Besitzes seinen Beitrag zu leisten. Die Geltung der Autorität kann also auf kirchlichem Gebiete keine andere sein als auf allen andern geistigen Gebieten: sie soll die gemeinsame Entwickelung sicherstellen, nicht aber stillstellen. Freilich liegt aber gerade auf kirchlichem Gebiete die Versuchung nahe, die kirchliche Autorität unmittelbar zugleich mit göttlichem Ansehn zu umkleiden, also für unfehlbar zu erklären. Den psychologischen Grund hiervon hat die religiöse Erkenntnistheorie aufzudecken.

§. 6. Der mit kirchlicher Autorität bekleidete lehrhafte Ausdruck des gemeinsamen religiösen Bewustseins ist das Dogma, welches zu seinem einheitlichen Inhalte das religiöse Princip oder das eigenthümliche religiöse Grundverhältnis des Christenthums hat, nach den besondern Momenten desselben jedoch sich in eine Mehrheit von kirchlichen Glaubenssätzen oder von Dogmen entfaltet.

Der Sprachgebrauch, *τὸ δόγμα* im Sinne der rechten kirchlich geltenden Lehre im Gegensatze zur falschen, kommt in der christlichen Kirche schon seit Ende des zweiten Jahrhunderts auf. Voraussetzung ist dabei, dass diese Lehre ein adäquater also unfehlbarer Ausdruck der göttlichen Wahrheit sei. Die Reformation hat diese Absolutirung der Kirchenlehre im Princip aufgegeben; indem sie aber die auch von ihr für unentbehrlich geachtete unfehlbare Lehre nur an anderer Stelle, nämlich in der Bibellehre suchte, deren rechtes Verständnis in den Bekenntnissen vorliegen sollte, kam man praktisch auf dasselbe hinaus. Seit Ende des vorigen Jahrhunderts begann die historische Kritik, auf den Unterschied zwischen Bibellehre und Kirchenlehre hinzuweisen. Aber erst die Anerkennung der geschichtlich-menschlichen Bedingtheit auch der biblischen Vorstellungswelt nöthigte dazu, die Annahme einer unfehlbaren Lehre überhaupt aufzugeben. Seitdem hat man auf den verschiedensten Wegen eine Unterscheidung zwischen Bleibendem und Vergänglichem, wesentlicher Substanz und veränderlicher Form des Dogma versucht. Es fragt sich nur, woher man den Maasstab für diese Unterscheidung entnimmt. Derselbe muss ein in der Sache selbst begründeter, nicht von Aussen willkürlich hinzugebrachter sein. Letzteres war aber der Fall, wenn man als das Wesentliche in der christlichen Lehre mit dem älteren Rationalismus die sogenannten allgemein moralischen Wahrheiten, oder mit der

Hegel'schen Philosophie metaphysische Begriffe, deren niedere sinnliche Hülle die religiösen Vorstellungen seien, betrachtete. Aber ebensowenig kann man die „Substanz" des Dogma nur in einer ins Kurze gezogenen Summe fertiger Lehren, in gewissen „Hauptartikeln", welche selbst wieder fertige Dogmen sind, finden wollen: denn es handelt sich gerade um den wesentlichen Gehalt nicht in diesem oder jenem Dogma, sondern im Dogma überhaupt. Die Substanz des Dogma ist vielmehr, wie zuerst Schleiermacher gezeigt hat, sein eigenthümlich religiöser Gehalt, im Unterschiede von dessen lehrhafter oder begrifflicher Fassung. Zwar ist es einseitig, diesen religiösen Gehalt lediglich in frommen „Gemüthszuständen" zu sehen. Wohl aber liegt derselbe in dem Thatbestande der (gemeinsamen und individuellen) religiösen Erfahrung, zu welchem sich das Dogma immer als reflexionsmässige Auffassung verhält. Der thatsächliche Gehalt der religiösen Erfahrung aber beruht für den Glauben immer in einem bestimmten Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Der einheitliche Kern des christlichen Dogma ist also das religiöse Grundverhältnis und die dadurch bestimmte Grundanschauung des Christenthums, mit andern Worten sein religiöses Princip. In diesem Principe haben die thatsächlich immer nur vereinzelt, von verschiedenen Seiten her und unter verschiedenen Zeitverhältnissen ausgebildeten kirchlichen Lehrsätze ihre innere Einheit. Nur in dem Maasse, als sie dieses einheitliche Grundprincip rein und allseitig zum Ausdrucke bringen, lassen sie sich auch untereinander zur Einheit eines wirklichen Lehrganzen zusammenfügen. Sonach ist schon die dem Dogmatiker gestellte Aufgabe systematischer Darstellung unlösbar ohne dogmatische Kritik, ohne ein „Feilen und Schleifen" an den einzelnen Dogmen, also ohne Unterscheidung dessen, was wirklich ein angemessener Ausdruck des bleibenden Grundprincips ist, von dem was nur vorübergehenden Zeitvorstellungen seine Entstehung verdankt*). Und nur soweit ein Dogma eine bestimmte Seite der christlichen Grundanschauung zum Ausdrucke bringt, hat es einen berechtigten Anspruch auf öffentliche Geltung in der christlichen Kirche.

§. 7. Ihrem geschichtlichen Begriffe nach ist daher die Dogmatik „die wissenschaftliche Verarbeitung des Dogma", oder die wissenschaftliche Entwickelung der Lehre, welche in der christlichen Kirche als der jedesmal angemessenste Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens zu gelten hat.

Nicht ohne Weiteres die „jedesmal geltende" Lehre (Schleiermacher, wohl aber diejenige Lehrfassung soll der Dogmatiker

---

*) Vergl. Rothe, Zur Dogmatik. Erster Artikel.

darstellen, welche zu einer gegebenen Zeit den begründetsten Anspruch auf Geltung in der Kirche erheben kann. Diesen Anspruch aber hat sie theils religiös, als jedesmal treuester Ausdruck des christlichen Grundprincips, theils wissenschaftlich zu rechtfertigen, nach Maassgabe des jedesmal erreichten wissenschaftlichen Vermögens, den religiösen Gehalt auf seinen gedankenmässigen Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe der Dogmatik ist also diese: Erhebung des unmittelbaren Glaubensbewustseins der Kirche durch kritische Verarbeitung ihrer Lehrüberlieferung in die Form wissenschaftlich durchgebildeter Glaubenserkenntnis. Wie weit dies möglich sei, hängt von der wissenschaftlichen Gesammtbildung der Zeit und dem Antheile des Dogmatikers an ihr ab; immer aber bleibt das Ziel, den adäquaten Gedankenausdruck der religiösen Vorstellung zu finden, nur annäherungsweise erreichbar. Inwieweit der gefundene wissenschaftliche Ausdruck auch für die populäre religiöse Verkündigung sich verwerthen lasse, ist eine wesentlich andre Frage. Jedenfalls nicht unmittelbar, weil die wissenschaftliche Sprache und die populäre religiöse Vorstellung stets verschieden bleiben werden. Um so grösser aber ist der mittelbare Einfluss der fortgesetzten dogmatischen Arbeit auf die Reinigung und Vergeistigung der Volksvorstellung.

§. 8. Die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik wird in dem Maasse gelingen, als einerseits das religiöse Princip der bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, welcher der Dogmatiker dienen will, selbst ein entwickelungsfähiges ist, also auch auf der jedesmal gegenwärtigen Entwickelungsstufe der Gesammtcultur eine wirklich wissenschaftliche Rechtfertigung des gemeinsamen Glaubens ermöglicht und als andrerseits der Dogmatiker dieses Princip rein und vollständig erfasst und dasselbe mit wissenschaftlicher Strenge zur Durchführung bringt.

Auch wenn die Möglichkeit eingeräumt wird, eine religiöse Weltanschauung im Einklange mit den gesicherten Ergebnissen heutiger Wissenschaft aufzubauen, so bestreitet man doch vielfach, dass dies auf das Christenthum zutreffe. Indessen sind die neuerdings gegen dasselbe gerichteten Angriffe (Strauss, Ed. v. Hartmann u. A.) immer nur einer besonderen geschichtlich bestimmten Gestalt desselben entlehnt, und selbst dieser nur auf Grund einseitiger Charakteristik. So lange man sich aber nicht einmal die Mühe nimmt, das einheitliche religiöse Princip des Christenthums aus der Totalität seiner geschichtlichen Erscheinungsformen zu ermitteln, entbehrt das Gerede von seiner „Selbstzersetzung“ selbst des Scheines einer wissenschaftlichen Begründung. Gesetzt alle gegen eine gegebene geschichtliche Gestalt der christlichen Religion vom Standpunkte der „modernen

Weltanschauung" aus erhobenen Einwürfe wären noch so begründet, so ist hiermit noch gar nichts entschieden. Denn es frägt sich ja, ob das christliche Princip in jener der zersetzenden Kritik verfallenen Erscheinungsform sich erschöpft habe. Das dermalen beliebte Absprechen über den wissenschaftlichen Werth aller und jeder „Dogmatik" hat lediglich in jenem durchaus unwissenschaftlichen Verfahren seinen Grund. Etwas ganz Anderes ist es, wenn man den wissenschaftlichen Werth des überlieferten Lehrsystems irgend einer bestimmten christlichen Particularkirche bestreitet. Doch frägt sich auch hier noch immer, ob diese Kirche durch ihr eigenthümliches Princip gehindert sei, den Forderungen, welche man an eine wirklich wissenschaftliche Gestaltung ihrer Lehre stellen müsste, zu genügen, oder ob sie nicht grundsätzlich eine Entwickelung zulasse, welche die in ihrer dermaligen geschichtlichen Form gelegenen Hindernisse fortschreitend beseitigt. Ersteres ist thatsächlich beim vaticanischen Katholicismus der Fall; letzteres darf man vom evangelischen Protestantismus behaupten.

§. 9. Die Dogmatik ermittelt zuerst das religiöse Princip des Christenthums aus der gemeinsamen und individuellen religiösen Erfahrung, legt darnach die geschichtliche Ausprägung dieses Princips im kirchlich überlieferten Lehrbegriffe dar, und entwickelt zuletzt auf Grund einer kritischen Verarbeitung des kirchlichen Lehrstoffs den Inhalt des christlichen Glaubens in der Form eines zusammenhängenden wissenschaftlichen Systems.

In welchem Sinne die „religiöse Erfahrung" als Erkenntnisquelle des christlichen Grundprincips verstanden sein will, wird weiter unten genauer zu zeigen sein. Hier reicht es aus, im Voraus gegen das Misverständnis uns zu verwahren, als sei darunter lediglich das „individuelle Christenthum" des Dogmatikers gemeint. (Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 9 f.). Natürlich ist die gemeinsame Erfahrung einer religiösen Gemeinschaft vor Allem aus ihrer Geschichte und deren Urkunden zu erheben.

§. 10. Hierdurch ergeben sich vier Theile der Dogmatik, ein principieller, ein historischer, ein kritischer und ein speculativer, eine Viertheilung, welche bei der Behandlung jedes einzelnen Lehrstücks wiederkehrt.

Ueber den Gebrauch des Wortes „speculativ" s. z. §. 4. Allen dogmatischen Sätzen liegt, unbeschadet ihrer wissenschaftlichen Form, die nicht auf exact wissenschaftlichem Wege, sondern eben durch Speculation gewonnene religiöse Weltanschauung des Christenthums zu Grunde.

§. 11. Die nachfolgende Darstellung schickt in der her-

kömmlichen Form von Prolegomenen die allgemeine Principienlehre voraus und führt darnach bei jedem einzelnen Lehrstücke die verschiedenen in Betracht kommenden Gesichtspunkte durch, indem sie der Reihe nach die religiöse Begründung, die kirchlich überlieferte Ausprägung, die kritische Analyse und die speculative Fassung des Dogma behandelt.

Diese Behandlung des Stoffes empfiehlt sich durch grössere Uebersichtlichkeit. Speciell die biblischen Ausführungen kommen unter einem doppelten Gesichtspunkte in Betracht: einmal um das religiöse Recht des betreffenden Dogma im Zusammenhange christlicher Lehre nachzuweisen, sodann aber zur geschichtlichen Würdigung seiner kirchlich fixirten Gestalt. An die Stelle der älteren dogmatischen Methode, die Begründung der einzelnen dogmatischen Sätze rein autoritätsmässig durch die sogenannten dicta probantia zu erbringen, hat vielmehr die Legitimation ihres kirchlichen Rechtes durch den Nachweis ihres Gegründetseins im christlichen Principe zu treten. Unter diesem Gesichtspunkte aber bleibt allerdings den geschichtlichen Urkunden der christlichen Religion ihre bleibende Bedeutung für die Dogmatik gesichert, nicht blos als primäre Erkenntnisquelle für den zu bearbeitenden Stoff, sondern auch als leitende Norm für die Ausmittelung des specifisch religiösen Gehaltes der kirchlichen Lehre. Beides wird weiter unten noch näher nachzuweisen sein.

§. 12. Die Principienlehre handelt in drei Theilen von der Religion überhaupt, vom Christenthume und vom Protestantismus.

Der Abschnitt von der Religion überhaupt beginnt mit einer religionsphilosophischen Erörterung über Ursprung und Wesen des religiösen Verhältnisses, aber nur um deren Ergebnisse alsbald nutzbar zu machen für die eigenthümlich dogmatische Betrachtung. Sofern für diese die objective Realität des religiösen Verhältnisses unmittelbar zugleich mit dem religiösen Bewustsein gesetzt ist (§. 3), unterscheidet sie weiter die subjectiv-menschliche und die objectiv-göttliche Seite dieses Verhältnisses, erörtert also die Offenbarung als die objective Voraussetzung der subjectiven Religion. Weiter untersucht die Principienlehre, wieder auf Grund der religionsphilosophischen Ergebnisse, das Wesen der religiösen Erkenntnis, ihre psychologischen Bedingungen und Formen, gibt also eine angewandte Theorie des religiösen Erkennens, und wendet sich schliesslich der geschichtlichen Erscheinung der Religion zu, um im Zusammenhange der Geschichte des religiösen Bewustseins die Stellung des Christenthums auszumitteln.

Die Abschnitte über das Christenthum und über den Protestantismus ermitteln theils ihr allgemeines Wesen oder ihr religiöses Princip, theils besprechen sie die geschichtlichen Urkunden beider und deren Verhältnis zum Princip.

§. 13. Das dogmatische System als genetische Entfaltung des religiösen Principes des Christenthums führt dasselbe durch die drei Momente des Gottesbewustseins, des Selbst- und Weltbewustseins und des Heilsbewustseins hindurch, womit die drei Hauptlehrstücke, die Lehre von Gott (Theologie), die Lehre von der Welt und dem Menschen (Kosmologie und Anthropologie), und die Lehre von dem in Christus erschienenen Heile (Soteriologie) gegeben sind.

Die Anordnung des Stoffes ist so ziemlich die allgemein hergebrachte. Zu vertreten ist sie im Grunde nur gegen die abweichende Eintheilung Schleiermachers. Derselbe behandelt die Glaubenslehre unter einem dreifachen Gesichtspunkte, sofern die dogmatischen Sätze 1) Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, 2) Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, 3) Aussagen über Beschaffenheiten der Welt enthalten. Er fügt jedoch gleich hinzu, dass die beiden letzten Klassen von Sätzen nur aus Anbequemung an die gegenwärtigen Zeitbedürfnisse noch beibehalten würden; principiell dagegen seien alle Sätze über Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt auf „die Grundform" zurückzuführen, d. h. auf die „Analyse der christlichen Frömmigkeit". Diese Auffassung fliesst folgerichtig aus den Prämissen Schleiermachers, nach welchen die Dogmatik nur eine Beschreibung frommer Gemüthszustände sein soll. Aber mit Recht will er die Eintheilung des Stoffes aus der eigenthümlichen Natur des frommen Bewustseins ableiten, auf dessen Erkenntnis es in der Dogmatik ankommt. Obwol die Dogmatik das religiöse Verhältnis als objective Realität behandelt, also nicht blos subjective Stimmungen und Gefühle beschreiben will, so ist doch in ihr eine objective Erkenntnis Gottes, der Welt und des Menschen an sich nicht beabsichtigt, sondern nur eine Erkenntnis der bestimmten Weise, in welcher Gott und Welt sammt dem menschlichen Ich im religiösen Verhältnisse erscheinen und mittelst desselben erkannt werden. Mit Einem Worte, das Gottesbewustsein kommt ebenso wie das Selbst- und Weltbewustsein nur als constituirender Factor des religiösen Bewustseins in Betracht. Geht man von letzterem als concreter Einheit aus, und zerlegt erst nachher seinen Inhalt in seine Factoren, so langt man eben bei der Schleiermacherschen Eintheilung an. Indessen scheint es sachgemässer und übersichtlicher, den umgekehrten Weg einzuschlagen.

Anderweite Eintheilungen, welche von der eigenthümlichen Bestimmtheit des religiösen Bewustseins selbst entnommen sind, werden hiernach nur als Unterabtheilungen in Betracht zu ziehen sein. Dahin gehört Schleiermachers eigene Haupteintheilung: Darstellung des frommen Bewustseins der Christen abgesehen

von dem Gegensatze von Sünde und Gnade und Darstellung desselben wie es durch diesen Gegensatz bestimmt ist. Desgleichen die Hase'sche: das religiöse Leben nach dem Ideal, nach der Wirklichkeit und als unendliches Streben u. a. m.

§. 14. Da das theoretische Gottesbewustsein ebenso wie das theoretische Selbst- und Weltbewustsein nicht an sich selbst, sondern nur als Momente des religiösen Verhältnisses in der Dogmatik in Betracht kommen, so hat dasselbe von Gott nur sofern er sich uns offenbart, vom Menschen und der Welt nur wie beide nach Idee und Wirklichkeit dem frommen Bewustsein sich darstellen zu handeln, rein theoretische Aussagen aber nur als Hilfssätze für die dogmatischen zu benutzen.

Gerade auf diesem Gebiet ist die Verquickung metaphysischer und dogmatischer Aussagen am ärgsten. Der Grund liegt nicht blos in dem herkömmlichen Streben der Dogmatiker, ihren Sätzen die Form objectiv-theoretischer Erkenntnis zu geben, sondern nicht am Wenigsten darin, dass die philosophischen Aussagen über „das Absolute“ selbst durchaus speculativer Natur, also demselben auch in der Dogmatik wirksamen Einheitstriebe unsres Geistes entsprungen sind. Ob es eine „Metaphysik des Absoluten“ geben könne, ist freilich eine von der Dogmatik nicht beantwortbare Frage; um so sorgfältiger wird sie sich aber vor der voreiligen Metaphysicirung religiöser Aussagen und ihrer Wiedereinfuhr unter der fremden Etikette philosophischer Sätze zu hüten haben.

§. 15. Den eigentlichen Mittelpunkt der dogmatischen Darstellung bildet daher die Lehre vom christlichen Heil, welche in drei Abschnitten 1) die ewige göttliche Heilsordnung und ihr Verhältnis zum geschichtlichen Menschenleben überhaupt (die Oekonomie des Vaters), 2) die geschichtliche Offenbarung des Heils und die Begründung der Heilsgemeinschaft in Christus (die Oekonomie des Sohnes), 3) die geschichtliche Verwirklichung des Heilslebens in der Heilsgemeinschaft oder der Gemeinschaft des göttlichen Reichs und in den einzelnen Individuen durch den göttlichen Geist (die Oekonomie des heiligen Geistes) behandelt.

Diese Eintheilung, welche im Wesentlichen Hegel seiner „Religionsphilosophie“ zu Grunde gelegt hat, ist nach dem Vorgange von Hegelianern wie Marheineke wieder von Alex. Schweizer in trefflicher Weise für die Glaubenslehre verwerthet worden. Ihre Rechtfertigung muss die Ausführung selbst bringen.

ERSTER THEIL.

Die theologische Principienlehre.

A. Die Religion.

1. Ursprung und Wesen der Religion.

Vgl. GRIMM, institutio theol. dogm. (2 A. Jena 1869) §. 3—9. HASE, Hutterus redivivus §. 1—4. CARL SCHWARZ, das Wesen der Religion. Halle 1847. OPZOOMER, die Religion. Aus dem Holländischen von Mook. Elberfeld 1868. PFLEIDERER, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Erster Band, Leipzig 1869. Derselbe, zur Frage nach Anfang und Entwickelung der Religion. Jahrbb. für protest. Theol. 1875, S. 65 ff. TIELE, over de wetten der ontwikkeling van den Godsdienst. Theologisch Tijdschrift 1874 S. 225 ff. Derselbe, over den aanvang en de ontwickeling van den Godsdienst. Ebendas. 1875 S. 170 ff.

§. 16. Sofern in dem eigenthümlich religiösen Verhältnisse des Christenthums das allgemeine religiöse Verhältnis mitgesetzt ist, hat die Principienlehre zuerst das Wesen des religiösen Bewustseins überhaupt zu untersuchen, die Religion also als Thatsache des menschlichen Geisteslebens zu betrachten, welche nach Ursprung, Wesen und Entwickelung einen Gegenstand der psychologischen und historischen Forschung bildet.

Die psychologische Erörterung hat gegenüber der modernen Religionsverachtung zu zeigen, dass die Religion nicht blos ein allgemein verbreitetes, sondern zugleich ein im Wesen des Menschengeistes nothwendig gegründetes Phänomen sei. Auf der andern Seite hat sie aber eben so entschieden den Standpunkt der wissenschaftlichen Forschung zu wahren, welche die Religion nicht aus einer dem Menschen von Aussen her zugekommenen, schlechthin übernatürlichen „Uroffenbarung“, sondern wirklich

aus dem Wesen des menschlichen Geisteslebens und dessen innerer Entwickelung erklärt. Von dieser streng psychologischen Betrachtung lässt sich aber auch zu Gunsten keiner bestimmten Religion, auch nicht des Christenthums, eine Ausnahme machen, wenn man nicht von vornherein den wissenschaftlichen Standpunkt mit dem des blinden Autoritätsglaubens vertauschen will.

§. 17. Die Frage nach dem psychologischen Ursprunge der Religion, welche nicht mit der historischen Frage nach der ältesten Religionsform zu verwechseln ist, kann nur durch Zurückgehen auf die eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewustseins und auf die unmittelbar mit dieser zugleich gesetzte, wenn auch zunächst unbewuste Nöthigung zur religiösen Erhebung gelöst werden.

Die ältere Methode, statt der psychologischen Erörterung eine Nominaldefinition der Religion vorauszuschicken, fruchtet ebenso wenig, als die durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie herkömmlich gewordenen transcendenten Erklärungsversuche, oder als das vielbeliebte Gerede von einer „besonderen religiösen Anlage“ oder einem besonderen „religiösen Organ“, wobei das zu Erklärende immer schon vorausgesetzt wird.

§. 18. Indem nämlich der Mensch einerseits als Naturwesen in den endlichen Causalzusammenhang verflochten ist, andererseits in seinem Selbstbewustsein sich innerlich über denselben erhebt, ist ihm zugleich mit diesem sein Dasein behaftenden und irgendwie immer im unmittelbaren Gefühle sich kundgebenden Widerspruche die Nöthigung auferlegt, denselben denkend und handelnd zu lösen.

Vgl. meinen Vortrag über die Gottesidee. Protest. Kirchenzeitung 1877 Nr. 15. Nicht das Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern das Bewustsein des Contrastes, der zwischen der inneren Freiheit des Menschen und seiner äusseren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhange besteht, ist die eigentliche Wurzel der Religion. Schon dadurch, dass der Mensch überhaupt ein Bewustsein seiner Endlichkeit hat, sich also als denkendes Subject von dieser seiner endlichen Naturbestimmtheit zu unterscheiden vermag, ist er innerlich über dieselbe hinausgehoben. Er stellt damit sein Ich als ein Wesen höherer Art dem gemeinen Schicksale alles Endlichen gegenüber und staunt über dieses Schicksal, das ihn als Naturwesen trifft, ohne doch das Bewustsein in ihm ertödten zu können, dass er mehr als ein blosses Naturwesen sei. Indem er sich aber in seinem Selbstbewustsein als ein denkendes und wollendes Wesen der äussern Naturnothwendigkeit gegenüber zu behaupten sucht, bedarf er einer Ausgleichung seiner inneren Freiheit mit seiner

äussern Abhängigkeit, ebenso wol für sein Denken wie für sein praktisches Verhalten. Diese Ausgleichung ist die Religion.

§. 19. Diese Nöthigung gestaltet sich einerseits zu dem Bedürfnisse, von dem Räthsel seines Daseins und dessen, was ihn umgibt, sich Rechenschaft abzulegen, indem der Mensch sein Selbstbewustsein zu seinem Weltbewustsein in Beziehung setzt und beides auf eine seinen Freiheitstrieb mit seinem Abhängigkeitsgefühle ausgleichende Lebensansicht zurückführt, andererseits zu dem Streben, sein praktisches Verhalten dieser Lebensansicht gemäss zu ordnen, und dadurch gegenüber den von der äusseren Welt her erfahrenen Hemmungen sich selbst zu behaupten und sein Wohlsein zu fördern.

In dem religiösen Antrieb liegt unmittelbar zugleich ein theoretisches und ein praktisches Moment. Der empfundene Zwiespalt führt zu dem Verlangen nach einer denselben lösenden Ansicht von seiner Stellung in der Welt, diese aber wirkt unmittelbar zugleich auf den Willen, indem sie dem Menschen einen Weg zeigt, jenen Zwiespalt durch ein praktisches Verhalten zu überwinden.

§. 20. Je nach der Beschaffenheit der von der äusseren Welt empfangenen Eindrücke auf der einen, der jedesmaligen geistigen Entwickelungstufe des Menschen auf der andern Seite auf sehr verschiedene Weise sich ausprägend, führt diese Weltanschauung die den Menschen befremdenden Erscheinungen der äusseren Natur und die sein Leben theils fördernden, theils hemmenden äusseren Einflüsse auf eine höhere Causalität, die Mannichfaltigkeit und das Stückwerk der Erscheinungen auf eine höhere Einheit, den Wechsel auf ein Beharrliches, das räumlich und zeitlich Begränzte auf ein Unendliches und Ewiges, in jeder dieser Formen aber das in der Erfahrung Gegebene auf eine geistige Macht zurück, der sich der Mensch trotz seiner natürlichen Abhängigkeit von ihr als geistiges Wesen innerlich nahe fühlt.

Es wäre sehr einseitig, wollte man den Ursprung der religiösen Weltanschauung lediglich auf das Verstandesinteresse zurückführen, für jede Wirkung eine Ursache zu suchen. In diesem Falle müsste der religiöse Trieb in demselben Maasse erlöschen, als der natürliche Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen aufgehellt ist. Aber der religiöse „Causalitätsdrang" strebt vielmehr immer über den empirischen Causalzusammenhang hinaus, daher er, wo letzterer aufgewiesen ist, nur höher über das empirisch Erkannte hinausgreift. Der religiöse Mensch fragt

nach einer letzten Causalität der Erscheinungen immer nur insofern, als er persönlich von diesen afficirt wird. Um sich dem blinden Ungefähr, dem todten Mechanismus gegenüber, dem er als Naturwesen unterworfen ist, als selbstbewustes und selbstthätiges Ich behaupten zu können, postulirt er eine geistige Macht, welche die schädlichen oder förderlichen Einflüsse des äusseren Lebens, oder höher hinauf den gesammten mechanischen Causalzusammenhang beherrscht. — Ebenso wenig will es freilich angehn, die psychologische Wurzel der Religion in einem einseitig ästhetischen Interesse zu suchen. Abgesehn davon, dass der ästhetische Sinn grade beim Naturmenschen am Wenigsten entwickelt ist, dass also auf diesem Wege jedenfalls die ersten Anfänge des religiösen Bewustseins keine Erklärung finden, so gilt gegen diese Ableitung der Religion Aehnliches wie gegen die vorhin besprochene. Phänomene in der Natur, welche des Menschen Befremden, seine Bewunderung, sein ehrfürchtiges Staunen erregen, stimmen ihn immer erst dann religiös, wenn er sie in Beziehung gesetzt hat zu seinen persönlichsten Bedürfnissen und Wünschen. Der erste Eindruck, welchen überwältigende Naturgewalten auf den Menschen machen, ist der der Furcht. Aber auch die Furcht als solche ist sowenig die Quelle der Religion, dass vielmehr grade das Streben, sich von der Furcht zu befrein, die ersten religiösen Regungen ermöglicht. Von der Furcht ist unabtrennbar die Hoffnung, den Gefahren und Nöthen zu entrinnen, von den feindlichen Mächten Verschonung, von den freundlichen Beistand zu gewinnen. Beides zusammen, Furcht und Hoffnung, erzeugt die Anerkennung höherer Mächte, von denen der Mensch annimmt, dass sie sein Schicksal in ihrer Gewalt haben und denen er darum Huldigung und Ehrerbietung zu erweisen sich gedrungen fühlt. Aber mit dieser Ehrerbietung ist die Ehrfurcht und die Bewunderung des Erhabenen nicht zu verwechseln. Diese Gefühle greifen erst Platz, wenn der Mensch in jenen erhabenen Gewalten, die sein Leben umgeben, schützende Wesen verehrt oder doch den Zorn der feindlichen Mächte beschwichtigt glaubt. Vollends der „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ (Schleiermacher in den Reden) ist erst auf einer sehr entwickelten Culturstufe möglich, und auch hier ist er erst dann religiös, wenn wir das Unendliche und Ewige, dessen wirksame Gegenwart wir im endlichen vergänglichen Weltdasein anschaun, in seiner Gegenwart für uns und im eignen Innern ergriffen haben. Bei manchen Völkern hat sich unzweifelhaft das ästhetische Gefühl verhältnismässig frühe entwickelt, und hat dann freilich auch auf die religiöse Weltanschauung bestimmend eingewirkt. Indessen kommt für deren nähere Gestaltung die Verschiedenheit der Natureindrücke wesentlich in Betracht. Dieselbe ist, neben der verschiedenen Volksindividualität, namentlich auch für den — noch nicht hierher gehörigen — Unter-

schied von ästhetischen und teleologischen Religionen von Belang.

Ungleich erheblicher sind natürlich die Verschiedenheiten der religiösen Weltanschauung, welche der verschiedene Grad der allgemeinen Culturentwickelung mit sich bringt. Alle jene abstracten Begriffe des Unbedingten, Unendlichen, Ewigen, Absoluten setzen einen bereits sehr complicirten Verstandesprocess voraus. Trotzdem sind sie auf unserer gegenwärtigen Entwickelungstufe unentbehrlich, um den geistigen Gehalt des religiösen Bewustseins auf seinen für uns angemessenen Ausdruck zu bringen. Ungeeignet, die ersten Anfänge der Religion aufzuhellen, bezeichnen sie doch ganz präcis das Object der religiösen Anschauung, wie es in den Kategorien des modernen Denkens sich darstellt. Das Bedürfnis, im Wechsel ein Beharrliches, im bunten Vielerlei der Erscheinungen eine Einheit, in ihrem erfahrungsmässigen Widerstreit ein Gesetz, im Stückwerk unseres Wissens ein Ganzes, im endlichen Causalzusammenhange ein letztes Unbedingtes, in dem räumlich begränzten Dasein ein Unendliches, im zeitlich Begränzten ein Ewiges anzuschaun, ist seinem psychologischen Wesen nach ganz dasselbe, wie der Glaube des Naturmenschen an die Macht seines Hausgötzen, der ihm Schutz verheisst wider die sein Leben bedrohenden Naturgewalten. Nur die Vorstellungsform und demgemäss freilich auch die religiöse Praxis ist verschieden. Aber immer ist der Glaube an eine das empirische Dasein beherrschende, also über dasselbe hinausliegende höhere Macht einem Bedürfnisse der Selbstbehauptung des persönlichen Menschengeistes entsprungen, welcher in der Noth nach Hilfe, in der Angst des Irdischen nach Trost, in der Unzulänglichkeit alles menschlichen Erkennens nach Gewisheit, in dem Gefühle der Friedlosigkeit nach Frieden, im Schmerze des Endlichen nach Erhebung, im innern Zwiespalt nach Versöhnung verlangt. Im Glauben an die Gottheit findet der Mensch erst wahrhaft sich selbst; darum bedarf er eines Gottes, der ihm bei aller Erhabenheit nahe, dem er bei all seiner Abhängigkeit von ihm wesensverwandt ist. Der Causalitätsdrang des menschlichen Geistes gesellt sich auf einer bestimmten Entwickelungsstufe nothwendig zu dem religiösen Triebe hinzu und schmilzt mit ihm um so leichter zusammen, da es beidemale eine und dieselbe geistige Thätigkeit ist, welche dort eine philosophische, hier eine religiöse Weltanschauung erzeugt. Ebenso schmilzt der Trieb nach einheitlicher Erkenntnis der Welt mit dem Triebe, den innern Widerspruch zwischen unsrem geistigen Wesen und unsrer endlichen Naturbestimmtheit durch eine einheitliche Lebensansicht auszugleichen, zusammen. Aber ihre letzte Wurzel hat die Religion weder im Causalitätsdrange noch im Einheitstriebe als solchem, sondern im Freiheits-

triebe des Menschengeistes gegenüber seiner äussern Abhängigkeit von der Natur (§. 18).

§. 21. Mit dieser Weltanschauung ist immer zugleich das Streben gesetzt, zu dieser höheren Macht, von der der Mensch sich selbst und seine Welt abhängig weiss, sich in ein praktisches Verhältnis zu setzen, durch welches er gegenüber den Hemmungen der äusseren Welt sein Wohlsein zu fördern, gegenüber den endlichen Schranken seines natürlichen Daseins sein Selbstbewustsein als geistiges Wesen siegreich zu behaupten vermag.

Weil die religiöse Weltanschauung weder einem intellectuellen noch einem ästhetischen Interesse, sondern einem praktischen Bedürfnisse entsprungen ist, muss sie sich nothwendig im Cultus bethätigen. Das Verhältnis, in welchem der Mensch die als göttlich verehrte Macht zu sich selbst und zu seiner Welt stehen weiss, ist daher unmittelbar zugleich die Norm für seinen Willen, sich selbst durch freie That zu dieser Macht in ein solches Verhältnis zu setzen, welches jenem praktischen Bedürfnisse entspricht. Die verschiedensten Formen des Cultus — Beschwörungen, Opfer, Gebete, Gelübde — kommen darin überein, dass sie ein von dem gewöhnlichen Thun und Treiben des Menschen in seiner Welt specifisch verschiedenes, unmittelbar auf die Gottheit und auf die Zurechtstellung seines Verhältnisses zu ihr hingerichtetes Handeln sind, zu dem Zwecke, des Beistandes, der Huld, der gnadenreichen Gegenwart Gottes sich zu versichern, um dadurch über die Schranken und Hemmnisse seines Naturdaseins sich zu erheben, sein Lebensgefühl fördern, seine Lebensbestimmung erfüllen zu können. Alle Formen des Gottesdienstes, die niedersten wie die höchsten, kommen hierin überein.

§. 22. Obwol die religiöse Weltanschauung ursprünglich unabhängig von der sittlichen sich entwickelt, so ist sie doch mit der letzteren nicht blos von Haus aus verwandt, sondern nimmt auch beim Fortschreiten geistiger Cultur nothwendig sittliche Beziehungen in sich auf, indem die dem Verhältnisse der Menschen untereinander entnommenen sittlichen Vorstellungen auf das Verhältnis der Menschen zu den göttlichen Mächten übertragen, die sittlichen Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft auf göttliche Einsetzung zurückgeführt werden, daher die sittliche Verpflichtung als eine göttlich geordnete, der Widerspruch zwischen der sittlichen Idee und dem thatsächlichen Verhalten des natürlichen Ich als eine der

Versöhnung durch die göttliche Gnade bedürftige Verletzung des religiösen Verhältnisses aufgefasst wird.

Absichtlich ist die sittliche Seite des religiösen Verhältnisses bisher nicht berührt worden, um die relative Unabhängigkeit von Religion und Sittlichkeit deutlich zu machen. Dennoch besteht zwischen beiden ein sehr enger Zusammenhang, der aber erst in dem Maasse ins Bewustsein tritt, als mit der Entwickelung geistiger Cultur das gesellige Leben der Menschen festere Formen gewonnen hat. Weil der Mensch die Erhabenheit der göttlichen Macht über das natürliche Dasein nur nach Analogie seiner eignen Geistigkeit auffassen kann, stellt er sein Verhältnis zu Gott selbst nach Art eines menschlich-sittlichen Verhältnisses vor. Hieraus fliesst von selbst die Auffassung der göttlichen Macht als der Trägerin und Hüterin der sittlichen Ordnungen. So wird die Religion zugleich zur „Anschauung der Gesetze der moralischen Welt“ (Schleiermacher), das Bewustsein der religiösen und der sittlichen Verpflichtung, ursprünglich zwei verschiedenen Quellen entstammt, fliesst in Eins zusammen. Zugleich dehnt sich die Sphäre des Uebels, von dem der Mensch durch religiöse Erhebung Befreiung sucht, auch auf das gesellig-sittliche Gebiet aus. Das sittliche Uebel und die eigne sittliche Schuld erscheinen als innere Hemmungen seines Wohls. Der Widerspruch, in den er als natürlich-sinnliches Wesen mit der sittlichen Idee und seiner sittlichen Lebensbestimmung geräth, erzeugt in ihm das Verlangen nach innerem Frieden, nach Trost und Versöhnung, und in diesem Verlangen wendet sich der Mensch glaubend und hoffend zu derselben höheren Macht empor, deren Ordnungen verletzt, deren Zorn verschuldet zu haben er sich bewust ist. So gewinnt der religiöse Vorgang sittlichen Gehalt; und diese sittlich-religiöse Weltanschauung erstarkt allmählich in der menschlichen Gesellschaft zu einer solchen Macht, dass der Weg, welcher von den Thatsachen des sittlichen Bewustseins zur religiösen Erhebung führt, dem populären Bewustsein als der nächste und natürlichste sich darstellt.

Ueberall, wo man die sittlichen Ideen als die Wurzel der religiösen betrachtet, hat man bereits eine höhere Entwickelungsstufe des religiösen Bewustseins, nicht aber dessen primitivste Formen, die doch auch erklärt sein wollen, vor Augen. Unzweifelhaft verdanken aber die Ideen von Menschenwürde und Menschenbestimmung, aus welchen zuletzt alle sittlichen Anschauungen fliessen, demselben Triebe nach Selbstbehauptung des Menschengeistes gegenüber der äussern Naturgewalt ihre Entstehung, aus welchem auch die religiöse Weltanschauung hervorgeht. Insofern gleichen die sittlichen und die religiösen Ideen zwei Stämmen aus Einer gemeinsamen Wurzel. Und mit

der Wurzel ist ihnen auch der Boden gemeinsam, aus welchem sie ihre beste Lebenskraft ziehn. Wie jene sittlichen Ideen, so gewinnen auch die religiösen ihre concrete Gestalt erst in der sittlichen Gemeinschaft, und beide verschmelzen sich um so inniger mit einander, je höher das gemeinsame Leben sich entwickelt.

§. 23. Die Nöthigung, die höhere Macht, von welcher der Mensch sein eignes Dasein und das was ihn umgibt (oder seine Welt) abhängig glaubt, über den jedesmal erkannten natürlichen Causalzusammenhang hinauszuverlegen, erzeugt die Vorstellung der Gottheit, als eines übernatürlichen und überempirischen, wenn auch darum noch nicht zugleich als überirdisch oder gar schon als übersinnlich gedachten Seins, das in demselben Maasse geistige Prädicate erhält, als der Mensch selbst zum Bewustsein seines geistigen Wesens gelangt ist, immer aber nur soweit, als damit die Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott und damit die Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses zu ihm vereinbar bleibt, daher die abstracten Vorstellungen der Welteinheit oder Welttotalität, sofern sie nicht unter Voraussetzung der Gottesidee gebildet, sondern umgekehrt dieselbe zu ersetzen bestimmt sind, nur einer einseitig verständigen oder ästhetischen Lebensbetrachtung entstammen, dem religiösen Bedürfnisse also für sich allein nicht zu genügen vermögen.

Der allen Religionen gemeinsame Begriff des Göttlichen schliesst wol das Merkmal einer übernatürlichen Macht in sich ein, aber damit ist nur erst das Geheimnisvolle oder Wunderbare ihrer Wirksamkeit ausgesprochen. Der Mensch versetzt diese Macht über den ihm bekannten Zusammenhang natürlicher Ursachen und Wirkungen hinaus, weil er eine derartige Wirksamkeit, wie er sie dieser Macht zuschreibt, in seiner sonstigen Erfahrung nicht antrifft und überhaupt empirisch nicht antreffen kann. Dabei kann das Object der religiösen Verehrung noch recht wohl ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand sein, ja er braucht nicht einmal der Sphäre des Ueberirdischen anzugehören, wie der Himmel, der Mond und die Sonne. Auch ein Stein, ein Baum, ein Berg, ein Quell oder ein lebendes Wesen kann göttlicher Verehrung gewürdigt werden, wenn dem betreffenden Naturobject irgend etwas Geheimnisvolles anhaftet, das die religiöse Phantasie erregt und so den Anlass gibt, ihm Wirkungen zuzuschreiben, welche über das erfahrungsmässige Gebiet hinausgehn. Die Voraussetzung hierfür ist natürlich, dass der Naturmensch seinen Götzen beseelt — und zwar nach

Analogie des menschlichen Seelenlebens — vorstellt; indessen ist die Beseelung der Naturobjecte überhaupt dem kindlichen Standpunkte der Betrachtung eigen, also an sich selbst noch nichts Religiöses. Mit dem Fortschreiten geistiger Cultur gewinnt auch der Gottesglaube geistigeren Gehalt, bis endlich der Gedanke Gottes als des übersinnlichen und überweltlichen Geistes erreicht ist. Aber diese Vergeistigung hat an der Natur des religiösen Verhältnisses selbst ihre Gränzen. Langt das Denken bei dem Begriffe einer höchsten Einheit, einer Urkraft, Ursubstanz, einer einheitlichen Weltordnung oder bei der Idee des Weltganzen (des Universums) an, so liegt dem zwar ebenfalls ursprünglich ebenso wie der religiösen Erhebung ein Act innerer Anschauung zu Grunde, aber sobald man hierin eine Aussage von höherem Werthe als die Idee eines Gottes zu besitzen meint, so hat man das eigenthümlich religiöse Interesse entweder einem abstracten Verstandesinteresse, oder einem ebenso einseitigen ästhetischen Interesse geopfert. Die „Andacht zum Universum" ist nur dann religiös, wenn sie dasselbe unwillkürlich wieder beseelt und dadurch dem Menschen wieder näher bringt (vgl. den Ausdruck „Weltgeist", welcher in Schleiermachers Reden mit dem Worte „Universum" wechselt, oder das „vernünftige und gütige" Universum von Strauss).

§. 24. Hiernach ist die Religion als Thatsache des menschlichen Geisteslebens das Verhältnis, in welchem das Selbstbewustsein und das Weltbewustsein des Menschen zu seinem Gottesbewustsein, jene beiden aber durch Vermittelung von diesem zu einander stehn.

Wohlverstanden: dieses Verhältnis nicht blos als ein theoretisches, sondern zugleich als ein praktisches gedacht, nicht blos als Vorstellung, sondern auf Grund derselben zugleich als praktisches Verhalten.

§. 25. Die Beziehung des menschlichen Selbstbewustseins auf das Gottesbewustsein ist ihrem Inhalte nach zunächst Bewustsein unsrer Abhängigkeit von Gott, von welcher mit unsrer thatsächlichen Bestimmtheit selbst auch unsre freie Selbstbestimmung überhaupt und unser freies Verhalten zu Gott mitbefasst ist; dennoch ist das Bewustsein dieser unsrer Abhängigkeit von Gott immer nur insoweit religiös, als darin das Bewustsein unsrer freien persönlichen Selbstbeziehung auf Gott zugleich mitgesetzt ist.

Das allgemeine Bewustsein menschlicher Abhängigkeit, welches auf dem Verflochtensein des Menschen in den Naturzusammenhang beruht, wird zum religiösen Abhängigkeitsbewustsein, indem der Mensch sich innerlich über den Natur-

zusammenhang zu einer übernatürlichen Macht erhebt. Dass in dieser höchsten Causalität mit der natürlichen Abhängigkeit des Menschen auch seine eigne Freiheit mitbegründet sei, ist freilich eine Erkenntnis, die sich ihm erst sehr allmählich erschliesst. Immer aber setzt er doch irgend wie sein freies Verhalten zur Gottheit selbst in Abhängigkeit von ihr, sofern die Hilfe, welche er von seinem Gotte erwartet, ihm nur unter der Voraussetzung zu Theil wird, dass er sich dem Willen desselben gemäss verhält. Andrerseits ist das Verhältnis, welches der Mensch zu seinem Gotte sich gibt, wirklich ein Werk seiner eignen freien Selbstbestimmung. Er selbst als vernünftiges Wesen ist es, der sich über seine Abhängigkeit in der Welt erhebt und zu Gott in Beziehung tritt, um durch dieses religiöse Verhältnis sich selbst zu behaupten. Auch wo der Mensch nicht mehr unmittelbar auf die Gottheit glaubt einwirken zu können, ist er doch überzeugt, dass die Art seines Verhaltens zu ihr bestimmend sei für sein eigenes Heil. Es ist also falsch, das religiöse Verhältnis auf das Abhängigkeitsbewustsein zu beschränken (Schleiermacher), vielmehr kann jenes ohne einen bewusten Act persönlicher Selbstbeziehung auf Gott überhaupt gar nicht zu Stande kommen.

§. 26. Im Bewustsein seiner Abhängigkeit von Gott schliesst der Mensch zugleich seine ganze Welt in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zu Gott mit ein, wodurch die im religiösen Bewustsein erfahrene Abhängigkeit sich von jeder im Wechselverkehr mit der Welt innegewordenen specifisch unterscheidet.

Natürlich ist dieser Unterschied auf den niederen Culturstufen noch nicht als solcher erkannt, obwol ihn irgendwie auch der Naturmensch schon thatsächlich macht. Auf der höchsten Stufe gestaltet sich das religiöse Abhängigkeitsgefühl zum Bewustsein der Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen, oder einer „unendlichen Abhängigkeit“ (Biedermann). Wenn der Schleiermacher'sche Ausdruck „schlechthinige Abhängigkeit“ nicht mehr besagen will, so ist gegen denselben nichts einzuwenden. Jedenfalls markirt derselbe scharf, dass es mit der religiösen Abhängigkeit eine specifisch andere Bewandtnis habe als mit der Abhängigkeit, in welcher der Mensch als Naturwesen von dem Mechanismus des endlichen Causalzusammenhanges steht.

§. 27. Im Bewustsein seiner freien Selbstbeziehung auf Gott erhebt sich der Mensch zugleich über seine ganze Welt zur Freiheit über sie, wodurch die im religiösen Verhältnisse bethätigte Freiheit sich von jeder im Wechselverkehr mit der Welt beurkundeten specifisch unterscheidet.

Mit demselben Rechte wie von einer schlechthinigen Abhängigkeit könnte man auch von einer schlechthinigen Freiheit reden. Gemeint ist die im geistigen Wesen des Menschen gelegene Freiheit, vermöge deren er sich über seine endliche Bestimmtheit als Naturwesen und damit über das gesammte Gebiet der Wechselwirkung endlicher Freiheit und endlicher Abhängigkeit zu erheben vermag.

§. 28. Ihrem vollen psychologischen Gehalte nach ist daher die Religion die Versöhnung des menschliches Freiheitstriebes mit dem Abhängigkeitsgefühl, durch die zugleich mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit sich vollziehende Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in Gott oder zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm.

So im Wesentlichen auch Biedermann und Pfleiderer. Wohlverstanden trifft diese Definition den psychologischen Vollgehalt der Religion, wie er als solcher erst auf deren höchster Entwickelungsstufe vollständig zur Ausprägung kommt. Aber im Keime enthält auch schon die erste religiöse Regung des Naturmenschen denselben geistigen Gehalt. (Vgl. §. 18.)

§. 29. Im religiösen Vorgange ist daher immer ein doppeltes Moment gesetzt: einerseits ein Innewerden des gegenwärtigen göttlichen Wirkens im eignen Selbst und in der mit dem menschlichen Ich in Wechselbeziehung stehenden Welt, andrerseits eine Erhebung des Ich über seine eigne Endlichkeit und über seine Wechselbeziehung mit der endlichen Welt zu Gott.

Das Innewerden unsrer Abhängigkeit von Gott ist als solches für das religiöse Bewustsein zugleich ein Innewerden der gegenwärtigen göttlichen Causalität. Als innere Nöthigung zur religiösen Erhebung ist daher das religiöse Abhängigkeitsgefühl ein inneres Wahrnehmen und Erfahren der göttlichen Gegenwart, wenngleich diese Nöthigung dem Menschen immer nur in seiner Wechselwirkung mit der äussern Welt zum Bewustsein kommt. Der Fromme führt daher, sobald er über den Ursprung der religiösen Regungen reflectirt, dieselben auf eine Selbstbethätigung oder Selbstbeurkundung Gottes im Menschengeiste zurück, und diese stellt sich ihm folgerichtig als die unmittelbare, die Selbstbeurkundung Gottes für den Menschen in seiner Welt als die mittelbare Gottesoffenbarung dar (s. u. den dogmatischen Religionsbegriff). Wäre nun das fromme Abhängigkeitsgefühl bereits eine erschöpfende Bezeichnung des ganzen religiösen Vorgangs (Schleiermacher), so würde das religiöse Bewustsein auch lediglich ein passives Erfahren und

Innewerden des gegenwärtigen göttlichen Wirkens sein. Nun ist aber das Innewerden unsrer religiösen Abhängigkeit, wie sich gezeigt hat, überhaupt erst möglich durch das dem Menschen als geistigem Wesen innewohnende Streben, sich über den Bereich der endlichen Abhängigkeit zu einer höhern Causalität zu erheben und dadurch sein höheres Selbst — im Unterschiede von seiner endlichen Naturbestimmtheit — aufrechtzuerhalten. Eben darum ist das Innewerden des gegenwärtigen göttlichen Wirkens in unserm Selbst und in unsrer Welt ohne einen Act der inneren Erhebung über unsre endliche Naturbestimmtheit in der Welt überhaupt nicht denkbar: jenes Gefühl und dieser Act lebendiger Selbstbethätigung fallen vielmehr psychologisch in Einen Lebensmoment zusammen, nur dass dieser letztere Act zunächst ein unbewuster und unwillkürlicher ist, und erst bei nachfolgender Reflexion über den religiösen Vorgang ins Bewustsein tritt. Andererseits ruft das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott wieder das Streben wach, mittelst derselben uns von dem drückenden Bewustsein unserer endlichen Abhängigkeit in der Welt zu befreien, treibt also wieder, sobald es als solches ins Bewustsein tritt, zu einem weiteren, bewusten und gewollten Acte der Erhebung über unsere endliche Bestimmtheit in der Welt, welcher seinerseits wieder in dem befriedigten Gefühle der Freiheit in Gott oder der Lebensgemeinschaft mit ihm sein Ziel findet. Somit ist diese Doppelbewegung das eigentliche Grundphänomen des religiösen Lebens, und dieses wird unvollständig beschrieben, wenn man nur die Eine Seite der Sache hervorkehrt.

§. 30. Als zuständliche Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewustseins durch das Gottesbewustsein oder als Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott ist die Religion Frömmigkeit; als wirksamer Trieb, oder als active Erhebung des menschlichen Geistes über seine endlich-natürliche Bestimmtheit in der Welt zur freien persönlichen Selbstbeziehung auf Gott und zur Lebensgemeinschaft mit ihm ist sie Glaube.

Die Schleiermacher'sche Definition der „Frömmigkeit“, dass sie weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine zuständliche Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewustseins oder des Gefühles sei, ist wesentlich zutreffend und auch dies ist ganz richtig, dass die Frömmigkeit ihrem eigenthümlichen Gehalte nach religiöses Abhängigkeitsgefühl sei. Nur geht die Religion als Thatsache des subjectiven Geisteslebens in der Frömmigkeit nicht auf. Das nothwendige Ergänzungsstück derselben ist vielmehr die Activität der religiösen Erhebung, oder die Bethätigung des religiösen Triebs, welche als solche beides ist, sowol ein

Wissen als ein Thun, ein Ueberzeugtsein und ein diesem Ueberzeugtsein entsprechendes actives Verhalten. Wenn diese letztere Seite hier mit dem Ausdruck Glaube bezeichnet wird, so berechtigt hierzu nicht blos die Etymologie des Wortes, sondern auch der Sprachgebrauch, welcher darunter ebensowol ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden Gründen versteht, dessen Object in der unmittelbar gegenwärtigen Erfahrung nicht angetroffen wird, als auch den geistigen Act, in welchem der Mensch diese über die Erfahrung hinausgehende Gewisheit ergreift und dieselbe im Handeln bethätigt. Mit Recht bezeichnet die Dogmatik daher den Glauben als die subjective Bedingung des Heils, der Rechtfertigung und Versöhnung. Nur hat man sich zu hüten, die theoretische Seite am Begriffe des Glaubens im herkömmlichen Sinne unbesehn mit dem Autoritätsglauben zu identificiren, und nun sofort den „heilsergreifenden" Glauben an das autoritätsmässige Fürwahrhalten einer bestimmten Summe von Lehren oder „Thatsachen" zu binden. Hierdurch „verkehrt sich mit einem Schlage die tiefste geistige Wahrheit, welche in jenen Aussagen liegt, in den rohesten Unverstand" (Biedermann, Dogmatik S. 38). So richtig es auch ist, dass der religiöse Glaube auf einer bestimmten Entwickelungsstufe nothwendig die Form des Autoritätsglaubens trägt, so wenig ist er an diese Form nothwendig geknüpft. Das Eigenthümliche des Glaubens besteht vielmehr immer in einem geistigen Acte, durch welchen der Mensch auf Grund einer bereits gewonnenen innern Gewisheit es wagt, über die gegenwärtige Erfahrung hinauszugehn, und einen über das thatsächlich Erfahrene hinausliegenden Bewustseinsinhalt sich anzueignen, gleichviel ob derselbe nun auf „übernatürliche Belehrung" und „wunderbare Geschichtsthatsachen" zurückgeführt werde oder nicht. Das was speciell das religiöse Moment des Glaubens constituirt, ist dieses, dass jener über die Erfahrung hinausliegende Bewustseinsinhalt der Sphäre des Unsichtbaren und Uebersinnlichen, d. h. des Geistigen angehört (Hebr. 11, 1) und dass der Mensch auf Grund einer innerlich empfundenen Nöthigung sich über die thatsächlich gegebene Bestimmtheit seines Bewustseins in der Welt hinausbestimmt, um sich der Gemeinschaft mit Gott und in dieser Gemeinschaft eines höheren geistigen Besitzes zu versichern, sei es zur Bewahrung, Entwickelung und Vollendung eines bereits gegenwärtigen geistigen Besitzes, sei es zur Ueberwindung eines wahrgenommenen innern Zwiespaltes oder einer sein Bewustsein drückenden Unvollkommenheit seines innern Lebens. Vergl. hierzu die classische Auseinandersetzung in Biedermanns Dogmatik, von welcher sich diese Darstellung nur durch die schärfere Sonderung der zuständlichen und der thätigen Seite der Religion unterscheidet.

§. 31. Frömmigkeit und Glaube sind nur die beiden Seiten eines und desselben subjectiv-menschlichen Vorgangs, daher sie immer nur mit einander und in wechselseitiger Beziehung auf einander im menschlichen Geistesleben vorhanden sind, obwol in verschiedenen Lebensmomenten bald die eine, bald die andere Seite stärker hervortritt.

Hält man dieses Verhältnis fest, so macht auch die psychologische Frage nach dem Verhältnisse der Religion zu den verschiedenen „Seelenvermögen" keine Schwierigkeit mehr.

§. 32. In der Wechselbeziehung von Frömmigkeit und Glauben (oder in der zugleich mit dem Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott sich vollziehenden Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in der Lebensgemeinschaft mit Gott, §. 28) verwirklicht sich die im Wesen des Menschen als „endlichen Geistes" gegründete „unendliche" geistige Bestimmung desselben, deren Verwirklichung sich im unmittelbaren Selbstbewustsein als Gefühl des geförderten Lebenszwecks (als Bewustsein des Heils oder als innere Seligkeit), deren Verfehlung sich als Gefühl des gehemmten Lebenszweckes (als Bewustsein des Unheils oder als innere Unseligkeit) äussert.

Gegenüber der modernen Religionsverachtung hat die Psychologie zu zeigen, dass der Mensch als „endlicher Geist", d. h. als in den endlichen Naturzusammenhang verflochtenes und doch wieder durch sein Selbstbewustsein innerlich über denselben hinausgehobenes Wesen, sich eben nur durch Religion in seiner innern Selbständigkeit als ein Ganzes in sich gegenüber den Hemmungen der Natur, welche er erfährt, aufrechtzuerhalten vermag*). Diese Selbstbehauptung des geistigen Wesens des Menschen gegenüber seiner endlichen Naturbestimmtheit ist also seine „unendliche Bestimmung", von deren Erfüllung oder Verfehlung das Lust- oder Unlustgefühl im höheren Selbstbewustsein (d. h. im Selbstbewustsein des Menschen als geistigen Wesens) abhängig ist, gleichviel ob sich zu einem Lustgefühle im höheren Selbstbewustsein ein Unlustgefühl im niederen (sinnlich-natürlichen) Selbstbewustsein oder umgekehrt gesellt (Schleier-

*) Verwandt, aber nicht identisch mit obiger Deduction ist die Ausführung von Ritschl, Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung III, 170 ff. Hiernach wäre Religion nothwendig, damit der Mensch seine sittliche Bestimmung als Selbstzweck der Natur gegenüber aufrechthalte, was er nur vermöge, wenn er zum Zwecke der „gesetzlichen" Erklärung des Daseins vernünftiger Wesen in der Welt den Gottesgedanken vollziehe. Ritschl gründet also die Nöthigung zur Religion ausschliesslich auf das sittliche Bewustsein.

macher). Hierdurch bestimmt sich der rein religiöse Begriff von Heil und Seligkeit, gegenüber der sinnlichen Auffassung, nach welcher die Seligkeit doch wieder zugleich als äusseres Wohlergehn des Menschen als Naturwesen vorgestellt wird.

§. 33. Die durch das religiöse Verhältnis bedingten inneren Thatsachen und Vorgänge des menschlichen Geisteslebens bilden einen in sich zusammenhängenden, festgeordneten Verlauf geistigen Geschehens, dessen psychologisch auszumittelnde Gesetzmässigkeit dem frommen Bewustsein als unverbrüchlicher Ausdruck der göttlichen Heilsordnung sich darstellt.

Je höher das geistige Leben sich entwickelt, desto deutlicher erkennt auch der Fromme, dass die bestimmten Bedingungen, welche dem Menschen vorgezeichnet sind, um zur Lebensgemeinschaft mit Gott und damit zur Verwirklichung seiner eignen Lebensbestimmung zu gelangen, keine willkürlich auferlegten Satzungen, sondern im Wesen unseres Geisteslebens nothwendig gegründet sind.

§. 34. An diesem Verlaufe nehmen alle Functionen des menschlichen Geistes genau in derselben Weise Antheil, in welcher sie überhaupt als Momente des einheitlichen Geisteslebens des Menschen zu begreifen sind.

Vergl. besonders BIEDERMANN'S Dogmatik S. 78—91. Geschichtliches über die Frage nach dem psychologischen Wesen der Religion siehe bei ELWERT, das Wesen der Religion. Tübinger Theol. Zeitschr. 1835, 3. ZELLER, Wesen der Religion. Theol. Jahrbücher 1845, S. 30 ff. CARL SCHWARZ, das Wesen der Religion. Halle 1847. PFLEIDERER, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Band I. Leipzig 1869. Vergl. auch die Dogmatiken von STRAUSS und SCHENKEL.

§. 35. Obwol die Religion niemals ohne ein Moment des gegenständlichen Bewustseins und des im äusseren Thun hervorbrechenden Willens ist, ist sie doch ebensowenig ein bestimmtes Wissen als gegenständliche Erkenntnis für sich, noch ein bestimmtes auf ein äusseres Thun gerichtetes Wollen für sich, noch endlich eine blosse Verbindung einer besonderen Art von Wissen mit einer besonderen Art von Thun, als zweier selbständiger, zusammen die Religion bildender Bestandtheile.

Wenn auch die Frage nach dem eigenthümlichen „Sitze“ der Religion im Menschengeiste in dieser Fassung eine moderne ist, so kommt doch schon der Streit der Scholastiker, ob die „Theologie“ ein habitus speculativus, practicus oder mixtus sei,

auf dieselbe Frage hinaus. Die altprotestantische Dogmatik entschied sich einstimmig für die Auffassung der Theologie als eines „habitus practicus" (vgl. z. B. Gerhard II, 3 f.); thatsächlich fiel aber auch hier das Hauptgewicht auf die „reine Lehre" als conditio sine qua non für den Heilserwerb. Rationalisten und Supranaturalisten stritten, ob die Hauptsache in der christlichen Religion das Fürwahrhalten der übernatürlichen Belehrungen, oder die praktische Bethätigung der sogenannten allgemeinen „moralischen" Wahrheiten sei. Letzterer Standpunkt ist am consequentesten von Kant behauptet, nach welchem die Religion „die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote" sein soll. Umgekehrt hat die Hegel'sche Philosophie die Religion mit der religiösen Vorstellung identificirt, und als denkende Erhebung des endlichen Geistes zum Absoluten gefasst, welche aber als blosse Vorstellung nur die niedere, sinnliche Weise des Denkens sein soll, welche bestimmt sei, in den philosophischen Begriff aufgehoben zu werden. Daneben wird freilich wieder der Cultus oder das praktische Verhalten des Frommen als die Wirklichkeit der Religion betrachtet und bei dem sogenannten „innern Cultus" als das wesentliche religiöse Verhältnis das Gefühl bezeichnet. — Vgl. gegen diese Versuche die Religion abzuleiten vor allem die berühmte Kritik in Schleiermachers Glaubenslehre und die neuere Erörterung in Alex. Schweizers christlicher Glaubenslehre I. S. 88 ff. Speciell gegen Hegel die Erörterung bei Carl Schwarz.

§. 36. Andererseits ist das psychologische Wesen der Religion in ihrer primitiven Erscheinung als einer zuständlichen Bestimmtheit des Gefühls und als einer productiven Thätigkeit des bildenden Anschauungsvermögens nicht erschöpft, sie ist also weder eine bestimmte Weise des Gefühles für sich, noch eine bestimmte Richtung des anschauenden Bildens für sich, noch besteht sie in der blossen Verbindung beider als zweier selbständiger Bestandtheile, sei es mit einander, sei es zugleich mit einem bestimmten gegenständlichen Wissen und Thun.

Nach älteren Vorgängen hat bekanntlich besonders Schleiermacher die einfach mit der subjectiven Frömmigkeit identificirte Religion als eine zuständliche Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewustseins oder des Gefühles beschrieben. Die Deduction in der Glaubenslehre und in dem in die gesammelten Werke aufgenommenen Texte der Reden ist jedoch nicht die ursprüngliche, vgl. meine Abhandlung „Schleiermachers Reden über die Religion" Jahrbb. f. protest. Theologie 1875 S. 158 ff. Die in der ersten Auflage neben dem Gefühle betonte „Anschauung", welche auf einer Thätigkeit der Phantasie oder der producirenden

Bildkraft beruht, ist später zurückgetreten. Auf die Bedeutung der Phantasiethätigkeit in der Religion hat neuerdings namentlich LOTZE hingewiesen Mikrokosmos III, S. 329 ff. Ebenso RITSCHL (a. a. O. III, 179. 184). Die modernen Religionsverächter greifen diese Seite der Sache natürlich mit Vorliebe auf, um die Religion überhaupt ins Bereich der „leeren Einbildung“ zu verweisen und orthodoxe Heissporne stimmen eifrig zu, um diejenigen, welche von Phantasiethätigkeit bei Erzeugung der religiösen Vorstellungen reden,. zu verdächtigen. Vgl. Koopmann, „Phantasie und Offenbarung“ Kiel 1870 und dazu meine Theologischen Streitschriften Kiel 1870. S. auch oben §. 4.

§. 37. Ebensowenig wie man daher die Religion einer bestimmten Seite des menschlichen Geisteslebens als ihrem eigenthümlichen „Sitze“ zuweisen oder als blosse Verbindung verschiedener geistiger Thätigkeiten betrachten kann, lässt sich endlich eine vermeintlich specifisch-religiöse Function mit einem besondern religiösen „Organe“ im Menschengeist ausfindig machen.

Wenn auch die Meinung bei dieser letzteren Annahme keineswegs diese ist, dass die gesuchte religiöse Function den Inhalt der Religion aus sich producire (wie Biedermann gegen Schenkel bemerkt), so ist doch ein solches specifisch religiöses Organ psychologisch nicht nachzuweisen. Was man bei dieser Annahme erreichen will, die Einheitlichkeit des religiösen Vorgangs zu sichern, ist durch die mysteriöse Annahme eines „centralen Einheitpunktes“ hinter dem wirklichen Geistesleben des Menschen (Schleiermachers schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) ebensowenig zu gewinnen, als durch die Umdeutung des Gewissens zu einem specifisch religiösen Organ (Carl Schwarz, und besonders Schenkel), eine Theorie, welche im Grunde nur das Schleiermacher'sche „unmittelbare Selbstbewustsein“ durch Aufnahme ethischer Momente erweitert und so ein höchst complicirtes Phänomen des menschlichen Geisteslebens willkürlich zu einer geistigen Grundfunction noch im Unterschiede vom Fühlen, Denken und Wollen zu stempeln versucht.

Speciell die Schenkel'sche Gewissenstheorie*) beruht auf der Voraussetzung, dass der Beziehung des Menschengeistes auf das Unendliche, weil sie von seiner Beziehung auf das Endliche specifisch verschieden sei. auch eine von den übrigen Functionen des Geisteslebens specifisch verschiedene Function entsprechen müsse. Da nun die ursprüngliche Bezogenheit des Menschengeistes auf das Unendliche oder „das Gegründetsein unsres Personlebens im ewigen Sein“ die „ursprüngliche religiöse Er-

*) SCHENKEL, die Grundlehren des Christenthums (1877) S. 31 ff.

fahrungsthatsache“ sein soll, so nimmt Schenkel einen „centralen Ausgangspunkt“ aller religiösen Functionen im Menschengeiste an, d. h. eben das Gewissen. Aber auch abgesehn von dieser Bezeichnung ist die ganze Voraussetzung der Schenkel'schen Theorie zu bestreiten. So wenig das specifisch-eigenthümliche Object des religiösen Bewustsein eine demselben entsprechende specifisch-eigenthümliche Form der geistigen Thätigkeit oder eine specifisch-religiöse Function erfordert, so wenig kann das Gegründetsein unsres „Personlebens“ im ewigen Sein, oder gar „der Glaube an ein unbedingtes und unbegränztes Sein“ als die ursprüngliche religiöse Erfahrungsthatsache betrachtet werden.

§. 38. In ihrer unmittelbaren Erscheinung im Menschengeist bethätigt sich die Religion als frommes Gefühl und religiöser Trieb, oder als ein Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott und als ein Act der Erhebung über den endlichen Causalzusammenhang hinaus zu Gott (§. 29).

§. 39. In jedem religiösen Acte ist eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewustseins durch das Gottesbewustsein, also ein Gefühl, Ausgangspunkt und Ziel einer bestimmten religiösen Thätigkeit; andererseits ist jedes religiöse Gefühl nur eine bestimmte, im unmittelbaren Selbstbewustsein innegewordene Weise, in welcher der ursprüngliche religiöse Trieb des Subjectes vom Gottesbewustsein erregt und zu einem weiteren Acte der Selbstbethätigung aufgefordert wird.

Wie alles concrete Bewustsein, so hebt auch das religiöse von einer zuständlichen Bestimmtheit des Subjectes, also von einem Gefühlsmomente an, und sofern diese Bestimmtheit die religiöse Selbstthätigkeit des Menschen erregt, richtet diese sich auf Herbeiführung eines weiteren, im „unmittelbaren Selbstbewustsein“ oder im Gefühl als „innere Gewisheit“ sich ankündigenden Zustandes. Wiederum wie jedes Gefühlsmoment auf eine gleichsam gehemmte ursprüngliche Thätigkeit des Subjectes zurückweist, so ist auch jedes religiöse Gefühl gleichsam eine Fixirung des ursprünglichen religiösen Triebes an einem gegebenen Punkte, ein nach Innen zurückgeworfener Glaubensact, oder eine bestimmte Weise, in welcher das Subject seine an sich in seinem geistigen Wesen gelegene Erhebung über seine endliche Bestimmtheit in der Welt inne wird; und diese wahrgenommene Bestimmtheit seines religiösen Bewustseins treibt ihrerseits wieder zu weiteren, auf eine „innere Gewisheit“ hinzielenden Glaubensacten.

§. 40. Jedes religiöse Gefühl ist daher immer zugleich von einer religiösen Anschauung oder von einem Acte der bildenden

Phantasie, als unmittelbarer innerer Bethätigung des religiösen Triebes begleitet; umgekehrt ist jede religiöse Anschauung von einer Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewustseins oder des Gefühles begleitet, welche der Bethätigung der religiösen Phantasie ihre bestimmte Richtung gibt.

Das Innewerden eines bestimmten Momentes der religiösen Abhängigkeit ist als solches zugleich eine innere Nöthigung, über die endlich natürliche Bestimmtheit des Ich sich ahnend und glaubend zu einer inneren Anschauung des gegenwärtigen göttlichen Wirkens zu erheben. Diese Anschauung bezieht sich genau wie die sinnliche Anschauung auf einen in der Erfahrung gegebenen einzelnen Moment, und prägt sich wie jene aus in dem gegebenen sinnlichen Bewustseinsmaterial; dennoch liegt ihr Object über das Gebiet des durch Erfahrung Wahrnehmbaren hinaus; das Anschauungsbild ist also nicht nur lediglich eine Abspiegelung des unmittelbaren durch die Erfahrung gegebenen sinnlichen Eindrucks, sondern unbewustes Symbol eines Uebersinnlichen und Geistigen, dessen wirksame Gegenwart der religiöse Trieb in dem gegebenen Lebensmomente ergreift, mit Einem Worte ein Erzeugnis der Phantasie, welche über die Erfahrung ergänzend und ausdeutend hinausgeht, oder über den tieferen Sinn des in der Erfahrung Angetroffenen unwillkürlich „speculirt“. Vgl. Schleiermachers Reden, 1. Aufl. Im Grunde ist unter dieser Phantasiethätigkeit wesentlich dasselbe gemeint, was man gewöhnlich als „Vernunftthätigkeit“ oder als Bethätigung „des Vernunfttriebes“ bezeichnet, sofern dieselbe in dem „Schaffen von Ideen“ oder in dem „Erfassen des Unendlichen“ bestehe. Wenn man sich bisher gewöhnt hat, die „Vernunft“ als Quelle einer vermeintlichen besonderen Classe von Erkenntnissen, der sogenannten „reinen Vernunftwahrheiten“ zu betrachten, so wissen wir jetzt, dass die formalen „Vernunfterkenntnisse“ (oder die Kategorien) auf unsrer psychophysischen Organisation, die materialen (oder die Ideen) auf einer Ausdehnung des Gebrauches der Kategorien über das der exacten Forschung zugängliche Gebiet hinaus beruhen. Damit wird weder die dem Menschengeiste einwohnende Nöthigung, jene Ideen zu bilden, noch die objective Realität des denselben entsprechenden Seins geleugnet, wol aber ausgesprochen, dass dieselben keine wissenschaftliche Erkenntnis gewähren können. Möge man also die jene Ideen erzeugende Geistesthätigkeit lieber als Vernunftthätigkeit oder als Phantasiethätigkeit bezeichnen, jedenfalls ist damit eine dem Menschengeiste als solchem wesentliche Thätigkeit gemeint, durch welche er trotz seiner sinnlichen Naturbestimmtheit sich doch wirklich die Sphäre des übersinnlichen Seins erschliesst, wenn auch eben vermöge seiner sinnlichen Naturbestimmtheit, in mehr oder minder sinnlich-bildlicher

Form. Das Gerede von den „leeren Phantasieergüssen“, hinter denen „gar nichts objectiv Wirkliches“ ist, ist also recht eigentlich — unvernünftig.

§. 41. Ebenso ist mit jedem religiösen Acte, sofern er eine Bethätigung des bildenden Anschauungsvermögens ist, zugleich ein Act des darstellenden Handelns, als unwillkürliche Erregung des religiösen Triebes gesetzt.

Zwischen der religiösen und der künstlerischen Anschauung besteht hier eine in die Augen fallende Analogie. Wie die künstlerische Anschauung als ein inneres Bilden und Gestalten unmittelbar zur Darstellung nach Aussen treibt, ebenso auch die religiöse. Die religiöse Darstellung, als Wort- und Thatausdruck der religiösen Erhebung, ist der Cultus im weitesten Sinne. Wie die künstlerische Darstellung ist auch der Cultus zunächst ein unwillkürlicher Ausdruck des Innern, noch ganz ohne Absicht auf Mittheilung, wie ja auch jede stärkere Gefühlserregung unwillkürlich in Ton und Geberde sich abbildet.

§. 42. Auch in ihrer unmittelbaren Erscheinung im Menschengeist als frommes Gefühl und religiöser Trieb ist die Religion niemals ohne ein Moment des gegenständlichen Bewustseins und des im äussern Thun hervortretenden Willens.

§. 43. Jedes religiöse Gefühl setzt nämlich, als unmittelbare, aber in einer bestimmten religiösen Anschauung sich ausdrückende innere Gewisheit, ein irgendwie gewecktes gegenständliches Bewustsein von Gott und seinem Verhältnisse zum Ich und zu dessen Welt, also einen Denkact voraus, und objectivirt sich wieder in einer gegenständlichen Aussage über seinen bestimmten Inhalt mittelst eines weiteren Denkactes.

Schleiermacher lässt den Denkact erst auf die Gefühlsbestimmtheit folgen, Hegel die Gefühlsbestimmtheit den Denkact nur begleiten. In Wirklichkeit kann man das Eine wie das Andere sagen. Jede religiöse Anschauung kann schon ein unwillkürlicher Denkact heissen; sofern sie aber bei ihrem ursprünglichen Hervortreten in ungeschiedener Einheit mit einem religiösen Gefühlsmomente steht, wird sie zur Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstande immer erst dann, wenn diese ursprüngliche Einheit beider Momente wieder aufgelöst ist, oder wenn der Verstand über den Inhalt der Anschauung zu reflectiren beginnt. Sofern aber hinwiederum kein einzelnes religiöses Gefühl, von dessen Entstehung wir ein wirkliches Bewustsein haben, das schlechthin erste ist, setzt allerdings jedes bereits eine irgendwie geartete religiöse Vorstellung voraus. Hierzu

kommt, dass jedenfalls innerhalb der religiösen Gemeinschaft das religiöse Gefühlsleben des Einzelnen immer erst durch Darstellung fremder Religiosität angeregt wird. Jede religiöse Mittheilung ist aber zunächst Mittheilung religiöser Vorstellungen, und fremde Vorstellungen geben dem religiösen Bewustsein des Einzelnen seine ursprüngliche Form.

§. 44. Ein unmittelbares religiöses Moment ist aber jeder Denkact nur insofern, als er aus einer irgendwie empfundenen Nöthigung des frommen Selbstbewustseins hervorgegangen, sei es nun als Wissen um die göttliche Offenbarung im Ich, sei es als ein gegenständliches Erkennen der göttlichen Offenbarung für das Ich in dessen Welt, auf immer vollkommnere subjective Gewisheit des Ich von seinem Heile in der Lebensgemeinschaft mit Gott abzweckt.

Das Gottesbewustsein ist an sich selbst noch nichts Religiöses, sondern wird es erst, sofern das Ich durch das Gottesbewustsein sich zugleich in seinem Selbst- und Weltbewustsein bestimmt weiss; jede Denkthätigkeit ist also nur insofern religiös, als sie ein bestimmtes Moment des religiösen Verhältnisses selbst (§. 24) und zwar nicht im abstracten Wissensinteresse, sondern zum Zwecke der Befriedigung eines ganz concreten religiösen Bedürfnisses zum Ausdrucke bringt. Hierdurch bestimmt sich die eigenthümliche Beschaffenheit der religiösen Erkenntnis.

§. 45. Jede Erregung des religiösen Triebes setzt ferner bereits irgendwelche aus einer gegebenen Bestimmtheit des frommen Selbstbewustseins hervorbrechende Selbstbestimmung des Ich in seinem Verhältnisse zu Gott und mittelst desselben zu seiner Welt, also einen Willensact voraus, und erzeugt selbst wieder aus dem in ihm gesetzten bestimmten Inhalte des Selbstbewustseins heraus einen weiteren Willensact.

Was zu §. 43 über das Verhältnis der religiösen Gefühle zu den religiösen Vorstellungen gesagt wurde, ist ganz analog auch auf das Verhältnis jeder einzelnen Bethätigung des religiösen Triebes zu den religiösen Willensacten anzuwenden.

§. 46. Ein unmittelbares religiöses Moment ist aber jeder Willensact nur insofern, als er aus einer inneren Bestimmtheit des Selbstbewustseins durch das Gottesbewustsein hervorgegangen, sei es nun als unmittelbare Erhebung des Ich über die Welt zu Gott, sei es als Erfüllung eines objectiven Zweckes in der Welt um Gottes willen und in Gottes Kraft, auf Verwirklichung seiner eigenen geistigen Bestimmung in der Lebensgemeinschaft mit Gott abzweckt.

Hiernach ist das Verhältnis der religiösen Praxis zur concreten Sittlichkeit zu bemessen.

§. 47. Alles religiöse Denken und Thun bricht daher aus der Innerlichkeit des subjectiven Geisteslebens nothwendig hervor und geht in objective Gotteserkenntnis und Gottesverehrung über, kehrt aber ebenso nothwendig daraus wieder zurück ins unmittelbare Selbstbewustsein des in der Selbstbeziehung auf Gott seine geistige Bestimmung erfüllenden und darin seines Heiles gewissen Subjects.

Es ist also falsch, mit Schleiermacher zu behaupten, dass das fromme Selbstbewustsein das Denken und Handeln nur wie eine stille Musik begleitet, ohne in beides überzugehen und aus beiden wieder in sich selbst zurückzukehren.

2. Der dogmatische Religionsbegriff: Religion und Offenbarung.

Vgl. GRIMM, institutio §. 14. 15. 20—28. Hutterus redivivus §. 29—34. SCHWARZ, Wesen der Religion S. 1 ff. ROTHE, zur Dogmatik, zweiter Artikel. BIEDERMANN, Dogmatik, S. 35 ff. Supernatural Religion. 2. Bde., 6. Auflage, London 1875.

§. 48. Sofern für die dogmatische Betrachtung das Verhältnis, in welchem das menschliche Selbst- und Weltbewustsein zum Gottesbewustsein steht, auf einem objectiv realen Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen beruht, bestimmt sie das objective Wesen der Religion als die Wechselbeziehung des göttlichen und des menschlichen Geistes, wie dieselbe als thatsächlicher Gehalt im unmittelbaren Selbstbewustsein um unser Verhältnis zu Gott und in dem darin zugleich mitgesetzten Bewustsein um Gottes Verhältnis zu uns enthalten ist.

Die Definition der Religion als „der Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geiste“ stammt von Biedermann her. Nur ist was bei Biedermann unmittelbar aus einer Analyse der subjectiven Aussage des religiösen Bewustseins herausspringt — die objective Realität des religiösen Verhältnisses — für uns keine religionsphilosophische, sondern eine dogmatische Aussage (vgl. §. 3).

§. 49. Die objective Realität dieser Wechselbeziehung ist für den Frommen unmittelbar zugleich mit dem Acte

seiner religiösen Erhebung selbst als Thatsache seines frommen Selbstbewustseins gegeben, daher eines Beweises für ihn nicht weiter bedürftig, wogegen ein directer Beweis für sie überhaupt nicht, eine indirecte Begründung des Rechtes sie anzunehmen nur durch die positive Aufstellung und wissenschaftliche Durchführung einer umfassenden religiösen Weltanschauung geliefert werden kann.

Der religiöse Glaube trägt für den Gläubigen seine Legitimation in sich selbst. Er ist einfach durch sein Vorhandensein im Gemüthe der im Menschengeiste selbst geführte Thaterweis des göttlichen Geistes, seine unmittelbare Selbstbeurkundung im menschlichen Geistesleben. Die innerlich erfahrene Nöthigung zur religiösen Erhebung schliesst als solche für den, welcher diese Nöthigung in sich erfährt, die Realität eines objectiven Grundes derselben ein. Ist jener zunächst subjectiv-menschliche Geistesact wirklich vom Menschengeiste als ein ihm als solchem wesentlich eigner empfunden, so ist eben mit seinem thatsächlichen Vollzuge zugleich die Objectivität des göttlichen Geistes gesetzt, zunächst als transcendenter Grund unseres eignen Gottesbewustseins, weiter aber zugleich als die in dem natürlich menschlichen Geistesleben selbst sich bethätigende, dasselbe über seine endliche Natürlichkeit hinaushebende übernatürliche Geistesmacht. Insofern hat Schleiermacher von einem unmittelbaren Berührungspunkte des unendlichen und des endlichen Geistes gesprochen, von einem Punkte „wo beide Eins sind und wieder sich scheiden“, wo sich also der göttliche Geist dem Menschengeiste ebensowol in seiner Immanenz in ihm, als auch in seiner über dessen endliches Geistesleben hinausweisenden Transcendenz, eben als objectiver Grund, zu erkennen gibt. Nur ist dieser „Berührungspunkt“ nicht etwa wieder an einer besondern, man weiss nicht welcher, mystischen Stelle im Menschengeiste zu suchen, sondern er ist einfach das menschliche Geistesleben selbst, dessen Erhebung über seine endliche Natürlichkeit zu seinem unendlichen geistigen Grunde eben unmittelbar als solche die Realität des unendlichen göttlichen Geistes erweist.

Indessen ist bei dieser ganzen Exposition nicht zu vergessen, dass wir es hierbei keineswegs mit einer synthetischen Beweisführung von irgend welcher wissenschaftlichen Stringenz, sondern lediglich mit einer Analyse der dem frommen Bewustsein als solchem unmittelbar innewohnenden Logik zu thun haben. Mit dem Allen ist im Grunde gar nichts weiter gesagt als das ohnehin selbstverständliche, dass im religiösen Bewustsein und für dasselbe unmittelbar zugleich die Realität des religiösen Verhältnisses, also auch die Realität Gottes als objectiven Grundes

gesetzt sei. Der Versuch dagegen, aus dem Thatbestande unseres Geisteslebens die objective Realität des darin sich ankündigenden Göttlichen zu **beweisen**, ist nur eine andere Wendung des bekannten ontologischen Beweises. Nur verbirgt man sich den längst aufgedeckten Fehler desselben durch die Einrede, dass damit die objektive Realität des „Unendlichen“ ja zunächst nur im menschlichen Geistesleben und dann erst weiter über dasselbe hinaus aufgewiesen sei, wobei der elastische Ausdruck „das Unendliche“ zwischen zwei Bedeutungen schillert, nämlich der unseres allgemeinen geistigen Wesens und der eines in demselben sich beurkundenden transcendenten Grundes. Beruft man sich aber auf die unserem Denken innewohnende Nöthigung zur Annahme eines letzten geistigen Grundes unseres endlichen Geisteslebens, so tritt man von der ontologischen Beweisführung zur kosmologischen hinüber, deren wissenschaftliche Stringenz keine grössere ist*).

Natürlich ist, im Zusammenhange einer religiösen Weltanschauung, mit dem menschlichen Geistesleben überhaupt auch die demselben innewohnende Nöthigung zur religiösen Erhebung auf ihren letzten objectiven Grund in Gott zurückzuführen. Ja noch mehr — diese Weltanschauung wird auch das eigenthümlichste Phänomen des religiösen Bewustseins, die Gewisheit einer unmittelbaren Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste und für denselben, zu ihrem Rechte kommen lassen. Aber diese Gewisheit ist, wenn auch „unmittelbar“ — d. h. unmittelbar mit dem religiösen Bewustsein zugleich und als Moment desselben gesetzt — darum doch keineswegs „unvermittelt“. Und ihre subjectiv-psychologische Vermittelung muss die Wissenschaft aufzeigen, gesetzt auch, es bleibe ihr dabei ein unbegriffener Rest.

§. 50. Das unmittelbar mit der religiösen Erhebung gesetzte Wechselverhältnis des göttlichen und des menschlichen Geistes hat als eine Thatsache des frommen Selbstbewustseins seine Stätte zunächst nur innerhalb des menschlichen Geisteslebens, wenngleich die eigenthümliche Beschaffenheit dieser inneren Thatsache zugleich über das menschliche Geistesleben hinaus auf dessen objectiven göttlichen Grund verweist.

---

*) Dass der Act der religiösen Erhebung in Gemässheit der dem religiösen Bewustsein einwohnenden Logik erfolgt, beweist noch keineswegs, dass er auch „ein auf exact logischem Wege eruirbares metaphysisches Verhältnis“ des endlichen und des unendlichen Geistes sei (Biedermann). Denn das der Wissenschaft zugängliche „Metaphysische“ ist auch hier nur jene dem religiösen Bewustsein immanente Gesetzmässigkeit selbst, keineswegs aber die *vorausgesetzte* reale Wechselbeziehung des endlichen und des unendlichen Geistes.

Je bestimmter die religiöse Betrachtung darauf besteht, dass die objective Realität des religiösen Verhältnisses unmittelbar zugleich mit der religiösen Erhebung gesetzt sei, desto strenger ist sie auch bei dieser Aussage festzuhalten. Das religiöse Verhältnis ist also zunächst eine innere Thatsache des menschlichen Geisteslebens, welche nirgends anderwärts als innerhalb desselben Wirklichkeit hat; die Wechselbeziehung des menschlichen und des göttlichen Geistes geht nicht ausserhalb, sondern innerhalb unseres menschlichen Geisteslebens vor sich. Man darf also nach keiner äusseren Beziehung Gottes auf den Menschen noch hinter dem religiösen Verhältnisse selbst fragen wollen. Natürlich ist hiermit aber nicht etwa behauptet, dass Gott nur innerhalb des menschlichen Geisteslebens sich wirksam erweise. Vielmehr schliesst die Aussage seiner Immanenz im Menschengeiste als des unendlichen geistigen Grundes des endlichen Geistesleben seine Transcendenz unmittelbar in sich ein.

§. 51. Innerhalb des religiösen Verhältnisses unterscheiden sich für die dogmatische Betrachtung, als die beiden in einem und demselben geistigen Vorgange einander real gegenüberstehenden Factoren desselben, der göttliche Geist in seiner Selbstbeziehung auf den menschlichen Geist und der menschliche Geist in seiner Selbstbeziehung auf den göttlichen Geist.

§. 52. Das göttliche Moment im religiösen Verhältnisse oder die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschengeist ist die Offenbarung, das menschliche Moment oder die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott ist die Religion.

§. 53. Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe: beide haben nur mit einander Realität und bezeichnen ein und dasselbe Verhältnis innerhalb des menschlichen Geisteslebens nach seinen zwei verschiedenen Seiten hin: die Offenbarung als der objectiv-göttliche Grund, die Religion als die subjectiv-menschliche Folge innerhalb eines und desselben geistigen Vorgangs.

Nach dem Vorgange von Carl Schwarz hat namentlich Biedermann das Verhältnis von Offenbarung und Religion scharfsinnig entwickelt. Wenn letzterer Offenbarung und Glauben als die beiden Momente der Religion bezeichnet, diese selbst aber als die Einheit beider Momente betrachtet, der Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott, so begründet diese abweichende Terminologie keine sachliche Differenz, da die Hauptsache, um die es sich handelt, die Einheit des geistigen Vorgangs selbst, in welchem Gott sich auf den Menschen, der Mensch aber auf Gott bezieht, die Voraus-

setzung auch der gegenwärtigen Darstellung bildet. Die allerdings ungleich wichtigere Differenz, dass Biedermann die objective Realität der Offenbarung für eine auf ontologischem Wege erweisliche metaphysische Wahrheit nimmt, kommt hier nicht weiter in Betracht.

Der Offenbarungsglaube ist eins der fundamentalsten religiösen Phänomene. Wie jede geschichtliche Religion ihren Ursprung auf göttliche Offenbarung zurückführt, so kommt schon in den primitivsten Religionsformen der Glaube an einzelne göttliche Offenbarungsacte, Orakel, Prodigien u. s. w. vor. Die Vorstellung ist hier zunächst die einer übernatürlichen göttlichen Willenskundgebung an den Menschen, welche als ein besonderer für sich bestehender Vorgang von dem subjectiv-menschlichen Glauben an ihren göttlichen Ursprung unterschieden wird. Der kirchlich fixirte Begriff einer übernatürlichen „Belehrung“ oder einer „übernatürlichen Mittheilung übervernünftiger Wahrheiten“ ist nur die reflexionsmässige Fassung des speciell auf die Bibellehre und auf das aus dieser herausgezogene kirchliche Dogma angewandten allgemeinen Offenbarungsbegriffes, welche freilich in der älteren Dogmatik dahin führte, auch die von der übernatürlichen noch unterschiedene „natürliche“ Offenbarung als eine den ersten Menschen auf wunderbare Weise mitgetheilte, seitdem aber auf natürlichem Wege mittelst des lumen naturae inditum fortgepflanzte Belehrung über göttliche Dinge zu fassen. Die rationalistische Verstandeskritik hat zunächst diesen Begriff einer übernatürlichen Belehrung im Auge gehabt, wenn sie das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung untersuchte und die Mittheilung übervernünftiger Wahrheiten für unmöglich — weil das sog. „Uebervernünftige“ sich thatsächlich vielmehr als widervernünftig erweise —, die übernatürliche Mittheilung vernünftiger Wahrheiten aber für unerweislich erklärte, und schliesslich dazu fortschritt, das äussere Einlegen fertiger Verstandeserkenntnisse ins menschliche Bewustsein überhaupt als eine mit aller Psychologie streitende Monstrosität zu verwerfen (Strauss, Dogmatik I, 274 ff.). Demgegenüber sah sich die moderne Vermittelungstheologie genöthigt, um den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt zu retten, mit Beiseitestellung der „mechanischen“ Vorstellung einer übernatürlichen Belehrung, die Offenbarung vielmehr auf wunderbare Wirkungen Gottes einerseits in Natur und Geschichte, andrerseits im menschlichen Geistesleben, zum Zwecke der Kundmachung seines Heilswillens, zu beschränken. Jene wurden in den sogenannten „Heilsthatsachen“ gefunden, daher man die „Wunder“, in welchen die ältere Dogmatik nur die Beglaubigungen der übernatürlichen Offenbarung sah, unmittelbar in den Offenbarungsbegriff aufnahm; diese sollten zwar psychologisch vermittelt sein, auch die subjectiv-menschliche Geistesthätigkeit bei der Aneignung und Auffassung des gött-

lichen Heilswillens nicht ausschliessen; dennoch kam man auch so über ein äusserlich übernatürliches Einwirken Gottes auf das menschliche Bewustsein nicht hinaus (vgl. besonders die geistvollste Durchführung dieser Ansicht bei ROTHE, zur Dogmatik, zweiter Artikel). Zuzugestehn ist, dass dieser elastische Offenbarungsbegriff dem biblischen näher steht als der scharf zugespitzte der älteren Dogmatik. Nichtsdestoweniger erweist sich letzterer immer wieder als die streng logische Consequenz des erstern. Die moderne Orthodoxie will daher, scheinbar ohne dem Geiste der alten Dogmatik untreu zu werden, „Manifestation“ und „Inspiration“, oder Verursachung wunderbarer Thatsachen und übernatürliche Belehrung als die beiden Seiten der Offenbarung unterscheiden. Dennoch liegt der altorthodoxen Lehre die völlig richtige Einsicht zu Grunde, dass die Offenbarung im strengen Sinne ein lediglich innerhalb des menschlichen Geisteslebens sich vollziehender Vorgang sei. Wenn nun aber allen bisherigen Fassungen die psychologisch unvollziehbare Vorstellung von einer äusserlich übernatürlichen, von Aussen her auf den Menschengeist ausgeübten göttlichen Einwirkung gemein ist, so begreift sich die Meinung, den Offenbarungsbegriff überhaupt aufzugeben, oder doch nur noch im uneigentlichen Sinne beizubehalten. Letzteres ist nicht blos bei Schleiermacher der Fall, sondern auch bei der neuerdings vielverbreiteten (im Grunde rationalistischen) Ansicht, nach welcher die Offenbarung als „göttliche Erziehung des Menschengeschlechts“ (Lessing) nur den letzten transcendenten Grund der religiösen Anlage der Menschheit und deren natürlicher Entwickelung bezeichnen soll, ganz in demselben Sinne, in welchem überhaupt von einer transcendenten Causalität des menschlichen Geisteslebens und seiner Geschichte die Rede ist. Damit wird aber gerade der specifisch religiöse Gehalt des Offenbarungsbegriffes völlig verflüchtigt. Derselbe liegt darin, dass Gott selbst als Subject und Object eines geistigen Actes im Menschengeiste erscheint, nicht blos als transcendenter Grund alles geistigen Daseins überhaupt. Offenbarung heisst ein ganz bestimmter geistiger Vorgang im Menschen, als dessen wirkendes Subject Gott unmittelbar selbst im Menschengeiste und für den Menschengeist sich bethätigt, und in welchem er sich selbst in seinem Verhältnisse zum Menschen (seinen Heilswillen oder eine bestimmte Seite desselben) dem menschlichen Bewustsein beurkundet. Ein solcher Vorgang ist überhaupt nirgends ausser im religiösen Verhältnisse denkbar, für dieses aber ist er gradezu constitutiv. Man kann die Eigenthümlichkeit des religiösen Verhältnisses überhaupt nicht verstehn, ohne dabei das Grundphänomen des religiösen Bewustseins — mag man es nun für objective Wahrheit oder für subjective Selbsttäuschung halten —, die Wechselbeziehung des göttlichen und des menschlichen Geistes im menschlichen Geistesleben, ins

Auge zu fassen. In diesem Verhältnisse stehn sich nach der Selbstaussage des frommen Bewustseins der göttliche und der menschliche Geist als die beiden wirkenden Factoren real gegenüber: beide **sind** nicht blos auf einander bezogen, etwa das „Unendliche" als ungeistiger Grund, oder das endliche Ich als passives Organ, sondern sie beziehen sich selbst in geistiger Activität aufeinander, Gott selbst bethätigt sich selbst im menschlichen Geiste und für denselben und der Mensch selbst bethätigt umgekehrt in seiner Selbstbeziehung auf Gott sich selbst als geistiges Wesen. Es sind auch nicht etwa blos die beiden verschiedenen Momente des subjectiv-menschlichen Geisteslebens, das allgemeine geistige Wesen des Menschen und seine empirische, endlich-natürliche Bestimmtheit als die beiden Factoren des religiösen Verhältnisses gemeint, sondern in der Selbstbeziehung auf Gott, seinen unendlichen geistigen Lebensgrund, bethätigt der Mensch grade in seiner empirischen Bestimmtheit sein allgemeines geistiges Wesen, indem er sich über jene hinaus zu Gott erhebt; Gott und Mensch aber bleiben, unbeschadet ihrer Wechselbeziehung auf einander innerhalb des menschlichen Geisteslebens, schlechthin unterschieden. Aber freilich auch umgekehrt: unbeschadet des schlechthinigen Unterschiedes der beiden einander real gegenüberstehenden Factoren des religiösen Verhältnisses ist die Stätte dieses Verhältnisses nirgends anderswo als innerhalb des menschlichen Geisteslebens zu suchen. Ja noch mehr: auch der geistige Vorgang selbst, dessen objective Seite eine göttliche Selbstbethätigung im Menschengeiste, dessen subjective Seite eine menschliche Thätigkeit ist, muss streng in seiner untrennbaren Einheitlichkeit anerkannt werden. Erst die populäre Vorstellung reisst die beiden Momente dieses Vorgangs, das göttliche und das menschliche, in zwei verschiedene, selbständig für sich bestehende Vorgänge aus einander und kommt nun in Folge dessen dazu, jene äussere Uebernatürlichkeit der Offenbarung behaupten zu müssen, welche von der Kritik mit Recht als eine psychologische Unmöglichkeit aufgelöst wird. Es lässt sich freilich leicht zeigen, dass der geschichtliche Weg, auf welchem überall eine auf Offenbarung zurückgeführte, und darum nun sofort auch selbst als „unmittelbar offenbart" betrachtete Lehre an die Einzelnen herankommt, diese Vorstellung fast unwillkürlich erzeugt; darum bleibt aber doch die Kritik ihr gegenüber nicht minder im Rechte. Das Problem aber, welches die strenge Fassung der religiösen Bewustseinsaussage uns aufgibt: ein göttlicher Geistesact und ein menschlicher Geistesact, beide real unterschieden und doch beide in Einem und demselben geistigen Vorgange im menschlichen Geistesleben untrennbar vereinigt, dies ist das Grundproblem des religiösen Vorgangs überhaupt oder das **religiöse Mysterium**. Wer die Möglichkeit davon leugnet, dem bleibt nichts übrig, als mit der Offen-

barung auch alle Religion überhaupt für eine Illusion zu erklären. Umgekehrt, wem das religiöse Verhältnis eine objective Realität ist, der muss mit der Religion überhaupt auch die Offenbarung in dem oben scharf definirten Sinne als eine Erfahrungsthatsache des religiösen Bewustseins gelten lassen. Für den Verstand drängt sich hier nun die Alternative auf: Entweder der religiöse Vorgang vollzieht sich wirklich innerhalb des menschlichen Geisteslebens, ist also ganz und gar auf psychologischem Wege zu erklären. Dann bleibt für das religiöse Mysterium überhaupt kein Platz: der innermenschliche Vorgang vollzieht sich lediglich als ein stetig zusammenhängender Verlauf endlicher Ursachen und Wirkungen, und schliesst eben damit jede reale Wechselbeziehung von Gott und Mensch folgerichtig aus. Die psychologische und geschichtliche Erklärung des Offenbarungsglaubens ist dann zugleich die Auflösung der Religion. Oder aber: die Wechselbeziehung von Gott und Mensch, also auch von Offenbarung und Religion, ist eine Realität. Dann erscheint die Forderung, die Religion ganz und voll als ein Phänomen des menschlichen Geisteslebens zu fassen, als unberechtigt, und die Offenbarung ist vielmehr ein äusseres Einwirken des göttlichen Geistes auf den Menschengeist. Die Lösung dieser Antinomie ist bei der Uebersetzung der religiösen Erfahrungsthatsachen in Verstandesbegriffe überhaupt nur annäherungsweise erreichbar. Diese Begriffe müssen stets incongruent bleiben, weil der Verstand immer nur mit endlichen Grössen zu rechnen vermag, hier aber in dem endlichen Geistesleben des Menschen die Wechselbeziehung eines unendlichen und eines endlichen Factors behauptet wird. Eben diese Wechselbeziehung bleibt aber für den Verstand ein Mysterium. Dagegen liegt für die dogmatische Betrachtung die Lösung des Problems darin, dass die menschliche Thätigkeit im religiösen Verhältnisse nicht blos ein Innewerden oder Wahrnehmen der göttlichen Thätigkeit, sondern ein in Thätigkeit Gesetztwerden des Menschengeistes durch den in ihm wirkenden göttlichen Geist ist. Die Religionsphilosophie aber hat sich ein Doppeltes gegenwärtig zu halten: einmal, dass der geschlossene Zusammenhang endlicher Ursachen und Wirkungen innerhalb der Erscheinungswelt das Räthsel des Daseins überhaupt noch nicht löst, sondern auf ein in jenem gesetzmässigen Zusammenhange sich beurkundendes unendliches Sein zurückweist; und sodann, dass die Selbstbeurkundung jenes Unendlichen innerhalb des menschlichen Geisteslebens selbst nur als eine geistige — Geist in Geist — sich vollziehen könne, also speciell in dem Acte der religiösen Erhebung nur als reale Wechselbeziehung des unendlichen und des endlichen Geistes.

Aus dem Gesagten ergibt sich wol, inwiefern Offenbarung und Religion nur als Wechselbegriffe aufgefasst werden können,

die immer nur mit einander Realität haben. Die Religion ist der Erkenntnisgrund der Offenbarung, die Offenbarung der Realgrund der Religion; die eine reicht genau so weit als die andere. Hiermit sind die dogmatischen Bestimmungen über den Offenbarungsbegriff noch keineswegs erschöpft; aber es ist die Grundlage für alles Weitere gesichert.

§. 54. Als das göttliche Moment desselben innerhalb des menschlichen Geisteslebens sich vollziehenden Vorgangs, dessen menschliches Moment die Religion ist, hat die Offenbarung denselben geistigen Inhalt wie die Religion, deren logische Voraussetzung sie für die dogmatische Betrachtung bildet, und ist immer auch nur in demselben Maasse wirklich für den Menschen vorhanden, als sie von dessen subjectivem Bewustsein nach Maassgabe der jeweilig vorhandenen psychologischen Bedingungen angeeignet, d. h. für den Menschengeist wirklich offenbar ist.

Reicht die Offenbarung genau so weit wie die Religion, so ruht auch alles, was als wirklich religiöser Inhalt irgendwie im frommen Bewustsein lebendig ist, auf göttlicher Offenbarung. Alle wirklichen Religionen dürfen sich daher mit Recht auf göttliche Offenbarung berufen. Aber wohlgemerkt: nicht alles, was als Vorstellung und Lehre zur Religion gerechnet und darum von irgend welcher Gemeinschaft auf göttliche Offenbarung zurückgeführt wird, gehört darum wirklich zum religiösen Gehalt, sondern immer nur das, was auf wirklicher religiöser Erfahrung beruht, was also auch wirklich als innere geistige Thatsache im menschlichen Bewustsein von Neuem erzeugt werden kann. Grade auf religiösem Gebiete liegt aber aus leicht nachweisbaren psychologischen Gründen die Verwechselung jenes religiösen Erfahrungsgehaltes mit der theoretischen Vorstellungsform nahe, in welcher derselbe ursprünglich aufgefasst und mitgetheilt ist, daher man nur zu gern die Probe, welche jener für die eigne religiöse Erfahrung besteht, als Garantie hinnimmt für den Offenbarungscharakter von dieser. Dies ist nun so lange ganz ohne Schaden, als das eigne Denken sich unwillkürlich in denselben Vorstellungsformen bewegt. Sobald es dagegen über dieselben hinauswächst, erhebt sich nothwendig die Verstandeskritik, die zunächst noch ganz von der überkommenen Voraussetzung aus, religiösen Gehalt und dogmatische Vorstellungsform für ein untrennbares Ganzes nimmt und mit dem Offenbarungscharakter von dieser auch den von jenem bestreitet. Die Berufung auf den „übervernünftigen“ Charakter der überlieferten Wahrheiten oder auf das dogmatische Mysterium fruchtet hiergegen nichts. Was höchstens wie eine unverstandene Chiffreschrift weiter tradirt wird, das kann vom Menschengeiste auch nicht wahrhaft auf geistige Weise angeeignet werden, es ist ihm also auch nicht

wirklich offenbar. In dieser Beziehung behält die rationalistische Kritik nothwendig Recht. Nur folgt daraus noch gar nichts gegen den Offenbarungscharakter der religiösen Erfahrungen, deren menschliche Einkleidung in unzureichende und widerspruchsvolle Vorstellungsformen, sobald dieselben als theoretische Wahrheiten gelten wollen, das von der Kritik mit Recht in Anspruch genommene dogmatische Mysterium erzeugt hat. Dagegen bleibt allerdings überall, wo wir den religiösen Erfahrungsgehalt in unsere Verstandesbegriffe übersetzen, ein darüber hinausliegendes Unbegriffenes zurück, mit einem Worte ein religiöses Mysterium*). Vgl. meine Streitschriften S. 118 f. Aber wie die religiösen Vorstellungsformen, so haben auch die religiösen Erfahrungen selbst ihre Geschichte. Wo die subjectiven Bedingungen für ein bestimmtes religiöses Erfahrungsgebiet zeitweilig noch fehlen, da kann es ebenfalls vom Menschengeiste nicht wahrhaft angeeignet werden. Die betreffenden religiösen Thatsachen sind ihm also noch nicht offenbar, beruhen also für ihn noch nicht auf göttlicher Offenbarung. Und insofern lässt sich allerdings sagen, dass die natürliche Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewustseins in der Menschheit und die Geschichte der göttlichen Offenbarung in dieser Entwickelungsgeschichte nur die beiden Seiten desselben Vorgangs sind. Nur ein ganz mechanischer Offenbarungsbegriff verträgt sich mit der Annahme übernatürlicher göttlicher Mittheilungen, für welche es den Empfängern an der zu ihrer Aneignung erforderlichen geistigen Reife gebricht.

§. 55. Sofern die religiöse Vorstellung den religiösen Anschauungskreis einer bestimmten Gemeinschaft auf göttliche Offenbarung zurückführt, ist der Offenbarungscharakter desselben nur denjenigen unmittelbar gewis, in deren religiösem Bewustsein er neu und ursprünglich erzeugt ist; werden dagegen die auf Offenbarung beruhenden religiösen Anschauungen geschichtlich weitergepflanzt, so ist die als auf göttliche Autorität hin überlieferte Lehre zunächst nur eine subjectiv-menschlich vermittelte Aneignung und Auffassung der göttlichen Offenbarung und den Gliedern der

*) Unter dem religiösen Mysterium ist hier immer der religiöse Vorgang selbst, wie er §. 53 beschrieben ist, verstanden, eben als Wechselbeziehung des unendlichen und des endlichen Geistes im menschlichen Geistesleben. Und zwar nicht blos in dem Sinne, dass er die Form unseres Wissens transcendirt, oder in unsere Verstandesbegriffe immer nur annäherungsweise gefasst werden kann, sondern allerdings zugleich in dem Sinne, dass das Object unseres Wissens theilweise ein Unbegriffenes bleibt, sofern die letzte Ursache unserer Erscheinungswelt überhaupt und unseres Geisteslebens insbesondere für eine exact-wissenschaftliche Erkenntnis unzugänglich bleibt, und immer nur von der idealen Anschauung in Bildern und Gleichnissen bezeichnet werden kann. Aber freilich hat keineswegs die Religion allein ihre Mysterien.

betreffenden Gemeinschaft nur insoweit göttlich gewis, als der dieser Lehre zu Grunde liegende eigenthümliche geistige Vorgang sich in ihrem eignen Selbstbewustsein von Neuem wiederholt.

Gegen alles bisher Entwickelte liegt nun freilich eine den herkömmlichen dogmatischen Vorstellungen entnommene Einwendung nahe. Man wird die Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs auf jeden religiösen Vorgang überhaupt viel zu weit finden, da unter Offenbarung ein geschichtlich gegebenes Ganzes verstanden werde, das ein für allemal dem religiösen Bewustsein der Glieder einer bestimmten Gemeinschaft zu Grunde liege, an diese also allerdings von Aussen herankomme. In diesem historischen Sinne erklärt auch SCHLEIERMACHER die Offenbarung als die „Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Thatsache.“ (Christl. Glaube §. 10 Zusatz). Hiernach würde das wesentliche Merkmal der Offenbarung die Neuheit und Ursprünglichkeit einer religiösen Anschauung sein, sofern dieselbe auf göttliche Mittheilung zurückgeführt wird. (Aehnlich auch WEISSE, philosoph. Dogmatik I. §. 107). Unzweifelhaft kommt nun innerhalb der religiösen Gemeinschaft die Kunde von einer göttlichen Offenbarung zunächst von Aussen her an den Einzelnen heran. Das überlieferte Ganze von religiösen Anschauungen, welches eine geschichtliche Religion charakterisirt, wird auf Offenbarung zurückgeführt und demgemäss dem Einzelnen zugemuthet, dasselbe als göttliche Autorität anzuerkennen. Wie daher jede religiöse Gemeinschaft die ihrem geschichtlichen Leben zu Grunde liegenden religiösen Grundthatsachen und Grundanschauungen als göttliche Offenbarung betrachtet, so kann sie auch weiter nicht umhin, in dieser Offenbarung die Norm zu sehn, durch welche nach göttlicher Ordnung der Umlauf ihres religiösen Lebens geregelt, die stete Wiedererzeugung desselben gesichert und diese Wiedererzeugung in allen ihren einzelnen Gliedern vor subjectiver Trübung geschützt werden soll. Unstreitig beruht nun hierin die praktisch-religiöse Bedeutung der Offenbarung für eine bestimmte Gemeinschaft, welche auch von dem Dogmatiker an ihrem Orte zu würdigen ist; also speciell für die christliche Religion da, wo die Offenbarung des religiösen Grundverhältnisses des Christenthums in Christi Person und Werk und die durch diese Offenbarung vermittelte Gründung der christlichen Kirche zur Sprache kommen wird.

Allein mit dieser an ihrem Orte ganz unerlässlichen Zweckbeziehung der göttlichen Offenbarung auf eine bestimmte geschichtliche Gemeinschaft ist doch das Wesen der Offenbarung selbst als eines geistigen Vorganges im Menschengemüthe noch nicht ins Klare gesetzt. Und ebensowenig ist hiermit die psychologische Frage berührt, wie das Bewustsein um die gött-

liche Offenbarung ursprünglich in einem Menschengemüthe entsteht und welche Aussagen über die Offenbarung in jenem Bewustsein enthalten seien. Das §. 51—54 Entwickelte gilt nun jedenfalls zunächst von den ersten Offenbarungsempfängern, von den Religionsstiftern und Propheten. Wird nun aber die Kunde von dieser ursprünglichen Offenbarung weitergepflanzt, so verhält sich darum noch nicht die Offenbarung als eine abgeschlossene Thatsache für sich zur Religion als einer zweiten, auf jene erste zeitlich folgenden Thatsache. Geschichtlich mittheilbar ist vielmehr immer nur die Religion, die subjectiv-menschlich angeeignete und aufgefasste Offenbarung. Will man also den Offenbarungsgehalt einer geschichtlichen Religion entwickeln, so sieht man sich zunächst an die mitgetheilten Aussagen des religiösen Bewustseins gewiesen. Die Gewisheit aber, dass diese Aussagen auf göttlicher Offenbarung ruhn, kann auch in den Gliedern einer geschichtlichen Gemeinschaft niemals nur auf äussere Autorität hin entstehn, welche immer nur eine fides humana gibt, also höchstens ein vorläufiges Vertrauen und weiter die Willigkeit erweckt, es mit dem in dieser Religion als auf göttliche Offenbarung hin eröffneten Heilswege selbst zu versuchen. Erst wenn der dieser Religion eigenthümliche Erfahrungsgehalt sich auch im eignen Innern des Einzelnen durch einen neuen und ursprünglichen Geistesact wieder erzeugt, wird er ihres Offenbarungscharakters unmittelbar persönlich gewis. Dieser Act aber ist nach Inhalt und Form eben selbst ein göttlicher Offenbarungsact in der Seele des Frommen. Die Dogmatik bezeichnet denselben als testimonium Spiritus Sancti internum, die durch dieses Zeugnis gewirkte Gewisheit als fides divina. Es leuchtet aber ein, dass dieses innere Geisteszeugnis, welches allein göttliche Gewisheit gibt, seinem Wesen nach gar nichts anderes ist, als die Wiederholung des ursprünglichen Offenbarungsactes in der einzelnen Seele. Der Offenbarungsbegriff ist also ausdrücklich auch auf dieses zu erstrecken.

§. 56. Obwol die Offenbarung unmittelbar und zunächst eine innere Thatsache im Menschengeiste und erst mittelbar zugleich eine äussere Thatsache für den Menschen in seiner Welt ist, so kommt doch das Bewustsein um sie nur in der Wechselwirkung des Menschen mit seiner Welt in dem Maasse zu Stande, in welchem derselbe zugleich der äusseren Selbstbethätigung Gottes für das Ich in Natur und Geschichte bewust wird.

Was man im Unterschiede von der innern Offenbarung die äussere (in Natur und Geschichte) zu nennen pflegt, d. h. die Kundgebung Gottes für den Menschen im äussern Dasein, wird

als göttliche Offenbarung doch immer erst auf Grund einer innerlichen Nöthigung des Menschengeistes aufgefasst, in solchen äussern Vorgängen eine göttliche Kundgebung zu erkennen. Also nur weil Gott dem Frommen innerlich sich beurkundet, kann überhaupt von einer äusseren Selbstbethätigung Gottes für das fromme Bewustsein die Rede sein; jener innere Vorgang im Menschengemüthe ist es, der den äussern Vorgang als eine Offenbarung interpretirt. Andererseits erwacht das Offenbarungsbewustsein ebenso wie das religiöse überhaupt immer erst durch Sollicitation von Aussen her, in der Wechselbeziehung des Menschen mit der äusseren Welt. Aeussere Vorgänge sind es daher zunächst, welche der inneren Gottesoffenbarung als Medien dienen, ohne welche also umgekehrt wieder die innere Bethätigung Gottes im Menschengeiste nicht als solche empfunden werden könnte. Ist darnach einmal der Offenbarungsglaube lebendig, so können dann auch innere Vorgänge des menschlichen Geisteslebens, die an sich nicht unmittelbar religiöser Art sind, z. B. die Gewissensphänomene, als Medien dienen, das Offenbarungsbewustsein zu erwecken.

§. 57. Als Selbstbethätigung der wirksamen Gegenwart Gottes für den Menschen in seiner Welt, welche das fromme Abhängigkeitsgefühl des Menschen erregt, ist die Offenbarung **Manifestation**; als innerlich bestimmende Selbstbeurkundung Gottes im menschlichen Geistesleben, durch welche die religiöse Activität des Menschen erregt wird, ist sie **Inspiration**.

Die Unterscheidung von Manifestation und Inspiration (oder Revelation) als der beiden integrirenden Bestandtheile des Offenbarungsbegriffs ist neuerdings besonders durch Rothe empfohlen und im supranaturalistischen Interesse verwerthet worden. Indessen behält sie auch abgesehn von der ihr gegebenen supranaturalistischen Wendung ihr gutes Recht im dogmatischen System. Die beiden Seiten der Offenbarung entsprechen nämlich genau den beiden Seiten der subjectiven Religion, der Frömmigkeit und dem Glauben, in dem früher bestimmten Sinne beider Worte.

§. 58. Als göttliche **Manifestation** erscheint dem frommen Bewustsein jeder Vorgang in Natur und Geschichte, durch welchen das religiöse Abhängigkeitsgefühl vorzugsweise erregt wird, daher sie auf dem Standpunkte der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Hineinwirken Gottes in den natürlichen Causalzusammenhang zur Verwirklichung eines bestimmten göttlichen Zweckes aufgefasst, von der hinzutretenden dogmatischen Reflexion aber zum Begriffe des **absoluten Wunders**,

d. h. eines nicht durch natürliche Ursachen, sondern ausserhalb des natürlichen Causalzusammenhangs und im Widerspruche mit diesem unmittelbar durch Gott selbst nach Art einer endlichen Einzelursache gewirkten einzelnen Ereignisses gesteigert wird.

§. 59. In demselben Maasse, als der natürliche Zusammenhang der besonderen als göttliche Manifestationen angeschauten Vorgänge erkannt wird, ändert auch der Glaube an göttliche Manifestationen überhaupt seine Gestalt und verfällt, wo er in der ursprünglichen Form festgehalten werden will, der Verstandeskritik, ohne dass jedoch das fromme Bewustsein aufhörte, in bestimmten äusseren Vorgängen, welche vorzugsweise die teleologische Betrachtung anregen, die unmittelbar wirksame Gegenwart Gottes anzuschaun.

§. 60. Die psychologische Betrachtung kann in der göttlichen Manifestation nur eine Thatsache subjectiver Erkenntnis sehn, hat es also nicht mit der äusseren als Manifestation angeschauten Thatsache als solcher, sondern immer nur mit ihrer religiösen Bedeutung für das fromme Subject oder mit ihrer subjectiv-menschlichen Auffassung als einer Bethätigung specieller göttlicher Providenz zu thun, und führt diese Vorstellung auf eine innere Nöthigung des frommen Abhängigkeitsgefühles zurück.

§. 61. Hierdurch bestimmt sich der dogmatische Begriff der Manifestation zu dem des r e l i g i ö s e n Wunders, d. h. einer Erregung des frommen Abhängigkeitsgefühls durch den als transcendenter Grund über den ganzen endlichen Causalzusammenhang hinausliegenden, innerhalb desselben aber durch das Medium äusserer Vorgänge in Natur und Geschichte auf räumlich zeitliche Weise dem religiösen Bewustsein seine zwecksetzende Wirksamkeit gegenwärtig beurkundenden Gott.

Vgl. Grimm, institutio §. 32—39. Hutt. rediv. §. 69.

Der dogmatische Begriff des Wunders im strengen Sinne (miraculum absolutum, rigorosum) als eines unmittelbar von Gott selbst praeter und contra naturae cursum gewirkten Ereignisses, durch welches der Naturzusammenhang durchkreuzt, aufgehoben oder suspendirt wird, ist bereits von den Scholastikern aufgestellt und von der protest. Dogmatik nur einfach herübergenommen. Während aber die ältere Dogmatik das Wunder unter den Beweisen für die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung behandelte, ohne ihm irgend welche hervorragendere Bedeutung beizumessen, hat zuerst der ältere Supranaturalismus begonnen,

die Wunderfrage als ein Hauptstück der Apologetik zu betrachten, und der moderne Supranaturalismus ist dazu fortgeschritten, die Anerkennung gewisser „übernatürlicher Thatsachen" oder auch eines ganzen übernatürlichen „Geschichtsverlaufs" gradezu zum unterscheidenden Merkmale christlicher „Gläubigkeit" zu erheben. So auffällig dieses gesteigerte Gewichtlegen auf das Wunder auch zunächst erscheint, so ist es psychologisch doch vollkommen erklärlich. Auf dem Standpunkte des älteren Protestantismus verstand sich ebenso wie für die ganze antike Weltanschauung die Möglichkeit des Wunders einfach von selbst; man konnte darum den vergleichungsweise untergeordneten religiösen Werth der „äusserlichen", „geringen, fast kindischen" Wunder gegenüber den „rechten hohen Wundern", „so Christus ohne Unterlass in der Christenheit wirkt" (Luther), ganz unbefangen hervorheben. Die Apologetik des 18. Jahrhunderts musste dagegen schon die Möglichkeit der Wunder mühsam vertheidigen, und im Zusammenhange der modernen Weltanschauung steht das absolute oder sogenannte „eigentliche Wunder" vollends ganz isolirt. Nun ist aber der Wunderglaube für die unmittelbare religiöse Vorstellung gradezu constitutiv. Je weniger man sich nun heut zu Tage dem Einflusse des modernen Bewustseins, welches überall im endlichen Dasein und Geschehen einen strengen Causalzusammenhang sucht, zu entschlagen vermag, desto mehr engt einerseits der Bereich, in welchem man das Wunder gelten lässt, sich ein, desto entschiedener legt sich aber auch andererseits in die grundsätzliche Anerkennung des „Uebernatürlichen" (das Wort im landläufigen Sinne genommen) wenigstens auf dem noch übrig gebliebenen eng umgränzten Gebiet ein unmittelbares religiöses Interesse hinein, bis man schliesslich nach Preisgebung von so und so viel einzelnen Wundergeschichten sich ängstlich an einige wenige „wunderbare Heilsthatsachen" anklammert, mit deren Realität das Christenthum stehe und falle. Dieselben haben aber in einer völlig veränderten Umgebung eine wesentlich andre Bedeutung erhalten, als sie früher besassen. Umgekehrt regt sich in demselben Maasse, als die wissenschaftliche Weltbetrachtung erstarkt, das Streben, den Wunderbegriff selbst in thesi wenigstens abzuschwächen, das Uebernatürliche in irgend welchem Sinne also doch wieder als etwas Natürliches, wenn auch als ein „Natürliches höherer Ordnung" zu begreifen, immer freilich unter dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vorbehalte, dass diese Kategorie grade auf die biblischen „Heilsthatsachen" zutreffe. Es liegt aber auf der Hand, dass hierdurch nicht nur der Boden der ursprünglichen Vorstellung immer völliger durchlöchert, sondern auch ihr religiöser Gehalt in einem der Frömmigkeit als solcher fremden Interesse immer mehr ausgeleert wird.

Die Lösung des Conflictes kann nun für die Dogmatik

nicht darin liegen, dass sie sich einfach auf die Seite des Verstandesinteresses stellt und die religiöse Betrachtung, als mit jenem in unversöhnlichem Zwiespalte, aufgibt. Vielmehr muss das religiöse Interesse ganz und voll zur Geltung kommen, zugleich aber sorgfältig von Allem unterschieden werden, was nur der wenn auch noch so unwillkürlichen Vorstellung von dem Thatbestande der religiösen Erfahrung angehört. Die Frage nach der objectiven Möglichkeit des absoluten Wunders bleibt, als hierher nicht gehörig, einer anderen Stelle vorbehalten. Hier kommt das Wunder zunächst nur als eine Thatsache subjectiver Erkenntnis in Betracht, d. h. es handelt sich nicht um die äussere als Wunder angeschaute Thatsache als solche, sondern um die Art und Weise, wie sie das fromme Abhängigkeitsgefühl erregt. Das Wunder ist seiner religiösen Bedeutung nach für den Frommen ein Erweis specieller göttlicher Providenz, eine Bethätigung des zwecksetzenden und heilsbegründenden Willens Gottes für den Menschen in seiner Welt. Dies ist für die biblische Anschauung das entscheidende Merkmal der göttlichen Wunder im Unterschiede von den dämonischen. Der Wunderglaube überhaupt ist der Bibel mit dem ganzen Alterthume gemein; er begründet für das biblische Gebiet nichts Eigenthümliches. Aber der specifisch religiöse Gesichtspunkt, unter welchen wir hier die göttlichen Wunder gestellt finden, ist der einer speciellen göttlichen Führung des alten Bundesvolks und der neuen Bundesgemeinde und einer speciellen göttlichen Legitimation der persönlichen Träger und Mittler des göttlichen Bundeswillens. Analoge Vorstellungen von wunderbaren göttlichen Führungen und Beglaubigungen kennen auch andre Religionen. Von unmittelbar religiöser Bedeutung ist hier aber überall nicht der wirkliche oder vermeintliche Widerspruch, in welchem ein solcher äusserer Vorgang mit dem geordneten Naturverlauf steht, sondern lediglich die Vergegenwärtigung des zwecksetzenden göttlichen Willens durch ihn für das fromme Abhängigkeitsgefühl. Die Nöthigung, bestimmte Thatsachen als Wunder anzuschaun, liegt also nicht unmittelbar in diesen als solchen, sondern im eigenen Innern des Menschen. Sie fällt zusammen mit der Erregung des religiösen Abhängigkeitsgefühls, für welche die äussere wunderbare Thatsache nur das Medium bildet. Selbstverständlich regt nur das Aussergewöhnliche, Geheimnisvolle und Unerwartete unmittelbar zur religiösen Betrachtung an: aber dass jenes nun ohne natürliche Ursachen oder gar wider ihr gesetzmässiges Wirken verursacht sei, ist keine unmittelbar religiöse Aussage, sondern eine wenn auch sehr naheliegende und unwillkürliche Reflexion, in welche erst die weitere Reflexion, dass der Glaube an Gottes lebendige Allmacht ein solches absolut übernatürliches Geschehen nothwendig fordere, etwas, das einem wirklich religiösen Interesse ähnlich sieht, hineinträgt. Weil aber nicht jene

bestimmte Vorstellung vom Wunder das eigentlich Religiöse an ihm ist, so kann der Wunderglaube auch seine Form ändern, wenn die allgemeine Weltanschauung eine andre wird, ohne dass darum jedoch der religiöse Wunderbegriff für die Frömmigkeit jemals entbehrlich würde. In dem Maasse, als Inhalt und Umfang dessen, was den Eindruck einer unmittelbaren göttlichen Manifestation erweckt, ein anderer wird, hört Vieles auf, als ein Wunder zu gelten, während sich der Wunderglaube dafür an Anderes anschliesst. Den alten Griechen war die ganze Natur voll göttlicher Wunder, dem alten Bundesvolk nur seine eigene Geschichte, dem Katholicismus die gesammte Geschichte der christlichen Kirche, dem orthodoxen Protestantismus nur das speciell biblische Gebiet. Der Rationalist kennt nur noch ein einziges Wunder: das Dasein der Welt und ihren geordneten Verlauf überhaupt. Aber nicht die Ordnungen Gottes und ihre strenge Gesetzmässigkeit an und für sich, sondern die göttlichen Zwecke und ihre Verwirklichung innerhalb und vermittelst der gesetzmässigen Ordnungen regen auch im modernen Menschen unmittelbar die religiöse Betrachtung an. Wo die Frömmigkeit das Walten eines zwecksetzenden Willens im Natur- und Geschichtsverlauf ahnend verehrt, da ist die Stätte des religiösen Wunderglaubens, der nicht erst der Erregung durch absonderliche, den Verstand zum Widerspruch reizende Mirakel bedarf, aber allerdings unabtrennbar ist von einer teleologischen Weltbetrachtung.

§. 62. Als **Inspiration** erscheint dem frommen Bewustsein jeder Vorgang im subjectiven Geistesleben des Menschen, durch welchen die religiöse Activität auf neue und ursprüngliche Weise erregt wird, daher sie auf dem Standpunkte der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den natürlichen Bewustseinsinhalt des Menschengeistes aufgefasst, von der hinzutretenden dogmatischen Reflexion aber zum Begriffe einer äusserlich übernatürlichen Eingebung besonderer, sei es übernünftiger, sei es vernünftiger Erkenntnisse fixirt wird.

§. 63. In demselben Maasse als der Mensch zum Bewustsein seines geistigen Wesens heranreift, ändern auch die als Inspirationen aufgefassten Vorgänge im menschlichen Geistesleben ihre Form, ohne dass jedoch die Frömmigkeit aufhörte, einen bestimmten religiösen Bewustseinsgehalt auf die unmittelbar gegenwärtige Wirksamkeit Gottes im Menschengeiste zurückzuführen.

§. 64. Die psychologische Betrachtung kann in der In-

spiration zunächst ebenfalls nur eine Thatsache subjectiver Erkenntnis sehn, hat es also nicht mit dem auf übernatürliche Eingebung zurückgeführten Bewustseinsinhalte als solchem, sondern immer nur mit seiner religiösen Bedeutung für das Subject oder mit seiner subjectiv-menschlichen Auffassung als einer Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste zu thun, und führt diesen Vorgang auf einen inneren Act gläubiger Erhebung des Frommen über die endlich-natürliche Bestimmtheit seines Bewustseins zurück.

§. 65. Hierdurch bestimmt sich der dogmatische Begriff der Inspiration zu dem einer Erregung des Glaubenstriebes (oder der religiösen Freiheit) im Menschengeiste durch den die gesammte Entwickelung des menschlichen Geisteslebens bestimmenden, innerhalb desselben aber in bestimmten einzelnen Geistesacten dem Menschengeiste real gegenübertretenden Gott, wodurch der Mensch inmitten der natürlichen Bestimmtheit seiner Gedanken, Empfindungen und Willensregungen sich doch über dieselbe innerlich hinausgehoben und unmittelbar durch den gegenwärtigen Gottesgeist mit einem über dieselbe hinausliegenden Inhalte erfüllt weiss.

Vgl. Grimm, §. 61—69. Tholuck, die Inspirationslehre. Zeitschr. f. christliche Wissenschaft 1850. Nr. 16 ff. 42 ff. Rothe, zur Dogmatik S. 121 ff.

Im Unterschiede von der Manifestation ist die Inspiration „innere" Offenbarung. Da nun die Offenbarung immer einen Vorgang im menschlichen Geistesleben bezeichnet, so pflegte die dogmatische Vorstellung bis auf die neueren Zeiten herab dieselbe gradezu auf die Inspiration zu beschränken. Ist aber die Manifestation ebenfalls eine innere Selbstbeurkundung Gottes im Menschengeiste, nur durch ein äusseres Medium vermittelt, so muss das Eigenthümliche der Inspiration zunächst darin liegen, dass nicht sowol äussere als vielmehr innere Vorgänge im Menschengeiste jener göttlichen Selbstbeurkundung als Medien dienen. Weniger leuchtet dagegen auf den ersten Blick ein, dass die Inspiration im Unterschiede von einer Erregung des frommen Abhängigkeitsgefühls vielmehr eine Erregung der religiösen Activität oder der religiösen Freiheit sei. Denn die religiöse Vorstellung betrachtet ja insgemein den Menschen im Acte der Inspiration grade umgekehrt als passives Organ der göttlichen Thätigkeit. Auch hier wird jedoch zwischen der Vorstellung von der Inspiration und ihrem psychologischen Thatbestande zu scheiden sein. Die ausgebildete dogmatische Theorie hat die Inspiration ausschliesslich auf die übernatürliche

Eingebung der biblischen Schriften beschränkt und diese noch als einen besonderen Act von der „Offenbarung" oder der übernatürlichen persönlichen Erleuchtung der Propheten und Apostel unterschieden*). Sieht man von dieser eigenthümlichen, lediglich durch das Dogma von der infallibeln Schriftautorität bedingten Wendung des Inspirationsbegriffes hier ab, so erblickt die religiöse Vorstellung in der Inspiration einen schlechthin wunderbaren Act Gottes im Menschengeiste, durch welchen das menschliche Bewustsein mit einem schlechthin nicht auf natürlichem Wege erlangten Inhalte erfüllt wird. Dieser Inhalt kann nach der ursprünglichen Anschauung ein sehr mannichfaltiger sein: keineswegs nur neue Erkenntnisse, sondern auch allerlei übernatürliche Gemüthsbewegungen und Entschlüsse, bei denen der Mensch sich unmittelbar als ein Organ des göttlichen Willens, als ein von diesem bewegtes und getriebenes Werkzeug fühlt. Erst die dogmatische Reflexion hat diesen wunderbaren Act vorzugsweise oder ausschliesslich auf das Einlegen fertiger Erkenntnisse ins menschliche Bewustsein bezogen. Demgegenüber besteht die Verstandeskritik auf der Unmöglichkeit solcher psychologisch schlechthin unvermittelter Vorgänge. Der Rationalismus reducirte daher die Inspiration auf die „natürliche Offenbarung in Vernunft und Gewissen", ging aber damit grade an dem eigenthümlich religiösen Vorgange der Inspiration gründlich vorbei. Im Gefühle des religiös Ungenügenden der rationalistischen Auffassung hat man nun auch hier zunächst allerlei Vermittelungen versucht. Um das „Magische" der älteren Vorstellung zu vermeiden, räumte man die subjectiv-psychologische Bedingtheit der göttlichen Eingebung ein, fasste dieselbe aber doch wieder als eine schlechthin wunderbare, von Aussen her an den Menschengeist gelangte göttliche Mittheilung, die, wenn auch keine fertigen Verstandeserkenntnisse, doch übernatürliche Gefühle und Anschauungen in der Seele der Offenbarungsträger erweckt, und dadurch den Anstoss zur Erzeugung neuer religiöser Einsichten gegeben haben sollte. Offenbar wurde aber durch diese halbirende Vorstellung entweder die subjectivpsychologische Vermittlung, oder, wenn man umgekehrt mit dieser consequent Ernst machte, die Uebernatürlichkeit des Offenbarungsactes zum blossen Scheine herabgesetzt.

So bleibt auch hier nur übrig, die Inspiration zunächst als Thatsache des subjectiven religiösen Bewustseins, die Aussagen desselben aber in ihrer vollen Eigenthümlichkeit aufzufassen. Der Inspirirte weiss sich unmittelbar in seinem eignen Geistesleben von dem göttlichen Geiste beseelt und getrieben; das Bewustsein um den neuen religiösen Inhalt, der sein Inneres erfüllt und das Bewustsein, dass dieser Inhalt ihm nicht auf „natür-

*) Schmid, Dogmatik der evang. luth. Kirche (6. Aufl.) S. 25 f.

lichem“ Wege zugekommen, sondern unmittelbar von dem in ihm redenden und handelnden Gotte verursacht sei, fällt für ihn in einen und denselben Moment untrennbar zusammen. Genau in diesem Sinne schreiben sich die Propheten und Apostel göttliche Inspirationen zu, und sind sich darum bewust, Boten des göttlichen Willens an das Bundesvolk oder an die Messiasgemeinde zu sein. Analoge Vorstellungen finden sich auch ausserhalb des biblischen Gebiets; der Unterschied liegt auch hier nicht sowol in der allgemeinen supranaturalistischen Vorstellungsform, die bei allen Modificationen im Einzelnen überall zu Grunde liegt, als in der eigenthümlichen Beschaffenheit des auf göttliche Eingebung zurückgeführten religiösen Gehalts. Das specifisch Religiöse aber ist wieder nicht die bestimmte Vorstellung über die Art und Weise der göttlichen Eingebung und über ihr Verhältnis zur natürlich-psychologischen Vermittlung, sondern lediglich die innerliche Erhebung des Geistes über die endlich-natürliche Bestimmtheit seines Bewustseins in der Welt und die unmittelbare Gewisheit des in dieser Erhebung dem Menschen sich beglaubigenden göttlichen Geisteswaltens in ihm. Eben hiermit ist aber formell gar nichts Anderes ausgesagt, als was an sich in jedem Acte gläubiger Erhebung oder religiöser Begeisterung, also in jeder Bethätigung der religiösen Freiheit gesetzt ist; und mit Recht hat man weiter auch auf die formelle Analogie des psychologischen Vorgangs in der religiösen und in der künstlerischen „Inspiration“ hingewiesen. Der Unterschied der Inspiration von dem in jedem Glaubensacte sich vollziehenden geistigen Vorgange liegt auch nicht — wie ihr Unterschied von der künstlerischen Begeisterung — in dem beiderseitigen Inhalte an sich, wohl aber in der Neuheit und Ursprünglichkeit des in der Seele des Inspirirten aufleuchtenden religiösen Bewustseinsgehalts, und in der grundlegenden Bedeutung, welche die durch die ursprünglichen Offenbarungsträger zuerst aufgeschlossenen religiösen Anschauungen und Gefühle für die religiöse Gemeinschaft gewinnen. So weisen die Inspirirten als „Männer Gottes“ und religiöse Heroën dem gemeinsamen Glaubensleben den Weg, und wie sich der in ihrem Geistesleben neuaufgeschlossene religiöse Gehalt ihrem eigenen Bewustsein als „Wort Gottes“ ankündigte, so wird er auch in der von ihnen religiös angeregten Gemeinschaft als ein solches Gotteswort verehrt. Aber dass nun jenes Gotteswort in die Seele der Offenbarungsempfänger ohne jede eigene Geistesthätigkeit derselben einfach von Aussen hineingelegt worden sei, ist keine unmittelbar religiöse Aussage, sondern erst ein Erzeugnis einer immerhin unwillkürlichen Reflexion. Wie beim Wunderglauben die natürlichen Mittelursachen, so wird auch hier die subjectivpsychologische Vermittlung als für die religiöse Betrachtung von keinem Interesse übersprungen und hieraus fliesst dann

sehr natürlich die weitere Vorstellung, als verhalte sich der Inspirirte gegenüber der göttlichen Geistesthätigkeit lediglich passiv. Eben darum kann die psychologische Form der Inspiration und die durch diese bedingte Vorstellung von ihr sich ändern, ohne dass darum die Thatsache selbst der Frömmigkeit zweifelhaft wird. In der Mantik kommt der Gott über den Menschen mit physischer Gewalt, in der Ekstase schwindet wenigstens das wache Bewustsein; höher steht schon die lichte Vision mit ihren doch immer noch sinnlichen Anschauungsbildern aus der übersinnlichen Welt. In der prophetischen Inspiration vernimmt der vom Geiste Gottes Angehauchte die göttliche Stimme, ein eigentliches Reden Gottes in ihm und zu ihm; in der habituellen Erleuchtung fühlt er sein Glaubensleben vom Geiste Gottes stetig beseelt, bis endlich auf der höchsten Stufe — der „Menschwerdung Gottes" — Gott selbst als ein ganzes persönliches Dasein unmittelbar gegenwärtig erfüllend erscheint. Hier wird die göttliche Eingebung gar nicht mehr in einzelnen Acten vernehmlich, weil die ganze Persönlichkeit unmittelbar als solche als Offenbarung Gottes sich darstellt: — das denkbar höchste religiöse Ideal, welches der christliche Glaube in Christus verwirklicht findet. So vergeistigt sich mit der geistigen Entwicklung überhaupt auch die Form der Inspiration. Auch ihr Inhalt durchläuft eine Entwicklungsgeschichte, die im geschichtlichen Gesammtleben als „Geschichte der göttlichen Offenbarung" erscheint. Immer aber bezieht sich dieser Inhalt auf das religiöse Verhältnis selbst und seine verschiedenen Seiten. So wenig nun auch die hergebrachte Vorstellungsform von der Inspiration als eines äusserlich übernatürlichen, d. h. doch immer magischen Einwirkens Gottes auf den Menschengeist vor der Verstandeskritik Stand halten kann, so wenig wird das religiöse Phänomen selbst von derselben getroffen, wenn man nicht die Objectivität des religiösen Vorgangs überhaupt für Täuschung erklärt. Dass dieses Phänomen, obwol in seiner psychologischen Vermittelung für die Wissenschaft durchsichtig, doch in seinem tiefsten Grunde sich der Verstandesanalyse entzieht, gibt noch nicht das Recht, seine Realität als innere Thatsache des menschlichen Geisteslebens in Abrede zu stellen.

§. 66. Die innerliche Erhebung des menschlichen Geisteslebens über seine endlich-natürliche Bestimmtheit hinaus zu einem dieser gegenüber wesentlich übernatürlichen Bewustseinsgehalte durch den dem Gläubigen unmittelbar, Geist in Geist, sich beurkundenden Gott erscheint daher der frommen Betrachtung als das religiöse Wunder im strengsten Sinn, dessen Zustandekommen im Menschengemüth allen anderweiten wirklich religiösen Wunderglauben überhaupt erst ermöglicht,

dessen eigne Möglichkeit aber unmittelbar mit der Realität des religiösen Verhältnisses steht und fällt.

So lange der Versuch nicht gelingt, die innere Erhebung des Geistes über die Verkettung endlicher Ursachen und Wirkungen zu einem Unendlichen und Ewigen selbst aus endlichen Ursachen zu erklären, wird wol auch das religiöse Mysterium seine Stelle behaupten. (Vgl. §. 53 und 54.) Wenn aber für die religiöse Betrachtung schlechthin kein anderer Erklärungsgrund bleibt, als die innere Bethätigung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste, so ist hier allerdings die eigentliche Stätte nicht des die subjectiv-psychologische Vermittelung ausschliessenden Mirakels, wohl aber des „rechten hohen" Geisteswunders. Hier findet wirklich ein unmittelbares Eintreten des göttlichen Geistes in den Menschengeist statt; der Geist Gottes schliesst im menschlichen unmittelbar sich auf und steht ihm als eine heilige Realität gegenüber. Was in der „Inspiration" nur seine gesteigerte Form findet, liegt in jedem Momente des lebendigen Gebetsverkehres mit Gott als eine unmittelbare Aussage des frommen Bewustseins vor. Es ist ein wirkliches Reden Gottes im Menschengeist, ein Vorgang in der Seele, bei welchem Gott redet und der Mensch lauscht, ein Reden Gottes freilich in des Menschen, der diese Rede vernimmt, eigener Sprache und doch für ihn so unzweifelhaft gewis ein göttliches Reden, wie er dessen gewis ist, dass er thatsächlich mit Gott im Gebetsverkehr steht (vgl. meine theologischen Streitschriften S. 104. 118 f.). Veranschaulichen aber lässt sich das hier gemeinte Phänomen für jeden, der es nicht aus eigener Erfahrung kennt, durch das formell durchaus analoge Gewissensphänomen, worauf schon Biedermann treffend aufmerksam gemacht hat.

§. 67. Alle Offenbarung ist nach Form und Inhalt übernatürlich und natürlich zugleich, übernatürlich als eine ursprüngliche und unmittelbare Bestimmung des Menschengeistes durch das göttliche Geisteswalten in ihm, über die endlich-natürliche Bestimmtheit seines Bewustseins hinaus; natürlich als eine immer zugleich psychologisch und geschichtlich vermittelte Verwirklichung eines an sich im geistigen Wesen des Menschen gelegenen Bewustseinsinhaltes.

Vgl. SCHLEIERMACHER, christlicher Glaube §. 13. BIEDERMANN, S. 59 ff.

In dem heut zu Tage gern als völlig überwunden betrachteten Streite zwischen Rationalisten und Supranaturalisten über „Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit" einer übernatürlichen Offenbarung kommt, wenn auch in altfränkischer

Form, der Gegensatz der populären religiösen Vorstellung und der Verstandeskritik zu seinem typischen Ausdruck. Die Resultatlosigkeit des ganzen Streites erklärt sich sehr einfach aus dem relativen Rechte und Unrechte jeder der beiden streitenden Parteien. Der Supranaturalismus vertritt hierbei das Recht der religiösen Weltanschauung, aber in ihrer unmittelbaren, vom Verstande als widerspruchsvoll aufgelösten Vorstellungsform; der Rationalismus umgekehrt das Recht des wissenschaftlichen Denkens, aber unter mehr oder minder consequenter Preisgebung des religiösen Gehaltes. Die älteren Vermittlungsversuche (rationaler Supranaturalismus, supranaturaler Rationalismus) sind gedankenlose Halbheiten; die moderne Vermittlungstheologie nur ein abgeschwächter Supranaturalismus. Der Streit bewegt sich sowol um den Inhalt der Offenbarung: — ob es zweierlei Classen von Wahrheiten gebe, vernünftige und übervernünftige —, als auch um die Form: — ob die göttliche Offenbarung die natürlich psychologische Vermittlung ausschliesse oder voraussetze. Gemeinsam ist dabei beiden Gegnern die hergebrachte Auffassung des Uebernatürlichen, als eines seinem Inhalte nach für die Vernunft schlechthin Unbegreiflichen, also „Uebervernünftigen", ja wenn sie nach ihren eignen Principien urtheile, Widervernünftigen, seiner Form nach aber mit Ausschluss jeder natürlichen Vermittlung durch ein absolutes Wunder Gewirkten. Indem der Supranaturalismus nun das Uebernatürliche in beiden Beziehungen vertheidigte, verfocht er zugleich mit dieser bestimmten Vorstellungsform die Realität der göttlichen Offenbarung überhaupt als eines wirklichen, den Menschengeist nach Form und Inhalt über seinen endlich-natürlichen Bewustseinsinhalt in der Welt hinaus bestimmenden göttlichen Geistesactes im menschlichen Geistesleben. Indem dagegen der Rationalismus jene Vorstellungsform kritisch zersetzte, löste er zugleich die göttliche Offenbarung in einen lediglich subjectiv-menschlichen Vorgang auf, dem höchstens die allgemeine göttliche Weltleitung zu Grunde liege. Umgekehrt verwickelte der Supranaturalismus die Frage nach der objectiven Realität der Offenbarung in das Schicksal seiner unhaltbaren Vorstellungsform, während der Rationalismus mit Recht auf der Forderung bestand, dass die Offenbarung ihrem Inhalte nach wirklich im geistigen Wesen des Menschen gelegen, also wirklich vernunftgemäss, ihrer Form nach aber wirklich auf geistige Weise im Menschengeiste zu Stande gekommen, also wirklich psychologisch vermittelt sei. Die dogmatische Lösung des Problems ergibt sich nach dem Obigen einfach durch scharfe Bestimmung des Sinnes, in welchem die Offenbarung übernatürlich und in welchem sie wieder natürlich ist — die Realität des religiösen Verhältnisses immer vorausgesetzt.

§. 68. In ihrer unmittelbaren Bethätigung für das menschliche Selbstbewustsein eine Erregung des religiösen Gefühles und des religiösen Triebs, erweist sich die Offenbarung mittelbar auch als eine den ganzen Verlauf des religiösen Lebens nach allen seinen Functionen hin, auch nach der Seite des Erkennens und Handelns, nach Maassgabe der jedesmaligen geistigen Entwicklungsstufe begründende göttliche Wirksamkeit.

Die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung, ursprünglich auf das Verhältnis der ersten Offenbarungsempfänger zu der von ihnen angeregten religiösen Gemeinschaft bezogen, darnach ziemlich allgemein mit dem besprochenen Gegensatze von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung identificirt, hat ihren guten Sinn, wenn man dieselbe auf den Unterschied des unmittelbaren religiösen Phänomenes selbst, d. h. des geistigen Actes, in welchem das Bewustsein um eine göttliche Offenbarung ursprünglich aufleuchtet, und seines Reflexes im subjectiv menschlichen Erkennen und Handeln zurückführt. Dann zeigt sich aber auch sofort, dass die psychologische Form, in welcher eine Offenbarung für das subjective Bewustsein zu Stande kommt, ganz dieselbe ist wie die des religiösen Bewustseins überhaupt. Es gilt also hier alles über das Verhältnis der verschiedenen geistigen Functionen im religiösen Vorgange früher Bemerkte. Erst diese Einsicht verlegt der landläufigen Auffassung der Offenbarung als „übernatürlicher Belehrung“ gründlich den Weg, sichert aber zugleich am besten vor unklarer Verschwommenheit, wie sie in der neuerdings beliebten Definition der Offenbarung als „göttlicher Lebensmittheilung“ (Schenkel u. A.) zu Tage tritt.

§. 69. In der Wechselbeziehung des specifisch-religiösen Bewustseins mit der innern und äussern Erfahrung des Ich in der natürlichen und sittlichen Welt gestaltet sich die Selbstbeurkundung Gottes für den Menschen zur mittelbaren Offenbarung im Geistesleben des Menschen überhaupt und in seiner Welt (Offenbarung im weiteren Sinne), oder zur innern Offenbarung in „Vernunft“ und Gewissen und in steter Wechselwirkung mit dieser zur äussern Offenbarung in der Natur und der sittlichen Welt.

Vgl. §. 56. — Von unmittelbarer Offenbarung Gottes kann immer nur im religiösen Verhältnisse selbst die Rede sein, in welchem Gott sich nicht blos in dem Menschen, sondern zugleich für den Menschengeist beurkundet. Es ist nun allerdings richtig, dass das religiöse Bewustsein seinen concreten Inhalt erst durch die Beziehung gewinnt, in welcher unser Selbstbe-

wustsein zu unserm Weltbewustsein steht, also vermittelst der innern und äussern Erfahrung. Die inneren auf göttliche Offenbarung zurückweisenden Gefühle und Anschauungen des Frommen gestalten sich also durch diese Wechselbeziehung zu religiösen Vorstellungen und Handlungen, und dieses wäre undenkbar, wenn die religiöse Betrachtung nicht auch in „Vernunft“ *) und Gewissen auf der einen, in der Natur und der sittlichen Welt auf der anderen Seite göttliche Offenbarungen anerkennen müsste. Aber doch nur Offenbarungen im weitschichtigen Sinne, und es lag ein ganz richtiges Gefühl zu Grunde, wenn die ältere Dogmatik in ihnen (der sogenannten revelatio naturalis) noch nicht die Offenbarung im strengen und eigentlichen Sinne (revelatio supernaturalis) wiedererkennen wollte. Dass durch „Vernunft“ und Gewissen der göttliche Geist sich im Menschengeiste bethätige, ist doch selbst erst eine Aussage des religiösen Bewustseins. An und für sich selbst enthält weder das vernünftige noch das sittliche Bewustsein eine unmittelbare Aussage von Gott; sondern wie beide einerseits dem religiösen Bewustsein als Medien dienen, so wird andererseits das Vorhandensein des letzteren bereits vorausgesetzt, wenn wir in unsrem vernünftigen Denken und in den Gewissensphänomenen eine Beurkundung Gottes erkennen sollen. Die Offenbarung in Vernunft und Gewissen ist also, obwol eine innere im Menschengeiste, doch nur eine mittelbare, ebenso gut wie die äussere Offenbarung in der Natur und der sittlichen Welt. Wohl aber stehen jene innere und diese äussere Offenbarung in steter Wechselbeziehung und kommen immer nur mit einander für das fromme Bewustsein zu Stande. Denn das Bewustsein um die Gesetzmässigkeit unsres vernünftigen Denkens erwacht immer erst in der Wechselwirkung mit dem Bewustsein um die Gesetzmässigkeit in der Natur, und das Bewustsein um die sittlichen Zumuthungen unsres Gewissens immer nur in der Wechselwirkung mit dem Bewustsein um die Ordnungen der sittlichen Welt. Wohl aber kann diese Gesetzmässigkeit, sobald sie einmal unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt ist, das Bewustsein um das gegenwärtige Walten Gottes sehr lebendig erregen. Ganz besonders gilt dies von den Phänomenen des sittlichen Lebens, welche sich auf der heutigen Bildungsstufe gradezu als der „natürliche Weg des Menschen zu Gott“ erweisen, vor allem von dem Gewissensact selbst. In diesem tritt ganz ebenso wie im religiösen Acte dem endlichen natürlichen Willen des Ich ein anderer, unbedingt gebietender und richtender Wille inner-

---

*) Das Wort „Vernunft“ ist hier in dem weitschichtigen populären Sinne gebraucht, in welchem es nicht blos das „Vermögen der Ideen“, sondern auch die menschliche Denkkraft überhaupt und die unsrem Denken einwohnende Gesetzmässigkeit bezeichnet.

halb eines und desselben geistigen Vorgangs gegenüber; diesen höheren Willen aber betrachtet der Fromme nothwendig als die Kundgebnng des göttlichen Willens in ihm. Aber darum ist das Gewissen noch keineswegs unmittelbar selbst „ein religiöses Phänomen“. Es ist dies ebenso wenig, wie die Gewissensstimme in uns (oder auch wie die „Stimme der Vernunft“) unmittelbar schon selbst Gottes Stimme in uns ist, nicht blos weil sie in ihrer empirischen Erscheinung immer zugleich subjectiv-menschlich bedingt ist (dies gilt überhaupt von jedem auf göttliche Offenbarung zurückgeführten Bewustseinsgehalt), sondern weil das Gewissen in einem Menschen sehr rege sein kann, ohne sich darum mit dem Gottesbewustsein verbinden zu müssen.

§. 70. Im Unterschiede von der mittelbaren Offenbarung Gottes in unserem Geistesleben überhaupt und in unsrer Welt erweist sich die unmittelbare Offenbarung im religiösen Gefühl und Trieb als Offenbarung im engeren Sinne, oder als die das religiöse Verhältnis selbst begründende Thätigkeit Gottes, welche aber vermittelst der Offenbarung im weiteren Sinne sich zugleich als göttliche Verursachung einerseits von religiösen Vorstellungen, andererseits von religiösen Willensacten darstellt.

Nicht zwei verschiedene Classen von Offenbarungen sind zu unterscheiden, sondern der innere Offenbarungsvorgang im religiösen Bewustsein selbst und die inneren und äusseren Offenbarungsmedien, von denen jener seinen Inhalt empfängt und die ihrerseits wieder erst durch jenen in das Licht göttlicher Offenbarung gerückt werden. Alles was von Vorstellungen und Willensregungen auf göttliche Offenbarung zurückgeführt wird, hat seinen concreten Inhalt erst durch diese Medien erhalten. Wohl aber gränzt sich gegenüber dem Gebiete des im Lichte göttlicher Offenbarung erscheinenden Wechselverhältnisses des Menschen und seiner Welt (Vernunft und Naturordnung; Gewissen und sittliche Weltordnung) noch ein engeres Gebiet ab, welches sich speciell auf das Wechselverhältnis des Menschen mit Gott bezieht. Und nur dieses Gebiet ist die Sphäre der Offenbarung im engeren Sinne. Dass uns dieses Gebiet erst durch unser Wechselverhältnis mit unsrer Welt zum Bewustsein kommt, ändert nichts an der religiösen Nothwendigkeit, beide Gebiete zu unterscheiden.

§. 71. Den Inhalt der Offenbarung im engeren Sinne bildet daher das religiöse Verhältnis selbst nach seinen verschiedenen Seiten hin und der dieses Verhältnis normirende göttliche Wille, also das menschliche Heilsbewustsein und

die dieses Heilsbewustsein begründende göttliche Heilsordnung, deren Beurkundung für den Menschengeist als ein die religiöse Entwickelung der Menschen bestimmender und mit dieser paralleler geschichtlicher Verlauf oder als Heilsgeschichte sich darstellt.

Aus der richtigen Unterscheidung der Offenbarung im weiteren und im engeren Sinne ergibt sich von selbst das religiöse Recht, welches der kirchlichen Vorstellung von der „übernatürlichen" Offenbarung im Unterschiede von der „natürlichen" zu Grunde liegt. Trotz aller Unhaltbarkeit der überlieferten Vorstellungsform ist doch der religiöse Gehalt derselben rund anzuerkennen. Bei der Offenbarung im engern Sinne handelt es sich um das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, also um die Sphäre des menschlichen Heilslebens, welche der frommen Betrachtung nothwendig als ein höheres, über das natürliche und sittliche Leben des Menschen in der Welt noch hinausliegendes Gebiet erscheint. Wie daher das subjective Heilsbewustsein des Menschen über sein natürliches und sittliches Selbstbewustsein hinausliegt, so sieht er auch in der göttlichen Heilsordnung noch ein höheres Gebiet über die natürliche und sittliche Weltordnung hinaus (vgl. namentlich die treffende Ausführung in Alexander Schweizers christlicher Glaubenslehre). Die Offenbarung ist hiernach wesentlich Kundmachung des göttlichen Heilswillens und auf Grund desselben Weckung des Heilsbewustseins in denen, welche dem göttlichen Heilswillen gläubig sich hingeben. Sofern nun aber das menschliche Heilsbewustsein selbst eine Geschichte durchläuft, ebensowol im religiösen Gesammtleben wie in der religiösen Lebensführung des Einzelnen, so muss auf der je höheren Stufe das auf der je niederen gewonnene Maass des Heilsbesitzes als ein unbefriedigendes und mangelhaftes empfunden werden. Hieraus erklärt sich, dass die christliche Betrachtung der religiösen Entwickelung der Menschheit die volle Offenbarung des göttlichen Heilswillens erst in Christus zu finden vermag, also diejenige religiöse Geschichte, welche in Christus ihren Zielpunkt erreicht hat, vorzugsweise als die Heilsgeschichte bezeichnet. Das religiöse Recht hierzu kann erst aus einer näheren Verständigung über das eigenthümliche Wesen der christlichen Religion und über ihr Verhältnis einerseits zu dem „Heidenthum", andrerseits zu der Religion des Alten Testaments erhellen. Hier genügt es, vorläufig nur den allgemeinen Begriff dieser Heilsgeschichte festgestellt zu haben. Dagegen ergibt sich aus allem Bisherigen, dass diese Geschichte nicht als ein Verlauf von äusserlich-übernatürlichen Thatsachen gefasst werden darf, welche in den natürlichen Geschichtsverlauf auf absolut wunderbare Weise hineingestellt worden sind. Vielmehr ist sie

eine innere Geschichte, deren Sphäre das religiöse Bewustsein ist, also ein in sich zusammenhängender Verlauf innerer religiöser Erlebnisse und Vorgänge, welcher dem geschichtlichen Leben einer bestimmten religiösen Gemeinschaft sein eigenthümliches Gepräge gibt, im innern Leben jedes Einzelnen aber sich wiederholt. Wie daher einerseits das individuelle Heilsbewustsein nur insoweit vor subjectiver Trübung gesichert ist, als jenes geschichtliche Heilsleben der Gemeinschaft sich im Einzelnen wiedererzeugt, so vermag andrerseits nur die wirkliche Wiedererzeugung jenes Gemeinsamen im innern Leben des Einzelnen einen persönlichen Heilsglauben, also auch die persönliche Gewisheit, dass jene Geschichte wirklich auf göttlicher Offenbarung ruht, zu begründen. Vgl. meine Streitschriften, zweites und drittes Sendschreiben.

3. Das religiöse Erkennen.

§. 72. Die wissenschaftliche Erkenntnis des den religiösen Vorstellungen zu Grunde liegenden geistigen Gehaltes setzt mit der Einsicht in die eigenthümliche Natur des religiösen Verhältnisses zugleich das Verständnis der eigenthümlichen Bedingungen und Gränzen der religiösen Erkenntnis voraus, bedarf also einer Theorie des religiösen Erkennens.

Vgl. meinen Vortrag über Glauben und Wissen. Berlin 1871. Desgl. meine akademische Rede über die Stellung der Theologie im Gesammtorganismus der Wissenschaften. Protest. Kirchenzeitung 1873 Nr. 8.

Nur um jede Möglichkeit eines Misverständnisses auszuschliessen, sei noch ausdrücklich bemerkt, dass hier zwischen religiöser Erkenntnis und wissenschaftlicher Erkenntnis der religiösen Bewusteinsaussagen scharf unterschieden, das Wort religiöse Erkenntnis also nicht etwa bald in dem einen bald in dem andern Sinne, sondern immer nur von den Aussagen des religiösen Bewustseins selbst gebraucht wird. Allerdings aber sind auch die dogmatischen Aussagen nach §. 1 religiöse Aussagen, nur in wissenschaftliche Form gebracht, und mit religionsphilosophischen Erkenntnissen nicht zu verwechseln.

§. 73. Das religiöse Bewustsein ist seiner ursprünglichen Form nach weder ein gegenständliches Bewustsein für sich, noch ein zuständliches Bewustsein für sich, sondern ein zuständliches Bewustsein in unmittelbarer Einheit mit einem gegenständlichen, oder die unmittelbare Einheit eines Gefühls mit einer inneren Anschauung; seinem Inhalte nach ein unmittelbares Selbstbewustsein des Ich in seiner Beziehung zu

Gott und in seiner durch diese bestimmten Stellung in der Welt, und mit diesem unmittelbaren Selbstbewustsein zugleich eine innere Anschauung Gottes in seiner Beziehung auf das Ich und auf dessen Welt.

Vgl. Schleiermacher's Reden. 1. Aufl. S. 55—78 und dazu meine Abhandlung Jahrbb. für protest. Theologie 1875 S. 167 ff.

Im Unterschiede von dem wissenschaftlichen Erkennen gibt das religiöse keine objective, sondern subjective Erkenntnis. Hiermit ist nicht blos die subjective Bedingtheit der religiösen Erkenntnis gemeint, denn dies gilt von der wissenschaftlichen irgendwie auch, sondern dieses, dass das religiöse Erkennen seinem Wesen nach ein Selbsterkennen, ein Wissen um uns selbst in einer bestimmten Relation, und ein objectives Erkennen immer nur in der Relation des Objectes auf das menschliche Selbstbewustsein ist. Gemein hat die religiöse Erkenntnis mit der Wissenschaft, dass beide nur Aussagen über eine durch das Medium unserer Subjectivität hindurchgegangene Objectivität sind, deren Auffassung eben durch dieses Medium bedingt ist. Auch die Wissenschaft gibt nur Aussagen über unsre Welt, über die Welt unserer Erscheinungen und Vorstellungen. Die „Erscheinungswelt" ist die von uns vorgestellte Welt, von der sich eben noch fragt, inwieweit sie mit der „objectiven" Welt, dem „Ding an sich", übereinstimme oder nicht. Aber die Wissenschaft strebt zugleich, den subjectiven Factor, der zur Erzeugung unseres Vorstellungsbildes von der Welt mitwirkt, als solchen zu erkennen und aus unserm Weltbilde fortschreitend zu eliminiren. Sie thut dies, indem sie einerseits die subjective Bedingtheit unsrer Vorstellungen selbst auf das ihr zu Grunde liegende Gesetz zurückführt, andererseits eine von unsern Vorstellungen selbst unabhängige Gesetzmässigkeit in der vorgestellten Welt ermittelt. Indem sie so das Ideelle in den Erscheinungen, d. h. die Gesetzmässigkeit sowol unsrer Vorstellungen als unsrer vorgestellten Welt aufzeigt, gewinnt sie eine Objectivität, welche nicht selbst wieder eine blos vorgestellte ist, sondern unser Vorstellen und die Form unserer Vorstellungen selbst erst bedingt. Die Psychologie, welche sich mit den Gesetzen des menschlichen Wahrnehmens und Vorstellens, und die Naturwissenschaft, welche sich mit den Gesetzen unserer d. h. der von uns wahrgenommenen und vorgestellten Welt beschäftigt, führen zu Aussagen von nicht blos subjectiver sondern objectiver Giltigkeit. Denn wenn sie uns auch nur lehren, wie die objective Welt für unser Anschaun und Denken nothwendig sich darstellt, so zeigen sie doch eben in der sowol unser Anschaun und Denken, als auch die von uns angeschaute und vorgestellte Welt bedingenden Gesetzmässigkeit eine feste Objectivität auf.

In eben dieser Gesetzmässigkeit ist also der gesuchte Einheitspunkt des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Daseins gegeben. Sie ist allerdings zunächst „nur“ etwas Ideelles, ein nicht mit dem Sinne, sondern mit der Vernunft Wahrgenommenes: — denn die unmittelbare Erfahrung weist wol Regeln auf, aber kein Gesetz, vielmehr ist es erst unsre innere Anschauung, welche den Begriff des Gesetzes d. h. der Nothwendigkeit eines Geschehens hinzubringt. Wohl aber ist dieses „Ideelle“ eine Objectivität, die wir mit einer unserm Denken unmittelbar innewohnenden Nothwendigkeit setzen müssen und ganz unwillkürlich bei jeder wissenschaftlichen Arbeit voraussetzen. So gewis diese Gesetzmässigkeit unmittelbar in unserm Denken sich ankündigt, so gewis müssen wir sie auch ausser uns setzen, wenn wir überhaupt denken wollen. Dieses unserm Denken allein zugängliche Ideelle in der vorgestellten Welt ist also zugleich eine unserm Denken auch wirklich zugängliche Objectivität, ein dem äusserlich erscheinenden Dasein zu Grunde liegendes inneres Sein, das „Noumenon“ im Phänomenon, hinter welchem man nicht weiter berechtigt ist, noch nach einem anderweiten „Noumenon“ oder „Ding an sich“ zu suchen, welches selbst wieder in räumlich-zeitlicher Weise den räumlich-zeitlichen Erscheinungen zu Grunde läge*). Soweit also jene Gesetzmässigkeit, beides in unserm Vorstellen und in unsrer vorgestellten Welt, sich wirklich unserm Denken erschlossen hat, soweit haben wir das objective Dasein wirklich begriffen. Und insofern darf man sagen, dass die Wissenschaft, welche es eben mit dem Aufzeigen jener Gesetzmässigkeit zu thun hat, insoweit ihr dieses gelingt, das subjective Element unserer Vorstellungen eliminirt, also auch wirklich objective und nicht blos subjective Erkenntnis gewährt.

Ganz anders steht es dagegen mit der Religion. Es handelt sich hier — ganz ähnlich wie auf dem ästhetischen Gebiet — unmittelbar und zunächst um Thatsachen des menschlichen Bewustseins selbst, um innere Vorgänge im subjectiven Geistesleben des Menschen, die vom Subjecte gar nicht abgetrennt werden können. Während die wissenschaftliche Erkenntnis das subjective Element unserer Vorstellungen fortschreitend eliminirt, so kann die religiöse Erkenntnis dies gar nicht, ohne alsbald auf-

*) Hiermit ist aber noch nichts über die letzten Ursachen der Erscheinungswelt (d. h. der Welt unsrer inneren und äusseren Erfahrung) entschieden. Diese bleiben der Wissenschaft unzugänglich, weil die Kategorien unsres Denkens über das Gebiet des in Raum und Zeit erscheinenden Daseins hinaus nur misbräuchlich ausgedehnt werden können. Versteht man also unter dem „Ding an sich“ das die Erscheinungswelt sammt der ihr einwohnenden Gesetzmässigkeit begründende unendliche und ewige Sein, den transcendenten Grund des endlichen Daseins, die letzte Einheit der Erscheinungen und ihrer Gesetze, so bleibt es dabei, dass wir hiervon kein wirkliches Wissen haben können. Vgl. Ein Vorwort zu einem Vorwort. Protest. Kirchenzeitung 1876 Nr. 30.

zuhören, wirklich religiös zu sein. Natürlich können die religiösen Phänomene, eben so gut wie alle andern „Erscheinungen" — äussere und innere — zu Objecten für die wissenschaftliche Betrachtung werden. Aber diese letztere ist eben eine wesentlich andere als die religiöse. Die religiösen Aussagen handeln vom menschlichen Subjecte selbst in einer gegebenen Bestimmtheit, von dem persönlichen Lebenszustande des Subjects, von dessen, sei es geförderter, sei es gehemmter Lebensthätigkeit, wie solche im unmittelbaren Selbstbewustsein ein Gegenstand unserer eigensten innersten Erfahrung ist. Das religiöse Bewustsein ist sonach zuständliches Bewustsein, Gefühl. Aber freilich kein zuständliches Bewustsein für sich allein, sondern ein Gefühl verbunden mit einer inneren Anschauung eines von unserm Ich noch unterschiedenen Andern, auf welches sich das zuständliche Bewustsein des Ich im religiösen Vorgange unmittelbar bezogen weiss. Dieses Andere ist uns also nur als Moment unsres Selbstbewustseins gegeben, oder ist unmittelbar zugleich mit diesem gesetzt. Umgekehrt in der inneren Anschauung jenes Andern ist unsere eigne innere Zuständlichkeit, wie sie durch jenes Andere bestimmt ist, unmittelbar zugleich als Moment dieser Anschauung mitgesetzt. Jenes Andere ist für das religiöse Bewustsein Gott, und die Welt nur wie sie durch unsre Anschauung von Gott bestimmt ist. Unmittelbar wissen wir im religiösen Bewustsein nur um uns selbst, wie wir thatsächlich auf Gott bezogen sind und damit zugleich um Gott, wie er thatsächlich auf uns bezogen ist, beides zugleich; mittelbar wissen wir zugleich um unsre Welt, wie sie uns im Lichte des frommen Selbstbewustseins erscheint und wie unser frommes Selbstbewustsein durch die Anschauung unsrer Welt afficirt wird. Nicht das Selbstbewustsein oder gar das Weltbewustsein für sich, ebensowenig das Gottesbewustsein für sich ist unmittelbares Object der religiösen Aussage, sondern eben die Relation, in welcher das Selbstbewustsein des Menschen zu seinem Gottesbewustsein und mittelst des Gottesbewustseins zu seinem Weltbewustsein steht. Daher jener Affect der Subjectivität, jene Wärme der unmittelbaren Empfindung, jenes Pathos des Herzens, welches allen wahrhaft religiösen Aussagen nothwendig eigen ist. In erster Linie handelt es sich in der Religion um den Menschen selbst; an den religiösen Aussagen ist er selbst, mit seinem Wohl und Wehe persönlich betheiligt und dieser seiner persönlichen Betheiligung unmittelbar gewis. Das religiöse Wissen des Menschen um Gott ist ein Sich-Wissen um seine Beziehung auf Gott, kurz subjective Gewisheit.

§. 74. Da alles religiöse Bewustsein in seiner ursprünglichen Form die unmittelbare Einheit einer inneren Anschauung und eines Gefühles ist, so ist jede ursprünglich religiöse

Aussage einerseits eine bestimmte Weise, wie die bildende Anschauungskraft die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt und im eignen Innern erfasst, andererseits eine bestimmte Weise, wie das unmittelbare Selbstbewustsein in dieser Anschauung sich zugleich innerlich bestimmt und zur Thätigkeit aufgefordert fühlt.

Die „Anschauung“ ist hier ganz in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Wie wir sonst Anschauungsbilder von äusseren, sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen entwerfen, so bildet hier der religiöse Trieb, sofern er an irgend einem Punkte des Selbst- oder Weltbewustseins erregt wird, ein Anschauungsbild von einem übersinnlichen Gegenstand, nämlich von Gott, dessen gegenwärtiges Wirken uns an diesem Punkte zum Bewustsein kommt.

§. 75. In der unmittelbaren Einheit von Anschauungsbild und Gefühlsbestimmtheit ist jenes immer ein subjectiv angemessener Ausdruck einer thatsächlichen religiösen Erfahrung und insofern vollkommen wahr, aber auch nur so lange, als beides von einander nicht losgelöst, also die subjective Bestimmtheit des frommen Subjects im religiösen Bewustsein noch nicht auf den angeschauten Gegenstand für sich übertragen ist.

§. 76. Indem aber das religiöse Anschauungsbild in der Erinnerung für sich fixirt, also getrennt von dem zugleich mit ihm entstandenen Gemüthseindrucke, dem es seine bestimmte Färbung verdankt, betrachtet wird, so gestaltet es sich nothwendig zur Vorstellung von einem übersinnlichen Gegenstande, welche, sobald sie für objective Erkenntnis genommen wird, ebenso nothwendig sich als inadäquat erweist.

§. 77. Jede religiöse Vorstellung ist nur ein mehr oder minder sinnlich gefärbter Ausdruck eines geistigen Gehaltes, ein durch Abstraction mehr oder minder verallgemeinertes Anschauungsbild, dessen ursprünglich sinnliche Bestimmtheit sich durch fortgesetztes Abstractionsverfahren dem Bewustsein verdeckt, aber niemals völlig abgestreift werden kann, ohne dass der religiöse Gehalt der ursprünglichen Anschauung völlig ausgeleert würde.

§. 78. Alles religiöse Erkennen bewegt sich daher nothwendig in Bildern, alle Läuterung der religiösen Vorstellungen aber ist nur ein annähernder Versuch, den der sinnlich-bildlichen Anschauung zu Grunde liegenden geistigen Gehalt im

Unterschiede von seiner inadäquaten Vorstellungsform zum Ausdrucke zu bringen, ohne dass das religiöse Denken jedoch jemals die Anwendung von Kategorien, die dem natürlich-sinnlichen Dasein entlehnt sind, auf das übernatürliche Sein und auf geistige Verhältnisse und Vorgänge völlig entbehren könnte.

§. 79. Mithin hört auch die dogmatische Sprache niemals auf, sich in der Form der Vorstellung zu bewegen, wenn sie gleich durch möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik die naive religiöse Vorstellung zum Bewustsein ihrer sinnlichen Bildlichkeit, und dadurch annäherungsweise auf ihren gedankenmässigen Ausdruck zu bringen hat.

Vgl. SCHLEIERMACHER'S Reden a. a. O. BIEDERMANN'S Excurs über das Wesen der Vorstellung S. 41 ff. Meine Streitschriften S. 73 ff. 112 ff. Das Nachfolgende wesentlich mit Biedermann gegen Biedermann. — Die religiösen Anschauungsbilder sind, wie alle Anschauungsbilder geistiger Gegenstände, der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entlehnt und doch wieder durch neue Combinationen des sinnlichen Bewustseinsmaterials von jener unterschieden (Beispiel: die phantastischen orientalischen, die idealen griechischen Göttergestalten). Sie bilden also ein Uebersinnliches auf sinnliche Weise, aber dergestalt ab, dass das Bild in dieser Form nirgends in der sinnlichen Wahrnehmung angetroffen wird, und sich dadurch unmittelbar selbst als Symbol eines Geistigen darstellt. Seine bestimmte Gestalt und Farbe erhält dieses Anschauungsbild aber immer durch den bestimmten Moment, in welchem das religiöse Bewustsein des Menschen erregt ist; es drückt also einen bestimmten Moment der religiösen Erfahrung des Subjectes aus und entspricht genau der bestimmten Stimmung, in welcher das Subject grade in diesem Momente sich befand. Werfe ich nun aber diese Beziehung auf das Subject und auf den bestimmten Moment seiner religiösen Erfahrung hinaus, und fixire das Anschauungsbild in der Erinnerung für sich, so wird es nothwendig inadäquat. Es gilt dann als Bild eines übersinnlichen Gegenstandes für sich, während es doch ursprünglich nur die Anschauung bezeichnet, welche dem Subject in einem bestimmten Moment seines Lebens von der Art und Weise entstand, wie es von diesem Gegenstande afficirt wurde. In der Erinnerung geht nun dieser frische Eindruck des ursprünglichen Moments nothwendig verloren; die Farben des Bildes erblassen, verschiedene Bilder fliessen in einander, kurz es entstehn Allgemeinbilder, die man nun für allgemeingiltige Anschauungsbilder übersinnlicher Gegenstände nimmt. Der Verstand verarbeitet sie durch Subsumtion und Abstraction zu festen Vorstellungen, die ein Geistiges ausdrücken sollen, im Grunde aber doch nur abgeblasste Wahrnehmungsbilder, „abstract-

sinnliche“ Anschauungen sind. Achtet er nun auf das trotz aller Abstraction noch zurückgebliebene sinnliche Element, so fährt er in seinem Abstractionsgeschäft weiter fort, bis er zuletzt bei lauter negativen Ausdrücken anlangt (Beispiel: das Unendliche, Unsinnliche, Unräumliche). Bei diesen negativen Ausdrücken will er freilich ein Positives gedacht wissen, kann es aber nicht positiv aussprechen, ohne es sofort wieder unwillkürlich zu versinnlichen (Beispiel: Gott ist überirdisch, ausserweltlich, vorzeitlich; oder bei fortschreitender Abstraction: er ist überweltlich, überräumlich, überzeitlich). Nothwendig fasst daher jede religiöse Vorstellung das Uebersinnliche in sinnliche, dem in Raum und Zeit erscheinenden Dasein entlehnte Kategorien. So werden die verschiedenen Factoren eines geistigen Vorgangs als verschiedene ausser und neben einander existirende, mit einander in äusserer Wechselwirkung stehende Dinge, die verschiedenen geistigen Momente desselben als verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge aufgefasst (Beispiel für den ersten Fall: das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit wird vorgestellt nach Art des Zusammenwirkens zweier endlicher Kräfte; für den zweiten Fall: Offenbarung und Religion werden unterschieden wie zwei zeitlich verschiedene Thatsachen, oder die geistige Anlage des Menschen wird als ursprüngliche Vollkommenheit, seine sinnliche Naturbestimmtheit als Verlust dieser Vollkommenheit aufgefasst). Wollen wir uns ferner das Geistige in seinem Unterschiede vom Sinnlichen vorstellen, so entlehnen wir das Anschauungsbild dafür dem menschlichen, doch selbst wieder räumlich-zeitlich bestimmten Geistesleben. Wenn z. B. die religiöse Phantasie in Naturobjecten geistige Wesen ahnt, so stellt sie die an jenen Objecten vorgehenden Veränderungen als eine einmalige Geschichte vor, die sich an jenen Wesen zugetragen habe. Auf diese Weise entsteht alle Mythologie. Aber auch bei fortschreitender Vergeistigung bleibt das Verfahren das nämliche: so wird die ewige weltbegründende Causalität Gottes als einmaliger Schöpfungs-Act in der Zeit gefasst, und ebenso werden die räumlich-zeitlich bestimmten Eigenschaften und Thätigkeiten des Menschengeistes auf Gott in analoger wenn auch möglichst gesteigerter Weise übertragen. Nun sind aber alle diese Vorstellungsbilder als gröbere oder feinere sinnliche Bilder eines Geistigen nothwendig inadäquat, und wenn sich die Verstandesreflexion auf sie richtet, entstehen ebenso nothwendig Widersprüche. So wenn ich ein menschliches, also zeitlich begränztes Denken und Wollen auf die ewige d. h. unzeitliche Wirksamkeit Gottes übertrage. Entweder hebe ich durch die zeitliche Vorstellung die Ewigkeit auf, oder wenn ich alles Zeitliche eliminiren will, so leere ich schliesslich den ganzen Inhalt der religiösen Vorstellung durch lauter Negationen aus. Erscheint dem Verstande eine bestimmte Vorstellung als inadäquat, so ersetzt er sie etwa durch eine andere,

z. B. wenn ich um in Gott kein Vorher und Nachher zu setzen, von der „ewigen Gegenwart“ des göttlichen Wirkens rede, oder statt der Ausserweltlichkeit die Ueberweltlichkeit von ihm aussage; in Wahrheit habe ich aber damit die Widersprüche nicht gelöst, sondern nur verdeckt. Dasselbe ist der Fall, wenn man möglichst abstracte Ausdrücke wählt und nun den reinen gedankenmässigen Ausdruck gefunden zu haben meint, also z. B. statt vom Bewustsein Gottes von seinem „Insichsein“ redet. Wir müssen uns also begnügen, diese Widersprüche annäherungsweise zu beseitigen, indem wir der Fehler, die wir bei unseren Vorstellungen begehen, stetig bewust bleiben, und sie an jedem einzelnen Punkte möglichst corrigiren. Thun wir dies nicht, so wird der Inhalt der religiösen Vorstellung nothwendig verletzt und schliesslich ganz ausgeleert. Jeder Versuch, z. B. die göttliche Gnade mit der menschlichen Freiheit, die allbegründende göttliche Wirksamkeit mit der Realität der causae secundae, oder die Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit Gottes mit der räumlichen und zeitlichen Bedingtheit unserer religiösen Erfahrung verstandesgemäss zu vereinigen, bricht nothwendig der Einen von beiden Seiten, oder beiden zugleich etwas ab: indem nun der Verstand sich jetzt auf die eine, jetzt wieder auf die andere Seite stellt, vernichtet er schliesslich beide. Die Speculation vereinigt die vom Verstande getrennten und für sich fixirten Momente der Vorstellung von Neuem zu einer einheitlichen Anschauung, indem sie, unter steter Beachtung der vorangegangenen Verstandeskritik, die religiöse Bildersprache fortschreitend läutert, dabei aber sich immer bewust bleibt, dass wir über die Bildlichkeit alles unsres Vorstellens geistiger Wahrheiten und der religiösen zumal niemals hinauskommen. Die Vertauschung der herkömmlichen Bilder mit anderen, oder auch mit abstracteren Ausdrücken, darf aber immer nur als Merkzeichen, gleichsam als Abbreviatur, der vorausgesetzten Verstandesarbeit dienen, nimmermehr aber den Schein erwecken, als sei nun statt der „sinnlichen“ Vorstellung „der reine Gedanke“ zum adäquaten Ausdruck gebracht. Gewis unterscheiden wir bei fortgesetzter Verstandesarbeit immer bestimmter das sinnliche Bild von dem damit gemeinten geistigen Gehalte; aber daraus folgt noch nicht, dass uns auch die „exact logische“ Fassung dieses Gehaltes gelingen müsse. Letzteres ist nur insoweit möglich, als es sich um Objecte handelt, welche überhaupt für die logische Arbeit, die wir mittelst unsrer Kategorien vollziehen, zugänglich sind. So vermögen wir allerdings die äusseren, unsrer sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Erscheinungen auf ihren exact logischen Ausdruck zu bringen, d. h. präcis in unsre Kategorien zu fassen. Und dasselbe gilt auch von den innern Vorgängen unsres Geisteslebens insoweit, als wir ihre verschiedenen Momente logisch analysiren, die vermeintlich zeitlichen Unter-

schiede auf logische zurückführen können. Ja in diesem Sinne kann man auch von dem Unendlichen und Ewigen sagen, dass es, soweit es als Factor des religiösen Vorgangs im menschlichen Geistesleben betrachtet wird, exact logisch gefasst werden kann, eben als ein Factor im Unterschiede von dem andern. Aber sobald wir nun das unendliche Sein, die absolute Substanz, den absoluten Geist in seinem Wesen an sich zu erfassen versuchen, so versagen uns unsre Kategorien ihren sonstigen Dienst; sobald wir uns nicht begnügen, jenen Begriff des Absoluten rein formell in seine logischen Momente zu zerlegen, sobald wir vielmehr eine reale Erkenntnis des Absoluten erstreben, so beginnen wir alsbald in Bildern und Gleichnissen zu reden, und damit hat auch die exact logische Verarbeitung unsrer Vorstellungen ein Ende. Vgl. meine zu §. 73 angeführte Abhandlung.

§. 80. Die bestimmte Form der religiösen Vorstellung ist immer durch die jedesmalige geistige Entwicklungsstufe des Frommen, also durch die Wechselbeziehung seines religiösen Bewustseins mit seinem Weltbewustsein und mit der darin gesetzten sonstigen Vorstellungswelt bedingt.

§. 81. Alle religiösen Vorstellungen erleiden daher, möge nun der religiöse Bewustseinsinhalt selbst ein anderer werden oder derselbe bleiben, bei veränderter Weltanschauung nothwendig eine Umbildung, welche bei gleichmässiger Entwickelung des geistigen Lebens eine unmerkliche und stetige Läuterung der Vorstellung, d. h. eine fortschreitende Vergeistigung ihrer sinnlich-bildlichen Form ist, bei dem Zurückbleiben der religiösen Vorstellung hinter dem theoretischen Weltbewustsein aber nothwendig durch den Kampf geistiger Gegensätze hindurchführt.

Das allgemeine Entwicklungsgesetz des religiösen Denkens ist kein anderes als das alles geistigen Lebens überhaupt. Die religiöse Entwickelung ist vermöge der Einheit des menschlichen Geisteslebens ein Bestandtheil der allgemeinen; wie diese von überwiegender Naturbestimmtheit fortschreitend zu geistiger Freiheit führt, so gilt ganz dasselbe auch von jener. Es ist unmöglich, dass das religiöse Bewustsein eine höhere Stufe erreiche, so lange dazu die Bedingungen der allgemeinen geistigen Cultur fehlen; umgekehrt, beim Zurückbleiben der religiösen Entwickelung hinter der allgemeinen wird auch diese in ihrem stetigen Fortgange gehemmt und es entstehen Perioden geistiger Krisen, in welchen religiöse und allgemein humane Bildung in Gegensatz treten und dadurch der gesammte Culturbesitz eines Zeitalters in Frage gestellt wird.

Bei stetiger Entwickelung ist die Umbildung der religiösen Vorstellungen eine unmerkliche. Unbewust legt sich in die alten

bildlichen Formen ein neuer Gehalt, bis allmählich ihre ursprüngliche Bedeutung vergessen wird. Dann bildet auch die Form im stetigen Anschlusse an das Ueberlieferte langsam sich um. Beispiele liefert die Religionsgeschichte in Menge; man vgl. z. B. die Entwickelungsgeschichte der griechischen Mythologie, die allegorische Deutung heiliger Urkunden, aber auch die Geschichte der christlichen Dogmen und des dogmatischen Sprachgebrauchs. Kommt aber der Zeitpunkt, wo der alte Vorstellungsrahmen sich für den neuen Gehalt zu eng erweist, so macht sich eine religiöse Reform erforderlich, welche meist als Stiftung einer neuen religiösen Gemeinschaft sich vollzieht. Es kann aber auch das religiöse Verhältnis wesentlich dasselbe bleiben, und nur die herkömmliche Vorstellungsform desselben sich für eine fortgeschrittene Verstandesbildung als ungenügend erweisen. Auch hier sind verschiedene Fälle möglich. Gewöhnlich sucht der Verstand die einzelnen religiösen Vorstellungen da und dort zu verbessern, ohne jedoch den allgemeinen Vorstellungsboden selbst aufzugeben. Die Folge ist dann die, dass die Vorstellung ihres wirklich religiösen Gehaltes schrittweise entleert und in demselben Maasse dem Bewustsein der Zeitgenossen gleichgiltig wird, bis das fromme Gefühl gegen diese Einbusse zu reagiren beginnt und nun die alten Formen auch im Gegensatze gegen die Verstandescultur der Zeit zu behaupten sucht. Oder das religiöse Denken besinnt sich auf die nothwendige Bildlichkeit aller seiner Vorstellungen: dann kann es gelingen, ganz denselben religiösen Gehalt, der in den überlieferten Formen zur Aussprache kam, in das Bewustseinsmaterial einer neuen „Weltanschauung" hineinzuarbeiten. Aber freilich geht es auch dann ohne heftige Kämpfe innerhalb der religiösen Gemeinschaft nicht ab, deren Ausgang schliesslich meist wieder die Stiftung einer neuen religiösen Gemeinschaft ist.

§. 82. Die fortschreitende Vergeistigung der religiösen Vorstellung wird durch die Gesammtentwickelung des geistigen Lebens nothwendig gefordert, vom religiösen Interesse aber immer nur insoweit, als ein innegewordener Widerspruch zwischen geistigem Gehalt und sinnlicher Form das fromme Bewustsein selbst mit Trübung bedroht.

§. 83. Sofern die sinnliche Vorstellungsform vom frommen Bewustsein selbst auf einer bestimmten Entwickelungsstufe des letzteren als eine Trübung seines geistigen Gehaltes empfunden wird, erscheint sie als A b e r g l a u b e.

Ein Urtheil über das, was Aberglaube sei oder nicht, steht niemals der Verstandescultur als solcher, sondern immer nur dem religiösen Bewustsein selbst zu. Die höhere Form des Glaubens stösst die niedere als Aberglauben von sich aus, oder

sucht sich der überlebenden, beziehungsweise wiederauflebenden niederen Vorstellungsformen dadurch, dass sie dieselben als abergläubisch verurtheilt, zu erwehren.

§. 84. Umgekehrt wird die auf der je höhern Entwickelungsstufe des religiösen Bewustseins geforderte Umbildung der sinnlichen Vorstellungsform von den auf der je niederen Stufe Zurückgebliebenen zunächst nothwendig als eine Einbusse des religiösen Gehaltes empfunden, mithin als „Unglaube" abgewehrt.

§. 85. Da nämlich die sinnliche Bildlichkeit der religiösen Vorstellungsform immer nur in dem Maasse erkannt wird, als die fortschreitende geistige Gesammtentwickelung dieses ermöglicht, so erscheint der bildliche Ausdruck zunächst immer als eigentlich gemeint, die durch Verallgemeinerung des Anschauungsbildes (§. 77) entstandene Vorstellung also als adäquater Ausdruck ihres geistigen Gehaltes, eine Scheidung aber zwischen Inhalt und Form unmittelbar als Verletzung des ersteren.

Vgl. meine Streitschriften S. 32 ff. 115 ff.

Noch jedesmal ist in Zeiten religiöser Krisen das sich bildende Neue von den Vertretern des Alten als „Unglaube" verurtheilt worden. So galten die ersten Christen den Anbetern der alten Götter als „Atheisten", so die Reformatoren ihren römischen Gegnern als Empörer wider Gottes Autorität, und ebenso wird gegen die Vertreter des neueren Protestantismus von den Anhängern der altprotestantischen Lehre die Anklage auf „Unchristlichkeit" und Unglauben erhoben. Auf jeder höheren religiösen Entwickelungsstufe nämlich wird, im Interesse der Reinheit des religiösen Glaubens, eine Kritik gegen sinnliche Vorstellungsformen geübt, welche den Anhängern des Alten als Leugnung des religiösen Gehaltes selbst erscheint, weil jene Kritik nothwendig scheiden muss, was für die hergebrachte religiöse Vorstellung noch ein untrennbares Ganzes bildet. Während sich nun sonst der reflectirende Verstand mit jener kritischen Arbeit begnügt, ist er hier in den Dienst eines religiösen Interesses genommen. Aber eben dieses religiöse Interesse wollen die Vertreter des Alten, weil sie jenes Bedürfnis der Scheidung nicht spüren, bei den Anderen nicht gelten lassen, erklären es also für ein fälschlich vorgegebenes. Für sie existirt eben kein Unterschied zwischen der bildlichen Form und dem ursprünglich in dieselbe hineingelegten religiösen Gehalte, und darum werfen sie den Anderen vor, die ganze Unterscheidung sei von ihnen im trügerischen Sinne und in der hinterlistigen Absicht gemeint, die religiöse Wahrheit selbst heimlich bei Seite zu schaffen. Nun soll ja gar nicht geleugnet werden, dass wirklich im ge-

gebenen Falle der religiöse Inhalt selbst durch falsche Anwendung jenes Unterschiedes verletzt werden kann (z. B. wenn der ältere Rationalismus das Christenthum lediglich auf die sogenannten „moralischen Wahrheiten“ reducirt); aber dann liegt der Fehler doch nicht in der Scheidung selbst, sondern in dem unvollkommenen Verständnisse für den auszumittelnden religiösen Gehalt, oder in der Vermischung religiöser mit moralischen oder intellectuellen Interessen. Um aber den religiösen Gehalt gegen wirkliche Verkümmerung zu wahren, ist eine gründliche Einsicht in die Bedingungen und Entwickelungsgesetze der religiösen Erkenntnis überhaupt die sicherste Schutzwehr; diese aber fordert grade jenes so übel beleumundete kritische Verfahren gegenüber der unmittelbaren religiösen Vorstellungsform.

§. 86. Bei Fixirung der religiösen Vorstellung zu einer gemeinsamen Lehrüberlieferung wird der eigenthümliche religiöse Bewustseinsgehalt, dessen Ursprung aus einem göttlichen Offenbarungsacte dem Glauben gewis ist, mit der psychologisch und geschichtlich bedingten Vorstellung von jenem Offenbarungsgehalte unmittelbar identificirt, diese also unmittelbar selbst mit göttlichem Ansehn bekleidet, und als eine nach Form und Inhalt unfehlbar göttliche Lehre jeder abweichenden religiösen Vorstellung als blosser Menschenmeinung gegenübergestellt (Orthodoxie).

Alle Orthodoxie beruht auf der Voraussetzung einer nach Form und Inhalt unfehlbaren göttlichen Lehre, und, als Erkenntnisquelle dieser Lehre, einer unmittelbar mit göttlicher Autorität ausgestatteten, sei es nun schriftlichen, sei es mündlichen Ueberlieferung. Zum vollen Bewustsein dieser Voraussetzung kommt sie freilich immer erst gegenüber dem bereits erwachenden Zweifel an einzelnen Bestandtheilen dieser Lehre, welche man dann als selbstbeliebige Menschenmeinungen einfach durch Berufung auf diese Autorität niederschlägt. Gleichzeitig aber werden, um weiteren Zweifeln zu wehren, die Vorstellungen über den göttlichen Ursprung der Lehre und ihre durch göttliche Autorität geschützten einzelnen Sätze schärfer präcisirt. Die psychologische Erklärung dieser Vorstellungen ergibt sich aus dem Obigen.

§. 87. Alle Orthodoxie fasst daher die göttliche Offenbarung als übernatürliche Belehrung, die mit göttlicher Autorität bekleidete Lehre aber, sobald die Verstandeskritik dieselbe anzugreifen beginnt, als übervernünftige, nur für den Glauben, nicht für das Denken zugängliche Wahrheit auf.

Inwiefern diese doppelte Voraussetzung berechtigt, inwieweit sie dagegen unberechtigt sei, ergibt sich aus §. 66. 67.

§. 88. Sofern dagegen diese aller Orthodoxie wesentliche supranaturalistische Vorstellungsform ein zeitweiliges Zurückbleiben der religiösen Entwickelung hinter der geistigen Gesammtentwickelung fast nothwendig bedingt, so entsteht hierdurch ein unvermeidlicher Conflict der als auf göttliche Autorität hin für wahr genommenen Lehre mit der jedesmaligen Verstandescultur, der mit der Forderung des Verstandes, den Glauben zum Wissen zu erheben, beginnt, und in demselben Grade sich steigert, als ein mit formaler Logik sorgfältig ausgearbeitetes Dogma den allen menschlichen Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen anhaftenden Widerspruch in ein helleres Licht setzt.

Die Thatsache, dass auch bei veränderter Weltanschauung die religiösen Vorstellungen sich zunächst gegen eine entsprechende Umbildung spröde verhalten, erklärt sich ganz einfach aus der aller Orthodoxie eigenen Voraussetzung einer unmittelbar göttlichen Lehrautorität. Die göttliche Wahrheit darf in die Schicksale wechselnder Menschenmeinungen nicht verflochten werden. Steht nun die göttliche Autorität der überlieferten Lehre noch fest, so findet das Verstandesinteresse zunächst seine Befriedigung in rein formaler Verarbeitung des Dogma (Scholastik). Aber grade dieses im Dienste jener Lehre unternommene Geschäft wird ihr unversehens gefährlich; die im unmittelbaren Glauben vereinigten Momente des religiösen Verhältnisses werden vom Verstande für sich fixirt und in die dem raumzeitlichen Dasein entlehnten Kategorien geprägt; eben dadurch aber kommen lauter widersprechende Aussagen zum Vorschein, die man wol zusammensprechen, aber nicht zusammenreimen kann: Widersprüche, an deren Lösung der Verstand vergeblich sich abmüht, bis er sich entschliesst, sie stehen zu lassen und entweder sich dem Dogma gefangen zu geben oder aber seine göttliche Autorität zu bestreiten.

§. 89. So lange die Widersprüche nur erst im Einzelnen fühlbar werden, geht auch die Verstandeskritik nur erst auf Umbildungen und Umdeutungen im Einzelnen aus (Heterodoxie), ohne den dogmatischen Vorstellungsboden zu verlassen, aber unter schrittweiser Preisgebung grade des specifisch religiösen Gehaltes der überlieferten Lehre bis zu seiner völligen Ausleerung.

Die Autorität, auf welche sich die orthodoxe Lehre beruft, bleibt zunächst ebenso ausser dem Streite, wie die allgemeinen supranaturalistischen Voraussetzungen derselben. Der Conflict derselben mit der Verstandesbildung macht sich daher zunächst

nur an einzelnen der Kritik besonders ausgesetzten Punkten geltend. Man versucht ihn theils materiell durch Umbildung dieses oder jenes einzelnen Dogma, theils formell durch exegetische Mittel oder durch Unterscheidung der ursprünglichen und abgeleiteten Autoritäten zu beschwören. Dies ist das Wesen aller Heterodoxie, die sofern sie gemeinschaftstiftend wird, selbst wieder zur Orthodoxie werden kann. Nun richtet sich aber die Verstandeskritik zunächst immer gegen diejenigen Dogmen, welche unmittelbar das Mysterium des religiösen Verhältnisses selbst, d. h. die Art, wie Göttliches und Menschliches in Einem Lebensmomente geeint sind, ausdrücken wollen. Denn grade hier ruft das Streben des religiösen Denkens, der göttlichen und der menschlichen Seite gleicherweise zu ihrem Rechte zu verhelfen, die dem Verstande anstössigsten dogmatischen Mysterien hervor (vgl. §. 54). Das über die ungenügenden Denkformen hinausliegende Unbegriffene erzeugt grade, sobald es doch irgendwie ausgesprochen werden will, die dem Verstande auffälligsten Widersprüche. Indem er dieselben nun durch partielle Correcturen wegschaffen will, trifft seine Kritik regelmässig zugleich ein wirklich religiöses Moment der dogmatischen Vorstellung, trifft dagegen ebenso regelmässig dasjenige nicht, was den letzten Grund des Ungenügenden dieser Vorstellung ausmacht.

§. 90. Bleibt nun die Verstandeskritik nicht doch irgendwo auf dem betretenen Wege stehn, sondern vollbringt die Auflösung der überlieferten religiösen Vorstellungsform bis ans Ende, so führt das einseitige Verstandesinteresse eben damit zugleich zur Leugnung ihres göttlichen Offenbarungsgehaltes und zur Aufhebung der Realität des religiösen Verhältnisses überhaupt, oder zum wirklichen Unglauben, nicht blos im dogmatischen, sondern auch im religiösen Sinne.

Indem die consequent fortgesetzte Verstandeskritik schliesslich bei den letzten dogmatischen Voraussetzungen der kritisch aufgelösten Lehre anlangt, kommt sie dazu, den ganzen Begriff einer göttlichen Offenbarung überhaupt zu bestreiten. Damit ist aber die Religion zugleich selbst zu einer subjectiven Illusion herabgesetzt. Die Kritik versucht es zunächst etwa, die religiösen Vorstellungen auf philosophische Begriffe zurückzuführen (Strauss, Dogmatik), sieht sich aber bald genöthigt, weiter zu gehn und die Entstehung der ganzen religiösen Vorstellungswelt psychologisch zu erklären. In dem Maasse als ihr dies gelingt, meint sie den lediglich subjectiv-menschlichen Ursprung derselben erwiesen zu haben.

§. 91. Andrerseits fühlt das unmittelbar religiöse Bewusstsein den ihm durch religiöse Erfahrung gewissen thatsächlichen

Gehalt der vom Verstande kritisirten Vorstellung durch diese auflösende Kritik gar nicht wirklich getroffen, sieht sich also zu seiner Selbstbehauptung genöthigt, die objective Realität des religiösen Verhältnisses als subjective Glaubensgewisheit festzuhalten.

§. 92. Flüchtet nun der Glaube vor der Kritik nicht wieder in irgend eine der von letzterer aufgelösten Vorstellungsformen zurück, womit er aber zugleich die Einheit des menschlichen Geisteslebens preisgibt, so bleibt nur übrig, den thatsächlichen Glaubensgehalt als einen Complex von inneren Thatsachen der religiösen Erfahrung von der bestimmten vorstellungsmässigen Form, in welcher jener Gehalt für den Glauben subjective Gewisheit ist, zu unterscheiden.

Während auf allen anderen Gebieten die populäre Vorstellung sich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Kritik aneignen kann, so lässt sich das unmittelbar religiöse Bewustsein durch die Verstandeskritik nicht irre machen. Der religiöse Mensch hat diesen kritischen Einwürfen gegenüber einfach das Gefühl, dass dieselben grade den Kern seines Glaubens gar nicht wirklich berühren. Es ist ihm zu Muthe, als wolle Einer am hellen Mittage bestreiten, dass die Sonne am Himmel steht. Diese Widerstandskraft des Glaubens gegen die auflösende Kritik erklärt sich aber ganz einfach aus der psychologischen Thatsache, dass das religiöse Bewustsein seinem Wesen nach innere subjective Gewisheit ist. Die Glaubensgewisheit ist eben nicht eine besondere Art von gegenständlichem Bewustsein für sich, sondern Selbstbewustsein des Ich von seiner thatsächlichen Bezogenheit auf das religiöse Object und von seinen thatsächlichen inneren Erfahrungen in dieser Bezogenheit. Es sind also innere Thatsachen des subjectiven Geisteslebens, welche den bleibenden Gehalt der religiösen Vorstellungen bilden, und welche eben darum von einer auf die subjective Vorstellungsform dieser Thatsachen gerichteten Kritik gar nicht getroffen werden können. Indem man nun aber zugleich diese inneren, dem Glauben unmittelbar gewissen Thatsachen religiöser Erfahrung mit der subjectivpsychologisch vermittelten Form, in welcher sie dem Glauben gewis geworden sind, unwillkürlich identificirt, ruft das religiöse Bewustsein immer wieder jenen Conflict mit der Verstandesbildung von Neuem hervor, der entweder mit der Verzweiflung an der Möglichkeit der Lösung desselben oder mit der Nöthigung endet, die Unterscheidung des bleibenden religiösen Gehaltes und seiner wechselnden vorstellungsmässigen Form durch strenges wissenschaftliches Denken wirklich zu vollziehen. Letzteres ist eben die Aufgabe einer wirklich wissenschaftlich gehaltenen Dogmatik.

§. 93. Unmittelbare Aussage des Glaubens ist immer nur der in einer gegebenen Vorstellungsform dem Glauben gewis gewordene Thatbestand des religiösen Verhältnisses selbst und seiner verschiedenen Momente, wie derselbe in einem bestimmten Complexe innerer Thatsachen des subjectiv-menschlichen Geisteslebens sich ansdrückt, nicht aber die vorstellungsmässige Form jener innern Gewisheit, daher ganz derselbe religiöse Gehalt mit sehr verschiedenen Vorstellungsformen und ebenso gut mit einem Fürwahrwalten lediglich auf äussere Autorität hin als mit einem streng wissenschaftlich vermittelten Denken vereinbar ist.

Vgl. meine Streitschriften S. 55 ff. 88 ff.

§. 94. Eben darum kann die Verstandeskritik immer nur eine bestimmte, psychologisch und geschichtlich bedingte Form der Glaubensgewisheit, niemals aber diese selbst, und ebenso wenig den in jene Form hineingelegten religiösen Erfahrungsgehalt auflösen, endigt also statt mit der wissenschaftlichen Vernichtung des religiösen Bewustseins vielmehr mit der Aufstellung eines wissenschaftlichen Problems, dessen annähernde Lösung sie der speculativen Vernunft überlassen muss.

Der Verstand kritisirt Vorstellungen, er kann aber keine Thatsachen wegdisputiren. Er mag darauf achten, dass man diese Thatsachen in ihrem reinen Nettogehalt nicht wieder vermischt mit blossen Vorstellungen von ihnen, und dass man wirklich nur innere Thatsachen des subjectiven Geisteslebens auffasse, nicht wieder vermischt mit subjectiven Vorstellungen von objectiven Thatsachen ausserhalb des Menschengeistes. Er sucht weiter diese Thatsachen auf ihre Gesetzmässigkeit, ihr Gesetz auf das Wesen des menschlichen Geistes zurückzuführen. Aber hiermit ist auch sein Geschäft erschöpft. Statt die Religion in einen lediglich subjectiv-menschlichen Vorgang aufgelöst zu haben, endet er genau an dem Punkte, wo das religiöse Mysterium seine Stelle hat.

§. 95. Die Unterscheidung des religiösen Gehaltes und der dogmatischen Form des Glaubens kann nur in dem Maasse gelingen, als das wissenschaftliche Denken einerseits den Thatbestand der religiösen Erfahrung treu erfasst und erschöpfend beschreibt, andererseits den psychologischen Process, durch welchen dieser thatsächliche Gehalt sich dem frommen Bewustsein erschliesst, auf seine innere Gesetzmässigkeit zurückführt,

eben damit aber zugleich die psychologische und geschichtliche Bedingtheit der religiösen Vorstellungsformen erkennt.

Alle Unterscheidungen zwischen Substanz und Form des Dogma sind willkürlich, so lange sie nicht aus dem psychologischen Wesen des religiösen Bewustseins selbst hergeleitet sind. Dann zeigt sich freilich sofort, dass auch jene Vorstellungsformen nichts Zufälliges oder Willkürliches, sondern in der Natur des religiösen Vorganges begründet sind. Die Substanz des Dogma ist nicht wieder ein Dogma, sondern ein geistiger Thatbestand im Innern des Menschen, ein Complex von inneren Vorgängen im Menschengemüthe, deren Verlauf, soweit er im Lichte des Bewustseins sich vollzieht, sich unmittelbar in Anschauungen und Gefühlen, mittelbar in bestimmten Vorstellungen ausprägt. Wenn nun das Denken jenen Thatbestand selbst auf seine innere Gesetzmässigkeit zurückführt, ermittelt es zugleich das Gesetz, nach welchem die Vorstellungen von demselben sich bilden. — Nur ist, um Misverständnis zu vermeiden, noch einmal in Erinnerung zu bringen, dass die hier gemeinten Erfahrungsthatsachen und inneren Erlebnisse des menschlichen Geisteslebens nicht am isolirten Individuum für sich, sondern nur an der religiösen Gemeinschaft in ihrer geschichtlichen Entwickelung, an den Einzelnen aber immer nur in ihrer Wechselwirkung mit der Gemeinschaft beobachtet werden können.

§. 96. Alle auf Scheidung des thatsächlichen religiösen Gehaltes und der historischen Form einer überlieferten Lehre ausgehende Kritik hat daher ebensowol eine religiöse, als eine wissenschaftliche Tendenz, indem sie einerseits in den verschiedenen Lehrsätzen das in ihnen ausgedrückte religiöse Grundverhältnis (oder das denselben zu Grunde liegende Princip) nach irgend einer bestimmten Beziehung hin wiedererkennt, andererseits das Inadäquate in der überlieferten Vorstellungsform auf ihre subjectiv-psychologische und geschichtliche Bedingtheit zurückführt.

Die einzige positiv fruchtbare Kritik dogmatischer Aussagen ist diejenige, welche sie wirklich nach ihrem eigenen Maasstabe misst, d. h. nach dem in ihnen niedergelegten religiösen Principe beurtheilt.

§. 97. Das religiöse Interesse wird mit den Ergebnissen dieser Kritik in dem Maasse zusammenstimmen können, als letztere einen solchen Ausdruck des religiösen Bewustseins ermöglicht, in welchem dieses sich rein und treu wiedererkennt, d. h. also in dem Maasse, als die Kritik den religiösen Gehalt der dogmatischen Vorstellung rein und vollständig ermittelt.

Vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 43 ff.

§. 98. Die wissenschaftliche Aufgabe wird in dem Maasse gelöst, als es gelingt, die verschiedenen dogmatischen Aussagen als die psychologisch und geschichtlich bedingten Vorstellungsformen zu verstehen, in denen das religiöse Grundverhältnis von einer bestimmten Seite her zum Ausdrucke kommt, in jeder einzelnen von ihnen also die in der unmittelbaren religiösen Vorstellung auf unvermittelte Weise geeinten Momente eines göttlichen Offenbarungsactes und eines menschlichen Glaubensactes in ihrer vom religiösen Bewustsein geforderten realen Unterschiedenheit geltend zu machen, zugleich aber die innere Einheit des geistigen Vorgangs als eines wirklich im Menschengeiste sich vollziehenden aufrecht zu erhalten.

Alle dogmatischen Aussagen, auf ihre religiösen Wurzeln zurückgeführt, enthalten zuletzt ein und dasselbe Grundproblem des religiösen Bewustseins, nur eigenthümlich modificirt durch das eigenthümliche Grundprincip der betreffenden Religion und dessen verschiedene Beziehungen auf die verschiedenen Momente des religiösen Vorgangs. Die Verstandeskritik übergibt nach logischer Analyse der einzelnen Dogmen und Aufzeigung der in ihrer vorstellungsmässigen Form enthaltenen Widersprüche jenes Problem ungelöst an die dogmatische Speculation. Dieser aber fällt die Aufgabe zu, die göttliche und die menschliche Seite des religiösen Vorgangs zusammenzuschaun, als real unterschieden und doch wieder Eins, d. h. nicht als zwei verschiedene Facta oder Vorgänge, sondern als zwei Seiten eines und desselben Vorgangs.

§. 99. Das unvermittelte Festhalten der im unmittelbaren religiösen Bewustsein gesetzten oder mystischen Einheit von Offenbarung und Religion ist als theologische Theorie der **Mysticismus**, welcher eine, jede natürliche Vermittelung überspringende Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen behauptet, eben damit aber jede wirkliche religiöse Erkenntnis unmöglich macht.

Ist die Mystik der unreflectirte Ausdruck des frommen Gefühls, so ist der Mysticismus der Versuch, den mystischen Standpunkt zum System zu erheben, d. h. das in der unmittelbaren religiösen Anschauung naive Ueberspringen der psychologischen Vermittelung als das für den religiösen Vorgang wesentliche Verhältnis geltend zu machen. Der Mystik kann keine wirklich religiöse Anschauung ermangeln; der Mysticismus ist die grundsätzliche Negation alles wissenschaftlichen Denkens über die religiösen Thatsachen.

§. 100. Die äussere Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion als zweier für sich bestehender Thatsachen führt immer zur einseitigen Betonung des einen Momentes auf Kosten des andern, also entweder zur Identificirung der subjectiv vermittelten religiösen Vorstellung mit dem objectiv-göttlichen Gehalt, oder zur Auflösung der Offenbarung in lauter subjectiv-menschliche Vorstellungen.

Vgl. §. 67.

§. 101. Die unmittelbar aus der Reflexion über das fromme Selbstbewustsein hervorgehende Anschauungsweise ist der Supranaturalismus, welcher die objective Realität der göttlichen Offenbarung festhält, dafür aber die Realität der menschlichen Seite im religiösen Verhältnisse bedroht, indem er die Offenbarung ohne natürliche Vermittelung von Aussen her als übernatürliche Lehre und wunderbare Thatsache an den Menschen herankommen lässt und damit zugleich auf die subjectiv-menschliche Begreiflichkeit des von Aussen her offenbarten Inhaltes verzichtet.

§. 102. Aus der reflexionellen Kritik des supranaturalistischen Standpunktes geht der Rationalismus hervor, welcher die Religion als einen wahrhaft menschlichen Vorgang festhält, aber umgekehrt die Realität der göttlichen Seite im religiösen Verhältnisse bedroht, indem er die religiösen Vorstellungen als ein lediglich subjectiv-menschliches Product, die wunderbaren Thatsachen als lediglich natürliche Vorgänge betrachtet, also mit der äussern Uebernatürlichkeit des Offenbarungsactes zugleich die objective Göttlichkeit des Offenbarungsinhaltes aufhebt.

§. 103. Indem beide entgegengesetzte Standpunkte wechselsweise einander, jeder für sich aber in seiner folgerichtigen Durchführung die Realität des religiösen Verhältnisses überhaupt vernichtet, rufen dieselben verschiedene Vermittelungsversuche hervor, welche entweder zwischen beiden einfach halbiren, oder unter principieller Festhaltung des einen von beiden den Gegensatz abstumpfen, eben darum aber weder dem Supranaturalismus noch dem Rationalismus zu seinem religiösen Rechte verhelfen.

Vgl. Biedermann, S. 53 ff. Natürlich ist die obige Kritik des Supranaturalismus ebenso wie des Rationalismus vom dogmatischen Standpunkte aus unternommen, der sich die speculative Zusammenschau der göttlichen und der menschlichen Seite

des religiösen Verhältnisses zur Aufgabe stellt. Eine Betrachtungsweise, welche die Objectivität des religiösen Verhältnisses für Illusion erklärt, d. h. das Vorhandensein eines religiösen Problems überhaupt leugnet, wird den Rationalismus einfach beim Wort nehmen, d. h. seine naturalistische Consequenz rückhaltlos ziehen müssen. Unter den Vermittelungsversuchen kommt heute nur noch die sogenannte „Vermittelungstheologie“ in Betracht. Dieselbe versucht zwischen der überlieferten dogmatischen Vorstellungsform und der Verstandeskritik zu vermitteln, indem sie beiden die Spitzen abbricht, principiell aber auf dem Boden der ersteren stehen bleibt, d. h. sie ist Heterodoxie in dem §. 89 entwickelten Sinne. In welchem Sinne doch eine Vermittelung auf dem Standpunkte religiöser Weltanschauung unumgänglich bleibt, ergibt sich aus §. 92—95.

§. 104. Demgegenüber haben alle dogmatischen Sätze das in jeder religiösen Aussage enthaltene religiöse Verhältnis so zu beschreiben, dass einerseits die unendliche göttliche Ursächlichkeit im religiösen Vorgange von dem Zusammenhange endlicher Ursachen und Wirkungen im Menschengeiste oder in der Welt real unterschieden, andererseits jener Unterschied nicht wieder auf sinnliche Weise vorgestellt, die göttliche Ursächlichkeit also nicht selbst wieder nach Art einer endlichen Ursache in den endlichen Causalzusammenhang verflochten oder mit demselben in Wechselwirkung gesetzt werde.

Die Forderung ergibt sich aus dem Bisherigen. Dogmatisch correct ist eine Aussage dann, wenn der Unterschied der göttlichen Causalität und der causae secundae streng aufrecht erhalten, aber auch wirklich als Unterschied der unendlichen, überzeitlichen und überräumlichen Ursächlichkeit von den endlichen zeitlichräumlichen Ursachen aufgefasst wird.

§. 105. Hiernach bestimmen sich als die vier Hauptirrthümer, in welche die dogmatische Reflexion durch sinnliche Fassung entweder der Einheit oder des Unterschiedes der göttlichen Ursächlichkeit und der endlichen Ursachen gerathen kann, auf Seiten des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen und der Welt der Pantheismus und der Deismus, auf Seiten des Verhältnisses des Menschen zu Gott der Determinismus und der Pelagianismus.

Die bekannte Schleiermacher'sche „Häresientafel“ geht von dem Streben aus, die Gränzen des eigenthümlich christlichen Bewustseins abzustecken, während es hier zunächst um das allgemein Religiöse sich handelt. Das Gemeinsame aller dieser Irrthümer ist, dass sie von irgend einer Seite her das religiöse

Verhältnis verletzen, mithin von der religiösen Gemeinschaft als eine Schädigung ihres frommen Bewustseins abgewiesen werden müssen. Ihre gemeinsame Voraussetzung ist die mehr oder minder sinnlich bestimmte religiöse Vorstellung, an welcher sie ein wesentliches Moment einseitig geltend machen. Indem die Verstandesreflexion dasselbe für sich fixirt, lässt sie ein anderes, dem religiösen Verhältnisse ebenso wesentliches Moment nicht zu seinem Rechte kommen und führt daher in ihrer consequenten Durchbildung zur völligen Verflüchtigung desselben. Dagegen kommen Anschauungen, welche von Haus aus gar nicht auf religiösem Boden erwachsen sind, für die Dogmatik nur insoweit in Betracht, als sie sich als letzte logische Consequenzen des einen oder anderen Grundirrthums der religiösen Vorstellung ergeben.

§. 106. Der Pantheismus ist diejenige Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, welche die wirksame Gegenwart Gottes im Endlichen (die göttliche Immanenz) mit dem räumlich-zeitlichen Dasein und dessen Causalzusammenhange überhaupt, oder mit der räumlich-zeitlichen Entwickelung des endlichen Geistes und ihrer Gesetzmässigkeit identificirt, beidemale aber den schlechthinigen Unterschied Gottes von der Welt und vom Menschengeiste oder seine schlechthinige Erhabenheit über sie aufhebt.

Das Wesen alles Pantheismus ist eine solche Vorstellung von der Immanenz Gottes in der Welt und im Menschengeiste, welche zur Vernachlässigung oder völligen Aufhebung des Unterschiedes führt, sei es nun, dass man Gott mit der Welteinheit oder Welttotalität identificirt, im Unterschiede von ihren einzelnen Theilen, oder als Weltsubstanz, im Unterschiede von ihren Accidenzen, oder als Weltkraft im Unterschiede vom Weltstoff, oder auch als Weltgesetz im Unterschiede vom gesetzmässig verlaufenden Weltprocesse fasst, oder dass man sein Verhältnis zur Welt wie das der Seele zum Leibe (Weltseele), oder wie des in der materiellen Welt sich entwickelnden geistigen Lebens (Weltgeist), oder auch wie der in dem Weltprocesse sich unbewust verwirklichenden, im Menschengeiste zum Bewustsein kommenden Weltidee vorstellt. In allen diesen Fällen ist die Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt in die Kategorien des endlichen, räumlich-zeitlichen Daseins gefasst, also sinnlich vorgestellt, eben damit aber zugleich ihr realer Unterschied aufgehoben. Insgemein erwächst der Pantheismus aus dem kritischen Streben, dem entgegengesetzten Irrthume aus dem Wege zu gehn, und pflegt daher gegenüber der vorstellungsmässigen Entgegensetzung Gottes und der Welt sich als die wissenschaftliche Fassung des Gottesbegriffes anzubieten, sieht aber nicht,

dass er mit dem bekämpften Gegensatze ganz auf demselben Vorstellungsboden sich bewegt. Dies ist namentlich auch bei dem modernen, durch Popularisirung der Hegel'schen Lehre entstandenen Pantheismus der Fall, welcher um die menschenähnliche Vorstellung von Gott als einer bewusten Persönlichkeit abzuweisen, die Vorstellung einer bewustlos in den Dingen waltenden Kraft oder Gesetzmässigkeit oder gar eines erst im Menschen bewust werdenden Gottes an die Stelle setzt. (Vgl. auch SCHOPENHAUER'S „Welt als Wille und Vorstellung" und HARTMANN'S „Philosophie des Unbewusten".)

§. 107. Sobald diese Identificirung Gottes und der Welt von dem einseitigen Interesse an der Realität des göttlichen Seins ausgeht, so wird der Pantheismus zum Akosmismus; geht dieselbe dagegen umgekehrt von dem einseitigen Interesse an der Realität des Weltdaseins aus, so wird der Pantheismus zum Atheismus.

Das classische Beispiel für die erste, wesentlich von religiösen Intentionen beherrschte Anschauungsweise ist der Spinozismus. Dagegen nimmt der „neue Glaube" (Strauss) den Begriff Gottes völlig in den des „Universums" zurück und die moderne „Darwinistische" Naturphilosophie, welcher die Religion überhaupt ein wenn auch zeitweilig unvermeidlicher Irrthum ist, verwirft folgerichtig auch den Pantheismus in jeder Gestalt als theologisirende Halbheit, als ein blosses Uebergangsstadium zum Atheismus.

§. 108. Der Deismus ist diejenige Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschengeiste, welche die schlechthinige Erhabenheit Gottes über das Endliche (die göttliche Transcendenz) selbst wieder nach der Weise des endlichen Daseins, also unter den der Welt angehörigen Bestimmungen und Gegensätzen fasst, damit aber die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt und in der gesammten räumlich-zeitlichen Entwickelung aufhebt.

Das Wesen des Deismus ist die vorstellungsmässige Fassung der göttlichen Transcendenz, welche die Immanenz Gottes vernachlässigt oder völlig aufhebt. Die Erhabenheit Gottes über die Welt wird hier so vorgestellt, dass Gott doch selbst wieder als ein Weltwesen oder sein Sein als ein dem Weltdasein gleichartiges erscheint: Gott ist Einzelursache, Einzelexistenz, welche der Welt räumlich und zeitlich gegenübersteht. Diese Vorstellung ist die populäre, das Product unwillkürlicher Reflexion über das religiöse Verhältnis. Sobald sie aber durch bewuste Reflexion weitergebildet wird, so wird die Welt nothwendig in einer das religiöse Bewustsein verletzenden Weise Gott gegenüber ver-

selbständigt, Gott aber seiner Absolutheit entkleidet. (Rationalistischer Gottesbegriff; von neueren Vorstellungen vgl. z. B. die noch vielfach beliebten Theorien von einer „Selbstbeschränkung" oder „Selbstverendlichung" Gottes, aber auch Vorstellungen, wie sie in dem „Evangelium der armen Seele" und in Baumann's „Philosophie als Orientirung über die Welt" niedergelegt sind.)

§. 109. Die äussere oder in den Kategorien des Endlichen vorgestellte Entgegensetzung Gottes und der Welt kann entweder von dem Streben ausgehn, die Realität des göttlichen Daseins gegenüber der Welt, oder umgekehrt, die Realität des endlichen Daseins Gott gegenüber sicher zu stellen, führt aber im ersteren Falle zum gnostischen Theismus, welcher den Weltprocess phantastisch verdoppelt, im letzteren zur völligen Ausleerung des Gottesbegriffs (être suprême).

Beidemale stellt man sich die Realität des göttlichen Seins und Wirkens nach Art eines endlichen Subjectes vor. Will man nun die Selbständigkeit Gottes der Welt gegenüber festhalten, so entsteht jener „Prolog im Himmel", ein phantastisches Schattenbild des wirklichen Weltprocesses. Diese Vorstellung hat mit dem Pantheismus die Auffassung der überräumlichen und überzeitlichen Gegenwart Gottes in der Welt in der Weise einer räumlich-zeitlichen Entwickelung gemein, erweist sich aber zugleich als ächt deistisch durch ihre mehr oder minder scharf ausgeprägte dualistische Entgegensetzung des innergöttlichen und des aussergöttlichen Lebensprocesses. Beispiele aus dem kirchlichen Alterthume bieten die Aeonenlehren, Emanationstheorien und Theogonien der Gnostiker; aus der neueren Zeit die im Gegensatze zum Pantheismus versuchten „speculativen" Constructionen des Gottesbegriffs (moderne Deductionen der Trinität als des „innergöttlichen Lebensprocesses"; Schelling's und Weisse's „theogonischer Process"; überhaupt alle Speculationen über einen „Raum in Gott" und eine „Zeit in Gott").

§. 110. Der Determinismus ist diejenige Vorstellung von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, welche die Abhängigkeit des Menschen von der allbegründenden göttlichen Ursächlichkeit nach Art der Abhängigkeit von einer endlichen Einzelursache fasst, als ein unmittelbares Gewirktwerden der Vorgänge des menschlichen Geisteslebens durch Gott, aber eben damit zugleich die menschliche Freiheit zu einem blossen Scheine herabsetzt.

Es handelt sich hier lediglich um den religiösen Determinismus, nicht um den Determinismus als philosophische

Theorie. Letzterer bestreitet im Interesse des geordneten Causalzusammenhangs die sogenannte Wahlfreiheit, d. h. die Möglichkeit einer grundlosen Willensentscheidung des Menschen, gehört also gar nicht hierher. Dagegen ist das Merkmal des ersteren dieses, dass er im berechtigten, aber einseitig geltend gemachten Interesse der religiösen Abhängigkeit die allbegründende göttliche Ursächlichkeit auf sinnliche Weise als ein Handeln Gottes an des Menschen Statt, den Menschen also nur als selbstloses Werkzeug des in ihm handelnden oder seinen Willen unmittelbar bewegenden Gottes vorstellt.

§. 111. In seiner ursprünglichen Reinheit als religiöser Determinismus lässt derselbe alle Realität des endlichen Causalzusammenhangs in dem unmittelbar göttlichen Handeln aufgehn, entartet aber in demselben Maasse, als das Interesse an der wissenschaftlichen Weltbetrachtung überwiegt, zur einseitig mechanischen Weltanschauung, für welche die allbegründende, göttliche Ursächlichkeit nur eine leere Redensart ist.

Der religiöse Determinismus ist die Grundanschauung aller Reformatoren des 16. Jahrh. gewesen, wenn ihn gleich nur die Schweizer zu einem consequenten theologischen Lehrsysteme ausgebildet haben. Die Realität der causae secundae und die sittliche Zurechnung der Schuld wollten doch auch die letzteren nicht aufheben, ohne jedoch dem Vorwurfe der späteren Lutheraner entgehen zu können, dass sie Gott zum Urheber des Bösen machten. Aus neuester Zeit vgl. besonders SCHOLTEN, der freie Wille, deutsch von Manchot, 1874. Der religiöse Determinismus kann sich ebensowol bei einem deistischen, wie bei einem pantheistischen Gottesbegriff ausbilden, je nachdem er die alleinige Realität des Göttlichen mehr nach Art einer endlichen Einzelursache fasst, oder mit dem gesammten endlichen Causalzusammenhange identificirt. Das Umschlagen des religiösen Determinismus in die Vorstellung eines lediglich mechanischen Naturzusammenhangs, aus welchem auch alle geistigen, speciell die religiösen Phänomene zureichend erklärt werden sollen, liegt heut zu Tage insbesondere bei den „Darwinistischen" Culturhistorikern und Anthropologen vor.

Eine eigenthümliche Modification des religiösen Determinismus ist noch der Manichäismus, welcher zwei den menschlichen Willen beherrschende übernatürliche Ursachen, Gott und den Teufel, statuirt.

§. 112. Der Pelagianismus ist diejenige Vorstellung von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, welche die religiöse Freiheit des Menschen und das göttliche Wirken in ihm nach Art zweier selbständiger endlicher Ursachen unterscheidet,

dieses also als durch jene eingeschränkt fasst, hiermit aber zugleich die religiöse Abhängigkeit des Menschen in ihrem eigenthümlichen Wesen zerstört.

Der Name wird hier, unbekümmert um seinen ursprünglichen geschichtlichen Sinn, als allgemeine religiöse Richtung genommen. Sein Merkmal ist, dass er zwischen Gnade und Freiheit nach Art zweier endlicher Einzelursachen („zweier auf einander geleimter Bretter") halbirt. Indem er nämlich mit Recht die Realität der menschlichen Freiheit Gott gegenüber, d. h. ein wirklich ethisches Sichverhalten des persönlichen Menschengeistes im religiösen Verhältnisse geltend macht, stellt er sich dies so vor, als thue Einiges Gott, Anderes der Mensch. Damit ist aber die Grundaussage aller wahrhaften Frömmigkeit aufgehoben, dass alles Heil allein aus Gnaden komme.

§. 113. Je nachdem hierbei der göttlichen Wirksamkeit mehr oder weniger zugeschrieben wird, gestaltet sich der Pelagianismus entweder zum Synergismus, welcher den menschlichen Antheil auf ein möglichst geringes Quantum herabsetzt, oder er setzt umgekehrt das göttliche Wirken zu lediglich mittelbaren äusseren Anregungen des autonomen menschlichen Willens herab, steht also auf dem Punkte, in volle Creaturvergötterung überzugehn.

Der geschichtliche Synergismus der Reformationszeit will der Freiheit vor und in der Bekehrung ein Minimum zugestehn, aber dieses Minimum soll doch ein ausschliesslich menschliches Thun sein. Dahingegen hat die lutherische Lehre, welche erst nach der Bekehrung ein Zusammenwirken von Gnade und Freiheit statuirt, in diesem Stücke das religiöse Interesse gewahrt, wenngleich auch sie das Verhältnis der causa primaria und der causae secundae bald nur als ein äusseres Zusammenwirken beider, bald lediglich als ein Bewegtwerden der letzteren durch erstere auffassen kann. Der Rationalismus hat im Interesse der Willensfreiheit die Annahme von Gnadenwirkungen im Menschengeiste überhaupt für eine mystische Vorstellung erklärt und den göttlichen Antheil auf Gottes allgemeine Vorsehung zurückgeführt.

§. 114. Von den entgegengesetzten Vorstellungen über das Verhältnis von Offenbarung und Religion führt der Supranaturalismus in seiner consequenten Durchbildung zum Pantheismus und Determinismus, der Rationalismus in seiner consequenten Durchbildung zum Deismus und Pelagianismus.

Ein völlig consequent durchgebildeter Supranaturalismus existirt freilich nicht. Der Supranaturalismus der Reformatoren ist ebenso deterministisch, wie der der katholischen Kirche mit

pelagianischen Anschauungen zusammengeht. Umgekehrt hat grade der katholische Supranaturalismus mit seiner unmittelbaren Vergottung der kirchlichen Institution einen stark pantheistischen Zug. Ueberhaupt aber ist es dem Supranaturalismus eigen, die unmittelbare Präsenz des Göttlichen in der Welt und im Menschengeiste zu betonen, eine Tendenz, aus welcher pantheistische Anschauungen von jeher ihre beste Nahrung gezogen haben. Die nahe Berührung des Rationalismus mit Deismus und Pelagianismus liegt in der Aufklärungstheologie des vorigen Jahrhunderts geschichtlich vor.

§. 115. Die religiösen Vorstellungen in ihrer populären oder nur halbwissenschaftlichen Fassung nähern bald mehr der pantheistischen und der deterministischen, bald mehr der deistischen und der pelagianischen Betrachtungsweise sich an, können aber jede dieser Einseitigkeiten nur in dem Maasse vollständig in sich durchbilden, als sie nicht vom unmittelbaren religiösen Bewustsein als Verunreinigung oder Verkümmerung empfunden werden.

Das unmittelbar religiöse Bewustsein stellt sich, je nachdem es bald von dieser Seite, bald von jener erregt wird, abwechselnd dahin und dorthin, gleicht also thatsächlich aus, ohne eine dogmatische Ausgleichung zu versuchen. Die Reflexion bildet einander ausschliessende Vorstellungsreihen heraus. Ihre nachträgliche Ausgleichung durch Abstumpfung, oder durch einfaches Zusammensprechen der Gegensätze fordert die Verstandeskritik heraus, welche wechselsweise eine Seite durch die andere vernichtet. Alle Controversfragen und „Unterscheidungslehren" von wirklich religiöser Bedeutung haben in jener einseitigen Ausbildung eines oder des anderen religiösen Momentes zum formulirten Dogma ihre Wurzel. Beispiel: die innerprotestantischen Differenzen über Prädestination, Rechtfertigung, Bekehrung und Wiedergeburt. Die wissenschaftliche Lösung des Widerspruchs setzt auch hier die klare Einsicht in das Problem und in seine durch die Unzulänglichkeit unseres Vorstellungsvermögens bedingten Schwierigkeiten voraus, kann aber in der Form positiver Lehrsätze selbst nur annäherungsweise erreicht werden.

4. Die Geschichte der Religion.

§. 116. In dem Wesen des religiösen Verhältnisses selbst, sofern nämlich der Fromme zugleich mit sich selbst auch alle ihm gleichartigen Wesen in dieselbe Beziehung auf Gott setzt und in dieser Beziehung zu einer geistigen Einheit

zusammenfasst, liegt die Nothwendigkeit der religiösen Gemeinschaft begründet, welche als ein geschichtliches Gesammtleben das fromme Selbstbewustsein des Einzelnen weckt und gestaltet („objective Religion").

Obwol es in der Religion zunächst um die individuellsten Angelegenheiten des Subjectes sich handelt, so ist sie doch zugleich wieder das mächtigste Bindemittel der Völker und Menschen, das, worin das Gefühl einer über alle besonderen Interessen hinausgehenden Gemeinschaft am stärksten sich geltend macht. Sie ist also zugleich das Individuellste und wieder das Allerallgemeinste im menschlichen Geistesleben. Erklärt sich nun Ersteres leicht genug aus dem Wesen des religiösen Verhältnisses als einer Beziehung des menschlichen Selbstbewustseins auf das Gottesbewustsein und aus dem Interesse an dem persönlichen Heile des Individuums, welches in diesem Verhältnisse alle Lebensäusserungen des Menschengeistes beherrscht, so liegt doch umgekehrt die Thatsache vor, dass alles religiöse Leben des Individuums erst in der Gemeinschaft erwacht und durch diese seine bestimmte Gestaltung erhält, daher man unter „Religion" keineswegs blos ein Phänomen des subjectiven Geisteslebens des Individuums, sondern mindestens ebenso häufig etwas Gemeinschaftliches, in gemeinsamen Gefühlen, Anschauungen, Vorstellungen und Handlungen sich Darstellendes, mit einem Worte etwas Objectives versteht. Die Nöthigung zur religiösen Gemeinschaft liegt nun keineswegs blos in der Gleichartigkeit der äusseren Bedingungen, unter denen die subjective Frömmigkeit einen gleichartigen Ausdruck annimmt: denn diese erklärt noch nicht das grade von den Frommen besonders lebendig empfundene Bedürfnis, sich mit den Gleichartigen zu einem Ganzen zusammenzuschliessen. Sie liegt ebensowenig nur in der Abhängigkeit alles individuellen Lebens überhaupt von dem geschichtlichen Gesammtleben, in welchem der Einzelne heranwächst: denn die Geistigkeit einer Religion zeigt sich vielmehr in dem Grade, in welchem sie dem Einzelnen eine eigenthümlich geartete Frömmigkeit und damit ein freies Verhältnis zu dem gemeinsamen Glauben ermöglicht. Umgekehrt aber reicht es noch weniger aus, die Nöthigung zur religiösen Gemeinschaft mit Schleiermacher (vierte Rede) nur in dem der menschlichen Natur überhaupt eigenen Mittheilungstriebe zu finden, d. h. in dem subjectiven Bedürfnisse, den Inhalt des eignen frommen Selbstbewustseins darzustellen zur Anschauung und Aneignung für Andere, oder in der zufälligen Verwandtschaft individueller religiöser Stimmungen und Bedürfnisse, welche die Gleichgesinnten zur Pflege religiöser Geselligkeit einlüde. Denn jede individuelle religiöse Mittheilung setzt eine irgendwie schon vorhandene religiöse Gemeinschaft voraus und eignet sich zu

einem reinen und vollständigen Ausdrucke des religiösen Verhältnisses nur in dem Maasse, als die individuelle religiöse Erfahrung auf Grund gemeinsamer Erfahrung und wechselseitigen Austausches des Eigenthümlichen herangereift ist. Vielmehr liegt es grade im Wesen des religiösen Verhältnisses als solchen begründet, dass der Mensch, indem er sich über seine endlich-natürliche Bestimmtheit in der Welt zu dem Gedanken einer diese ganze Verkettung endlicher Ursachen und Wirkungen begründenden und leitenden Macht erhebt, nicht blos seine ganze Welt in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis von dieser Macht mit einschliesst, sondern sich zugleich mit allen derselben Erhebung fähigen Wesen zu einem geistigen Ganzen zusammenfasst. Alle religiöse Erhebung, obwol ihrer Form nach ein Act der unmittelbar persönlichen Selbstbeziehung des Individuums auf Gott, ist ihrem Inhalte nach auf die über allem endlichen Geistesleben stehende, aber in allem als Grund, Norm und Ziel desselben sich bethätigende Geistesmacht gerichtet; sie ist insofern die allerallgemeinste, menschlichste Sache, die es gibt, in welcher jeder Einzelne als Repräsentant Aller sich weiss und die schlechthinige Allgemeingiltigkeit seiner Vorstellungen und Handlungen auf diesem Gebiete gradezu als unerlässliche Voraussetzung ihres unbedingten Werthes auch für sein eignes individuelles Wohl und Wehe betrachtet. Daher grade auf dem Gebiete der Religion der stärker als irgendwo sonst sich geltend machende Trieb, mit Gleichgesinnten Gemeinschaft zu halten und umgekehrt jene ebenfalls auf keinem anderen Gebiete so starre Ausschliesslichkeit gegenüber allen denen, deren Vorstellungen und Handlungen anders geartet sind, eine Ausschliesslichkeit, die selbst nur die andere Seite des specifisch religiösen Gemeinschaftstriebs bildet. Hierdurch bestimmt sich zugleich der Werth einer religiösen Gemeinschaftsform nach dem Grade, in welchem sie wirklich im Stande ist, beides zu sein, die allerallgemeinste und die allerindividuellste Sache des Menschen, in welcher also das Bewustsein der universellsten Gemeinschaft mit der lebendigsten individuellen Freiheit zusammenbesteht.

§. 117. Die religiöse Gemeinschaft hat ihre innere Einheit in dem über den Einzelnen stehenden, aber in ihnen sich bethätigenden Gemeingeist, der in einem Inbegriffe gemeinsamer Vorstellungen und Handlungen sich äusserlich darstellt und mittheilt.

§. 118. Unmittelbarer Ausdruck des religiösen Gemeingeistes ist der gemeinsame Cultus, oder die durch Wort und Handlung sich vermittelnde gemeinsame Erhebung über die Welt zu Gott zum Zwecke gemeinsamer Vergewisserung des gegenwärtigen göttlichen Waltens; sofern dagegen die im

Cultus zu einer unmittelbaren Einheit zusammengehaltenen Momente des religiösen Vorstellens und Handelns der Gemeinschaft zu relativ selbständigen Erscheinungsformen des religiösen Gemeingeistes auseinandertreten, prägen sie einerseits in einer gemeinsamen religiösen Lehre, andererseits in einer gemeinsamen religiösen Sitte sich aus.

Vgl. SCHWARZ, Wesen der Religion S. 23 ff.

Der Cultus ist die unmittelbare Wirklichkeit der Religion in der Gemeinschaft, sein Zweck weder eine blos äussere Einwirkung der Gemeinschaft auf das Heilsleben der Einzelnen, noch eine blosse Darstellung subjectiv frommer Gefühle zur gegenseitigen Mittheilung in der Gemeinschaft, sondern die unmittelbare Befriedigung des gemeinsamen religiösen Bedürfnisses in der Gemeinschaft. Und zwar handelt es sich dabei immer um gemeinsame Vergegenwärtigung des heilsbegründenden göttlichen Wirkens und um gemeinsame Aneignung oder Vergewisserung einer göttlichen Gabe. Seine Bestandtheile sind Gebet und Opfer, als Wort- und Thatausdruck der religiösen Erhebung. Jeder Cultusact ist sowol Darstellung des religiösen Abhängigkeitsgefühls als Bethätigung der religiösen Freiheit im Suchen und Aneignen einer göttlichen Rückwirkung auf den Menschengeist; in ersterer Hinsicht ist der Cultus theils Huldigung Gottes, theils Beugung unter Gott, in letzterer theils Bitte an Gott, theils Dank gegen Gott.

Die gemeinsame Lehre und Sitte verhält sich zum Cultus immer nur als relativ selbständige, in demselben Maasse aber auch für das unmittelbare religiöse Leben der Gemeinschaft relativ gleichgiltige Ausprägung des im Cultus zu einer unmittelbaren Einheit zusammengehaltenen theoretischen und praktischen Moments. Ueber erstere ist im Allgemeinen schon gehandelt; zu letzterer gehört das ganze weitschichtige Gebiet der kirchlichen Praxis, einschliesslich der kirchlichen Organisation. Ihre Verwechselung mit dem Cultus bei Hegel hängt mit dem Grundfehler seiner Religionsphilosophie zusammen, das Wesen der Religion in das Denken zu setzen. Die speciellere Erörterung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und praktischer Sittlichkeit gehört in die Ethik.

§. 119. Die religiöse Gemeinschaft ist ihrer Idee nach nur Eine, verwirklicht sich aber vermöge ihrer natürlichen und geschichtlichen Bedingtheit in einer Vielheit besonderer Religionsformen, deren Werth von der mehr oder minder vollkommenen Weise abhängt, in welcher sie die Idee der Einen Religion zur Erscheinung bringen.

Als die ihrem Wesen nach universellste menschliche Angelegenheit muss die Religion in dem Maasse, als sich ihre Idee

verwirklicht, auch wirklich die allumfassendste menschliche Gemeinschaft begründen. Ist das religiöse Verhältnis wirklich im Wesen des menschlichen Geistes begründet, so kann es auch seinem geistigen Gehalte nach nur Eines sein, d. h. die inneren Bedingungen im Menschengeiste, unter denen es allein vollkommen zu Stande kommt, und der innere Verlauf geistiger Thatsachen, durch welche sich die Gottesgemeinschaft allein vollkommen vollzieht, müssen eben durch das Wesen des Menschengeistes selbst vollständig bestimmt sein. Daher hat sich auch noch jede Religion (vermöge einer naheliegenden Identificirung von Idee und Erscheinung) für die allein wahre erklärt, obwol keine von allen ohne „wahren" d. h. wirklich religiösen Erfahrungsgehalt, und umgekehrt keine von allen in ihrer geschichtlich bedingten Erscheinungsform ohne Weiteres schon die adäquate Verwirklichung der religiösen Idee ist. Darum kann aber doch eine bestimmte Religion im Principe die vollkommene Religion sein. Dass dies auf das Christenthum, und nur auf das Christenthum (wenn auch in seiner Einheit mit der Religion des alten Testamentes) zutreffe, ist Aussage des christlichen Glaubens, von deren Berechtigung jedoch auch die Dogmatik mit Zuhilfenahme einer religionsphilosophischen Betrachtung Rechenschaft geben kann.

§. 120. Die geschichtlich gegebene Verschiedenheit religiöser Entwickelungsstufen ist aus dem Wesen der Religion selbst, oder aus einer verschiedenen Bestimmtheit des inneren Verhältnisses des Gottesbewustseins zu dem Selbst- und Weltbewustsein des Menschen zu erklären, hängt aber eben darum immer mit einem Stufenunterschiede der allgemeinen geistigen Entwickelung überhaupt zusammen und kann nur im Zusammenhange mit letzterer geschichtlich gewürdigt werden.

Eine einfache Analyse der Momente des religiösen Bewustseins ergibt, dass die religiöse Entwickelung nur im Zusammenhange mit der allgemeinen Culturentwickelung wirklich geschichtlich verstanden werden kann.

§. 121. Die verschiedenen Religionsformen können sich zu einander nicht blos als verschiedene Stufen, sondern auch als verschiedene Arten verhalten, deren Unterschied nicht im Wesen der Religion als solchem, sondern in accidentiellen, theils natürlichen und psychologischen, theils geschichtlichen Verschiedenheiten begründet ist, daher dieselben Arten auf verschiedenen Entwickelungsstufen wiederkehren können.

Die Unterscheidung der Religionen nach verschiedenen unter einander gleichberechtigten Arten hat Schleiermacher mit Grund geltend gemacht. Das Recht dieser Betrachtungsweise

tritt namentlich auf der untersten Religionsstufe hervor, wo die verschiedene Naturanschauung auch dem religiösen Bewustsein eine verschiedene Gestalt verleiht; aber auch bei höherer Entwickelung führt die verschiedene Lebensgeschichte der Völker und der religionsstiftenden Individuen eine grosse Mannichfaltigkeit religiöser Anschauungen herbei, die man nicht wie höhere und niedere Entwickelungsstufen unterscheiden kann. Die wichtigsten Artunterschiede aber sind die psychologischen, insbesondere der von Schleiermacher in der Glaubenslehre geltend gemachte zwischen überwiegend ästhetischen und überwiegend teleologischen Religionen, von denen jene mehr die Seite der frommen Abhängigkeit, diese mehr die Seite der religiösen Activität ausbilden.

§. 122. Der Einfluss äusserer Naturvorgänge und Geschichtsthatsachen auf die Gestaltung des religiösen Bewustseins bedingt an sich selbst nur Art-, nicht Stufenunterschiede in der Religion, wenngleich letztere immer auch in äusseren Thatsachen sich ausdrücken und mittelst derselben dem Bewustsein erschliessen; wohl aber ist das Hervortreten einer höheren Entwickelungsstufe immer das Resultat eines innern geschichtlichen Processes, den das religiöse Gesammtleben der Gemeinschaft in seiner Wechselbeziehung mit der allgemeinen Culturentwickelung durchläuft.

Aeussere Vorgänge — gleichviel ob in Natur oder in Geschichte — bedingen zunächst nur den empirischen Charakter einer Religion, nicht ihr geistiges Wesen. Nur weil letzteres sich für das Bewustsein immer erst in äusseren Thatsachen erschliesst, entsteht der Schein, als ob diese das eigentlich Wesentliche wären. Die Wissenschaft hat aber grade die naive Identificirung des Empirischen und Ideellen wiederaufzulösen, indem sie aus dem empirisch Thatsächlichen die geistigen Thatsachen herauslöst, welche das eigenthümliche religiöse Grundverhältnis der betreffenden Religionsform constituiren. Damit sind jene äusseren Thatsachen keineswegs zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt; ihre Bedeutung besteht aber wesentlich darin, dass sie den inneren geistigen Thatsachen theils als Vehikel, theils als Symbol dienen.

§. 123. Jeder eigenthümlichen Religion liegt sonach einerseits ein eigenthümlicher Umkreis natürlicher Verhältnisse oder geschichtlicher Thatsachen und eine dadurch bedingte eigenthümliche Weltanschauung, andererseits eine eigenthümliche Bestimmtheit des frommen Selbstbewustseins und des in dieser sich ausdrückenden religiösen Verhältnisses zu Grunde.

§. 124. Das aus dem eigenthümlichen Selbst- und Weltbewustsein einer Religion (ihrem eigenthümlichen Grundgefühle und ihrer eigenthümlichen Grundanschauung) auszumittelnde Grundverhältnis, in seinem rein geistigen Wesen aufgefasst, ergibt das Princip derselben; die bestimmte Weise dagegen, wie dieses Princip sich in bestimmten religiösen Vorstellungen und Handlungen ausprägt, ist immer theils natürlich und psychologisch, theils geschichtlich bedingt.

Das Grundgefühl und die Grundanschauung entscheiden über das eigenthümliche Grundverhältnis einer Religion. Dasselbe verhält sich zu der Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen wie das Innere zum Aeusseren, oder wie die Seele zum Leibe. Zumal bei geschichtlichen Religionen kann ihr eigenthümliches geistiges Wesen niemals aus einem Bruchtheile ihrer Geschichte, sondern nur aus deren gesammtem Verlauf, soweit er (bei lebenden Religionen) bisher in die Erscheinung getreten ist, ermittelt werden. Wo dies — wie in dem Streite über die „Christlichkeit" unsrer heutigen Theologie — übersehn wird, kommen lauter schiefe Urtheile heraus. Natürlich ist umgekehrt wieder die Geschichte einer Religion durch ihr religiöses Princip bestimmt; aber dies niemals ausschliesslich, sondern hier kommt als ein weiterer Factor der jedesmalige Entwickelungsgang der geistigen Gesammtcultur mit in Betracht.

§. 125. Die Entwickelung des religiösen Bewustseins vollzieht sich wie die Geschichte alles geistigen Lebens überhaupt in einem stufenweisen Fortschritt von überwiegender Naturbestimmtheit zu geistiger Freiheit, daher sich als die beiden Hauptstufen der Religion die Naturreligion und die Culturreligion ergeben.

Naturreligionen im strengen Sinne sind nur die Religionen der sogenannten „Naturvölker", welche noch keine Geschichte haben. Leider haben nur die gegenwärtig so beliebten Untersuchungen über die Religion der Naturvölker, auch ganz abgesehen von der vielfachen Unsicherheit der bisher angestellten Beobachtungen, ihr Misliches, einmal weil keins dieser Naturvölker mehr den wirklichen Urzustand der Menschheit veranschaulicht, vielmehr irgendwelche geistige Entwickelung, sei es auch nur in den ersten und rohesten Anfängen, durchlaufen hat, und sodann, weil man häufig nicht weiss, ob man es nicht etwa mit einem Zustande der religiösen Entartung und Verwilderung zu thun hat. Indessen ist die letztere Frage mehr für die Geschichte, als für die ersten Ursprünge der Religion von Bedeutung, da aller geistige Verfall nur als ein Rückfall zu einer bereits überwundenen niederen Stufe begriffen werden kann.

§. 126. Der äussere Entwickelungsgang schreitet von den Familien- und Stammesreligionen zu den Volksreligionen, von diesen zu den positiven (auf persönlicher Stiftung beruhenden) Religionen fort, welche in dem Maasse, als sie von der nationalen Grundlage sich ablösen, darnach streben, sich zu Weltreligionen zu erweitern.

Vgl. zu diesem Paragraphen und den nächstfolgenden Tiele, over de wetten der ontwikkeling van den Godsdienst. Theol. Tijdschrift 1874, S. 225 ff. Derselbe, Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de herschappij der wereldgodsdiensten (Amsterdam 1876).

Von ursprünglichen Familienreligionen haben wir freilich kein Beispiel, da die naheliegenden Beispiele des Alten Testaments bereits auf eine längere Stammescultur zurückweisen. Wohl aber ist die Verehrung der Hausgötter (Teraphim, Penaten), wenn kein Ueberrest des Ursprünglichen, dann um so sicherer eine Rückbildung. Die meisten sogenannten Naturreligionen stehen auf der Stufe der Stammesreligion, welcher auch die ältesten Localculte angehören. Aus Verschmelzung der Stammesculte entstehen bei Erweiterung der socialen Gemeinschaft die Volksreligionen, zu denen die meisten geschichtlichen Religionen des Alterthums gehören. Dieselben umfassen sämmtliche Genossen eines Volks, während sie gegen alle Fremden sich streng ausschliesslich verhalten. Auch gegenüber dem gewöhnlichen Verkehr von Volk zu Volk behaupten sie ihre Ausschliesslichkeit. Der religiöse Synkretismus und die Einfuhr fremder Gottesdienste zum beliebigen Privatgebrauch (z. B. im Hellenismus seit der Diadochenzeit und in der sinkenden römischen Republik) setzt bereits gewaltige Umwälzungen im Völkerleben, den Verfall der alten Nationalstaaten und die Entstehung grosser Weltmonarchien voraus, ist aber immer ein Zeichen nicht blos des nationalen, sondern zugleich des religiösen Verfalls, jedenfalls der Unfähigkeit der Volksreligion, sich auf eine höhere Stufe zu erheben. Entwickelungsfähige Volksreligionen bilden aus ihrem Schosse die sogenannten positiven Religionen heraus, die auf persönlicher Stiftung beruhn und auf eine ihren Stiftern persönlich zu Theil gewordene Offenbarung zurückgeführt werden. Ursprünglich auf eine Organisation oder Reformation des ganzen religiösen Volkslebens angelegt, gestalten sich diese Religionen in dem Maasse, als ein Theil der Volksgenossen sich ungläubig verhält, dagegen gläubige Fremde Aufnahme finden, zu geschlossenen religiösen Gemeinschaften, die mehr oder minder alle die Tendenz haben, die nationalen Schranken zu durchbrechen. Hierher gehören die Religionen des Zoroaster, des Confucius und vor allem die mosaische Stiftung. Sobald die Durchbrechung der nationalen Hülle gelingt, erweitert sich die positive

Religion zur Weltreligion, oder hat wenigstens die Tendenz auf diese Erweiterung. Der Buddhismus, das Christenthum und der Mohammedanismus sind die drei einzigen geschichtlichen Beispiele dieser Entwickelung. Alle drei gingen ursprünglich auf eine Reform der Volksreligion aus, überschritten aber bald die Gränzen derselben. Von diesen dreien ist wieder das Christenthum das einzige, welches seine Fähigkeit, sich wirklich zur menschheitlichen Universalreligion zu erweitern, thatsächlich bewiesen hat.

§. 127. Der Fortschritt von einer Stufe zur andern hängt von der geschichtlichen Gesammtentwickelung überhaupt, speciell die Erweiterung der positiven Religionen zu Weltreligionen von dem Maasse ab, in welchem mit der äussern Ausbreitung der betreffenden Religion die Vergeistigung des Gottesglaubens und des diesem Glauben entsprechenden religiösen Verhältnisses gleichen Schritt hält, also von dem Maasse der innern Entwickelungsfähigkeit des ihr zu Grunde liegenden religiösen Princips.

Die Religionen der Naturvölker sind Stammesreligionen, die Religionen der meisten Culturvölker des Alterthums Volksreligionen geblieben. Selbst die so hoch entwickelte griechische Religion hat es nur zu Ansätzen religiöser Neustiftung (im Pythagoräismus und Neuplatonismus) gebracht. Von den positiven Religionen hat der Mosaismus im Christenthume seine Vollendung gefunden, ohne darum ganz in demselben aufzugehn, vielmehr hat der Rest seiner Bekenner sich seitdem erst recht in nationaler Exclusivität verfestigt. Von den Weltreligionen ist der Buddhismus, diese Religion ohne Gott, mehr eine sittlich-sociale, als eine religiöse Reform und als Volksglaube erst recht zu crassem Polytheismus verwildert. Der Islam, von Haus aus eine phantastische Mischung altarabischer Naturreligion mit jüdischen und christlichen Elementen, hat ein starkes sinnliches Element bewahrt, welches ebenso sehr seine anfänglich reissend schnelle Verbreitung förderte, als seiner äusseren Ausdehnung über die Culturvölker des Abendlandes und seiner eignen Vergeistigung entgegenstand. Er ist ebenso entwickelungsunfähig wie der Buddhismus geblieben. Auch nach dieser Seite hin steht das Christenthum einzig da. Auf seinen Einfluss sind auch die neueren Umbildungen des Judenthums und des Brahmanismus („Brahma Samadsch“) zurückzuführen.

§. 128. Dem äusseren Entwickelungsgange entspricht die innere Entwickelung der religiösen Vorstellungen von der unmittelbaren Belebung der Naturobjecte (Naturreligion im engeren Sinne) zur Unterscheidung der Naturerscheinungen von

den in ihnen waltenden übersinnlichen Mächten und zur fortschreitenden Personificirung der letzteren (mythologische Religion), womit die Ablösung der Gottheit von der Natur und die Beziehung des Gottesglaubens auf die sittlich-socialen Verhältnisse des Menschenlebens ihren Anfang nimmt: und von da weiter zur Anerkennung der Erhabenheit des Göttlichen wie über die Natur, so über das natürlich-sinnliche Menschenleben (ethische Religion), welche in dem Maasse als der Gegensatz des vollkommenen göttlichen und des sündigen menschlichen Willens zum Bewustsein kommt, sich zum Glauben an die reine Geistigkeit Gottes zu erheben vermag.

Vgl. ausser den zu §. 126 angeführten Schriften besonders Tylor, Die Anfänge der Cultur. Deutsch von Spengel und Poske. 2. Bde. Leipzig 1873.

Der „Animismus“ oder die unmittelbare Belebung der Naturobjecte und Naturerscheinungen ist zwar nicht an sich selbst schon religiös, aber als die kindliche Weise der Naturbetrachtung zugleich die erste religiöse Vorstellungsform. In seiner niedersten Form ist er Fetischdienst, d. h. der Glaube an allerlei mit geheimnisvoller Kraft ausgestattete Zaubermittel (Steine, Klötze, Knochen, Thierklauen u. s. w.), die um ihrer Seltsamkeit willen zufällig aufgegriffen und aus blossen Amuletten allmählich zu Objecten göttlicher Verehrung erhoben werden. Zwischen dem Fetisch und den Naturmächten, vor deren nachtheiligen Einflüssen sich der Mensch durch Zaubermittel zu schützen oder deren wohlthätige Wirkungen er auf sich herabzuziehen sucht, besteht ursprünglich noch gar kein Zusammenhang. Höher steht daher schon die Vergöttlichung dieser Naturmächte selbst, wobei es gleichgiltig ist, ob der Mensch einzelne Naturgegenstände (Bäume, Berge, Quellen, Flüsse, Thiere) oder Naturerscheinungen (Feuer, Donner, Blitz) unmittelbar belebt. Auch der Himmel und die Himmelskörper werden ursprünglich unmittelbar selbst als übermenschliche Wesen angebetet. Allmählich entwickelt sich aus jener ersten Stufe der Naturreligion die zweite, die Unterscheidung des Geistes oder des Gottes von dem Naturding oder Naturwesen, in welchem er eingeleibt ist oder seinen Wohnsitz hat. Auf dieser Stufe entwickelt sich die eigentliche Idololatrie und der Geisterglaube in seinen verschiedenen Formen. Wird dann das Verhältnis des Gottes zum Naturobjecte noch freier gedacht, so bildet sich die dritte Stufe der Naturreligion heraus. Das Naturding wird als Werkzeug oder Erscheinungsform des Gottes aufgefasst, bis zuletzt nur noch eine ideale Beziehung übrig bleibt, das Naturobject also nur noch als Symbol, Bild, Attribut, Heiligthum der Gottheit erscheint. Da die Vergöttlichung derselben

Naturmächte bald sinnlicher bald geistiger vorgestellt werden kann, so laufen die verschiedenen Vorstellungen von dem Verhältnisse des Gottes zum Naturobjecte wol neben einander her; ein Idol, ein Thier, ein Himmelskörper wird bald unmittelbar als beseeltes Wesen gedacht, bald wieder irgendwie von ihm unterschieden. Auch der so weit verbreitete Himmelscultus kann sehr verschiedene Entwickelungsstufen durchlaufen. Die niederen Anschauungsformen tauchen wol auch auf weit höheren Entwickelungsstufen der Religion als alter Volksaberglaube wieder auf. Wird nun der das Naturobject beseelende oder beherrschende Geist ausdrücklich personificirt, so entsteht der *θεὸς ἀνθρωποφυής* und der mythologische Glaube an eine Geschichte dieses Gottes. Auch die Mythologie ist nicht als solche schon religiös, aber die nothwendige religiöse Vorstellungsform auf dieser Stufe. Die Ausbildung geordneter mythologischer Systeme hängt mit der sittlich-socialen Entwickelung des Volkslebens zu einem politischen Gemeinwesen zusammen; Zerfall der politischen und nationalen Einheit zertrümmert auch das mythologische Ganze. Unmerklich füllen sich im geschichtlichen Völkerleben die Mythologien mit ethischem Gehalt; aber diese Erfüllung hat ihre Schranke an der ursprünglichen Naturbeziehung der Mythen. Nur wo die Ablösung des Gottesglaubens von der Naturreligion principiell und mit klarem Bewustsein vollzogen ist, kann der Glaube an die reine Geistigkeit Gottes seine Stelle finden und auch das sittliche Bewustsein vertiefen. Göttliches und Menschliches treten wie Geistiges und Natürliches gegenüber; die Gottheit wird in ihrer schlechthinigen Erhabenheit über die Welt als heilig und rein, der Mensch als sinnlich-natürliches und in dieser seiner Natürlichkeit zugleich unreines Wesen erkannt. In dem Maasse, als sich dann dieser Gegensatz mit concretem sittlichem Inhalte erfüllt, gewinnt auch die zunächst abstract sinnlich vorgestellte Ueberweltlichkeit Gottes ihre wahrhaft geistige Bestimmtheit als vollkommener, die Welt und das Menschenleben normirender und regierender Wille; die von dem göttlichen Willen geforderte cultische Reinheit des Menschen wird zur sittlichen Reinheit, zum gottgewollten ethischen Ideal, in dessen Lichte der Mensch sich als Sünder beurtheilt. Geschichtlich ist dieser Höhenpunkt der Entwickelung nur in der alttestamentlichen Religion und auch in dieser nur allmählich erreicht worden. In ihrer prophetischen Vollendung schliesst dieselbe aber unmittelbar selbst wieder ein religiöses Problem in sich ein, das erst im Christenthum seine Lösung findet.

§. 129. Die auf der untersten Stufe nur zufällige und fliessende Vielheit göttlicher Mächte (Polydämonismus) gestaltet sich auf der nächst höheren einerseits zur Annahme eines bestimmten Macht- und Rangunterschiedes unter den Göttern,

andererseits zur auszeichnenden Verehrung gewisser oberster Lokal- oder Volksgottheiten, welcher Glaube je nach der geschichtlichen Gesammtentwickelung entweder zur Ausbildung eines geordneten Göttersystems, d. h. zum wirklichen Polytheismus, der als solcher schon einen monotheistischen Zug in sich trägt, oder zur Identificirung eines Nationalgottes mit der höchsten und mächtigsten Gottheit überhaupt führt, aber nur in dem Maasse zu wirklichem Monotheismus sich entwickeln kann, als der ethische Gehalt des Gottesglaubens die menschenähnlichen Vorstellungen von der Gottheit zurückdrängt.

Die Vorstellung von einer monotheistischen Urreligion hält gegenüber der Geschichte ebenso wenig Stand als das abstracte Schema „Einheit, Vielheit, Allheit“ oder ähnliche Constructionen a priori. Im Allgemeinen wird auf den höheren Stufen der Naturreligion die weitere Entwickelung durch zwei Momente bedingt: durch Unterscheidung wohlthätiger und schädlicher Einflüsse der göttlichen Mächte auf das Menschenleben und durch Unterscheidung mächtigerer und minder mächtiger Gewalten. Die Gegensätzlichkeit in der religiösen Anschauung der Naturvölker*) ist jedoch durchaus nicht allgemein zu wirklichem Dualismus ausgebildet worden. Dagegen hat sich die Gruppirung der göttlichen Mächte, oder die Unterscheidung höherer und niederer, universeller und particulärer Gottheiten, soviel wir sehen können, ganz allgemein vollzogen. Ueber den Fetischen, Hausgötzen und Dämonen erheben sich die grossen Naturgottheiten, deren Wirksamkeit sich über ein ganzes Volk, ja über die ganze Welt erstreckt (Himmel und Erde, Sonne und Mond, Wasser und Feuer). Dennoch bildet der wirkliche Polytheismus keine nothwendige Durchgangsstufe der Entwickelung. Aus den fliessenden Unterschieden der ältesten Naturgottheiten kann ebenso gut wie ein concretes Götterpantheon die Verehrung eines obersten Schutzgottes des Stammes oder Volkes hervorgehn, der sich allmählich zum höchsten Himmelsherrn steigert und zuletzt als alleiniger wahrer Gott anerkannt wird. Vereinigung verschiedener Stämme zu einem Volksganzen bedingt die erstere, strenge Abgeschlossenheit der zu selbstständigen Völkern heranwachsenden Stämme befördert die letztere Entwickelung, welche wenigstens in ihren ersten Stadien thatsächlich bei verschiedenen semitischen Stämmen vorliegt, obwol sie wieder nur in Israel den letzten Höhenpunkt erreicht hat**).

---

*) Roskoff, Geschichte des Teufels. Bd. I. (Leipzig 1869).

**) Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Heft I, Leipzig 1876). Zweiter Artikel (Die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidenthums).

Den monotheistischen Zug kann grade der ausgebildete Polytheismus nicht verleugnen; andererseits ist die Verehrung eines obersten Volks- und Landesgottes noch kein wirklicher Monotheismus, sondern höchstens „Henotheismus", der sich doch ganz wohl mit Verehrung untergeordneter göttlicher Mächte, ja auch mit der Anerkennung der Realität fremder Volksgötter verträgt.

§. 130. Der geistige Gehalt des Gottesglaubens entwickelt sich aus dem Bewustsein der Abhängigkeit von der göttlichen Macht zur Anerkennung der göttlichen Intelligenz und von da weiter zum Glauben an die sittliche Vorbildlichkeit der Gottheit, welche letztere wieder in dem Maasse, als der Mensch zur Erkenntnis seiner sittlichen Bestimmung gelangt, von dem naiven Glauben an die unmittelbare Gottverwandtschaft des Menschen zur Anerkennung der schlechthinigen Erhabenheit des rein geistigen Gottes über den sinnlich-natürlichen und sündigen Menschen, oder der Heiligkeit Gottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit fortschreitet, über diesen Gegensatz zwischen Gott und Mensch aber selbst wieder hinausstrebt, bis er in dem Glauben an die erlösende und versöhnende Gnadengegenwart Gottes wirklich zur Ruhe kommt.

Macht ist die erste Eigenschaft, welche der Mensch der Gottheit beilegt; Intelligenz schreibt er ihr erst zu, sobald die Religion auf das sociale Leben der Menschen bezogen wird. Gleichzeitig beginnt sie ethischen Gehalt in sich aufzunehmen. Die Entwickelung der ethischen Religion selbst (vgl. §. 128) durchschreitet nun aber wirklich jene drei Stadien, welche die Hegel'sche Philosophie für die Stadien der religiösen Entwickelung überhaupt nahm: unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott, Gegensatz zu ihm und durch den Gegensatz vermittelte Einheit.

§. 131. Das religiöse Verhältnis selbst entwickelt sich entsprechend dem geistigen Gehalte des Gottesglaubens von der Furcht und dem Streben durch unmittelbare, sei es physische, sei es magische Einwirkung auf die Gottheit sich von der Furcht zu befreien, zur Ehrfurcht, welche die Anerkennung und Erfüllung gewisser von der Gottheit geordneter Bedingungen ihre Huld zu erwerben (Opfer und Gebete) in sich schliesst und gegenüber den erfahrenen göttlichen Hulderweisungen das Gefühl der Dankbarkeit weckt; in dem Maasse aber, als diese Bedingungen sittlicher Art sind, gestaltet sich die Ehrfurcht und Dankbarkeit zugleich zu den Gefühlen der

Demuth, des Vertrauens und der Liebe und zu dem diesen Gefühlen entsprechenden Streben nach Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft.

Der Fetischdiener prügelt seinen Götzen, wenn er ihm nicht zu Willen ist; der Christ betet „Vater nicht mein, sondern dein Wille geschehe“. Zwischen diesen beiden Endpunkten liegt eine unendlich mannichfaltige Entwickelung.

§. 132. Auf jeder Entwickelungsstufe ist eine Entartung des religiösen Bewustseins durch Wiederaufleben der einer niederen Stufe angehörigen Anschauungen oder durch erneutes Ueberhandnehmen der von der höheren Anschauung nicht völlig überwundenen niederen möglich, und tritt thatsächlich überall irgendwie ein, wo die religiöse Entwickelung mit der geistigen Gesammtentwickelung nicht gleichen Schritt hält.

Tylors Gesetz des Wiederauflebens und Ueberlebens. Beispiele liefert die Religionsgeschichte bis auf die Gegenwart in Menge.

§. 133. Von den vorchristlichen Religionen stellen die verschiedenen Culturreligionen des „heidnischen“ Alterthums in den mannichfaltigsten natürlich und geschichtlich bedingten Formen den Uebergang von der mythologischen Religion zur ethischen dar, so jedoch, dass ihre ursprüngliche Naturbestimmtheit die ihnen allen gemeinsame Schranke bildet.

Für das geschichtliche Verständnis des Christenthums kommen ausser der Religion Israels im Grunde nur die Culturreligionen der heidnischen Völker der „alten Welt“, also der Ost- und Westsemiten, der Perser, Aegypter, Griechen und Römer in Betracht. Das im Paragraphen Gesagte gilt aber auch von den übrigen alten Volksreligionen und vom Buddhismus, dessen tiefer ethischer Gehalt doch zu keiner entsprechenden ethischen Gestaltung des religiösen Verhältnisses selbst geführt hat. Der später entstandene Mohammedanismus kann hier ausser Betracht bleiben, da er dem Judenthume und Christenthume gegenüber wesentlich eine Rückbildung darstellt.

§. 134. Im Unterschiede von ihnen allen bildet die Religion des Alten Testaments unter wesentlicher Abstreifung der aus der Naturreligion stammenden Elemente die Stufe der ethischen Religion, und zwar diese nicht blos in der Form der Gesetzesreligion, sondern in unmittelbarer Einheit mit dieser, als Gnadenreligion aus, indem sie das Gesetz wesentlich als Heilsgabe, das Bundesverhältnis Israels zu Gott als ein gnadenweise verliehenes, das religiöse Grundgefühl des Menschen als

demüthiges Vertrauen, das sittliche Handeln als gottgeordnete Bedingung für Israel, sich in der Bundesgnade zu behaupten, auffasst.

§. 135. Andererseits hat auch die alttestamentliche Religion ihre Schranke theils an ihrer geschichtlichen Particularität als Volksreligion und an der Zurückstellung des individuellen religiösen Verhältnisses hinter das Bundesverhältnis der Volksgemeinde als solcher, theils an der naiven Auffassung der sittlichen Anforderungen Gottes, wie sie in der anfänglichen Gleichstellung ethischer und ritueller Bestandtheile des Gesetzes und in der naheliegenden Auffassung des Bundesverhältnisses als eines Verhältnisses gegenseitiger Rechte und Verpflichtungen Gottes und Israels ausgedrückt ist.

§. 136. Während daher bei der fortschreitenden ethischen Vertiefung des religiösen Verhältnisses in der Prophetenzeit die vollkommene Verwirklichung der Bundesidee ebensowol als vollendeter Gottesgemeinschaft Israels, wie als universeller Gottesherrschaft auf Erden, immer wieder in die Zukunft verlegt ward, sank bei der zunehmenden Veräusserlichung der israelitischen Religion seit dem Exil die nationale Particularität zu immer starrerer Ausschliesslichkeit gegenüber den „Heidenvölkern“, das Bundesverhältnis immer mehr zu einem äussern Vertragsverhältnisse, die Gesetzestreue zur äussern Gesetzesgerechtigkeit herab, der gegenüber die vollkommene Gesetzeserfüllung dem tieferen sittlichen Bewustsein erst recht als ein für den natürlichen und sündigen Menschen unerreichbares Ideal erschien.

§. 137. Hierdurch bestimmt sich zugleich die Doppelseitigkeit des geschichtlichen Verhältnisses des Christenthums zur Religion Israels einmal als Erfüllung zur Weissagung, zum andern als Aufhebung des religiösen Zwiespaltes zwischen Gott und Mensch.

Die Religion Israels ist in neuerer Zeit häufig unterschätzt worden, nicht blos von Schleiermacher, sondern auch von der Hegel'schen Schule, welche ihren Gegensatz von Transcendenz und Immanenz einfach auf den Unterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Religion übertrug, und als das Charakteristische der ersteren die abstracte Geistigkeit Gottes, das äusserliche Gegenüberstehen von Gott und Mensch, die juridische Auffassung der Religion als eines äusseren Vertragsver-

hältnisses und die hierdurch bedingte Gestaltung derselben als blosser Gesetzesreligion zu betrachten pflegte. Hiermit ist aber der geschichtliche Thatbestand völlig verschoben. Eine Periode des Verfalls — das spätere pharisäische Judenthum —, welcher allerdings der Apostel Paulus seine Beurtheilung des Mosaismus wenigstens nach einer Seite hin entlehnt, ist hier zum Maasstabe für die israelitische Religion überhaupt erhoben. Ebensowenig aber beurtheilt man dieselbe gerecht, wenn man sich lediglich an das in ihrem Ceremonialgesetz und in ihrem nationalen Particularismus enthaltene sinnliche Element hält, zum Beweise dass die „abstracte Geistigkeit", nachdem sie allen concreten Inhalt hinausgeworfen, den leeren Rahmen mit lauter zufälligem, endlichem und particulärem Inhalte erfüllt habe. Allerdings verräth die israelitische Religion nach beiden Beziehungen hin ihren geschichtlichen Zusammenhang mit den stammverwandten heidnischen Volksreligionen, in denen das natürlich-sinnliche Element noch stark überwiegt. Das Ethische und Ceremonielle ist in der ursprünglichen Gesetzgebung noch nicht verschieden gewerthet, sondern Vorschriften der einen und der andern Art sind lediglich durch dasselbe göttliche Machtgebot zusammengehalten. Aber das Charakteristische in der israelischen Religion ist grade die principiell ethische Fassung des Bundesverhältnisses, wie dasselbe einerseits in dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit als der Grundeigenschaft des Bundesgottes, andrerseits in dem wesentlich ethischen Gehalte des Zehngebotes, als des eigentlichen Grundgesetzes des Bundes auf Sinai, zum Ausdrucke kommt. Erst dieser ethische Kern der israelitischen Religion, welcher als solcher schlechthin universell ist, gibt auch dem israelitischen Monotheismus seine einzigartige Reinheit und Erhabenheit, und bildet zugleich den lebendigen Keim einer religiösen Entwickelung, welche zwar die nationale Grundlage nirgends durchbrochen hat, wol aber als letztes Ziel eine universelle Gottesherrschaft über alle Völker der Erde und einen allumfassenden Gottesbund mit der ganzen Menschheit sich steckt. Dass der Monotheismus in Israel nicht blos eine dunkle Ahnung oder eine philosophische Geheimlehre, sondern die lebendige Grundlage des gesammten religiösen Volkslebens gewesen ist, dies erklärt sich nur aus seinem ursprünglich ethischen Gehalt, welcher allein die Identificirung des israelitischen Stammesgottes mit dem einigen Schöpfer und Herrn des Himmels und der Erde ermöglichte. Aber auch das unmittelbare religiöse Bewustsein ist keineswegs durch den abstracten Gegensatz von Gott und Mensch bestimmt. Grade in der Bundesidee liegt der Grundgedanke der lebendigen Gottesnähe, und wenn der Erhabenheit Gottes gegenüber sich der Israelit auch vor allem in seiner natürlichen Endlichkeit und Fleischlichkeit erkennt, so stehen darum Gott und Mensch noch keineswegs nur unter dem

Gesichtspunkte des Herrn und der Knechte gegenüber. Vielmehr beruht der Bund und das Bundesgesetz und damit zugleich die ganze Heilsstellung Israels auf Gottes väterlicher Liebe zu seinem erwählten Bundesvolk. Auch das Opferinstitut ist nach ächt israelitischer Anschauung in seinem Ursprunge ein Ausdruck der freien göttlichen Gnade und Güte. Es hat den Fortbestand des Bundes zu seiner Voraussetzung; speciell die Sünd- und Schuldopfer ruhen auf dem Gedanken, dass Gott, wenn anders kein Bundesbruch vorliegt, zur Vergebung bereit ist. Und wenn auch die Vorstellung von den Mitteln, durch welche das göttliche Strafgericht abgewendet werden kann, der Ausfluss einer noch stark sinnlich bestimmten Frömmigkeit ist, so vermittelt sich nach der gereiften prophetischen Anschauung die Behauptung des Heilsbesitzes nicht durch äussere Gaben und Leistungen, welche ein Verdienst des Menschen Gott gegenüber begründeten, sondern in erster Linie durch Demuth und Vertrauen gegen Gott. Besser als Opfer und Brandopfer gefällt Gott ein demüthiges und zerschlagenes Herz; und höher als alle einzelnen Werke steht die fromme Gesinnung, die Lust des Bundesvolkes an Gottes Gesetz, als dem göttlich verliehenen Wege des Lebens. Dies und nichts Andres ist auch der ächt hebräische Begriff der „Gerechtigkeit", im Unterschiede von seiner späteren pharisäischen Veräusserlichung. Mit dem Allen sollen natürlich die geschichtlichen Schranken der alttestamentlichen Religion nicht geleugnet werden. Sie trug in ihrem Schosse den Keim ebensowol zu ihrer prophetischen Vergeistigung, als zu ihrer pharisäischen Entartung, und vermochte sich erst dann zur Weltreligion zu entwickeln, als die innere Consequenz ihrer ethischen Idee grade ihre charakteristische geschichtliche Form, das specielle Bundesverhältnis Gottes zu Israel, durchbrochen hatte. Aus dieser Doppelseitigkeit der alttestamentlichen Religion erklärt sich von selbst die Doppelseitigkeit ihres Verhältnisses zum Christenthum.

Vgl. übrigens besonders HERMANN SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie. 2 Bde. Frankfurt 1869.

§. 138. Seinem ursprünglichen Sinne nach die Erneuerung und thatsächliche Verwirklichung des prophetischen Ideals, hat sich das Christenthum durch seinen Gegensatz zum späteren Judenthum als Erlösungsreligion im Unterschiede von der Gesetzesreligion ausgebildet, bezeichnet also nach beiden Seiten hin die Vollendung der ethischen Religion und schliesst als solche zugleich ebensowol die Tendenz wie die Fähigkeit in sich, sich zur universellen Menschheitsreligion zu erweitern.

Das Ideal der ethischen Religion ist die geistige Gottesgemeinschaft ebensowol der Menschheit als Gesammtheit, wie

aller einzelner Individuen, welche als solche die sittliche Lebensvollendung wiederum sowol der Gesammtheit als der Einzelnen in sich schliesst. Sofern eben dieses Ideal schon der hebräischen Prophetie in ihren Zukunftsbildern vom vollendeten Gottesreich vorschwebte, will das Christenthum gar nichts Anderes sein, als die Erfüllung der prophetischen Verkündigung, knüpft also ausdrücklich an dieselbe wieder an. Indem nun aber diese Wiederaufnahme des prophetischen Ideals auf den Widerspruch der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit und Werkheiligkeit, dieser Carricatur der ächt israelitischen Frömmigkeit stiess, musste es sich mit dem jetzt erst als Gegensatz empfundenen Verhältnisse von Gesetzesreligion und Gnadenreligion principiell auseinandersetzen. Die Gesetzesreligion erschien hiernach als die Vorbedingung der Gnadenreligion, welche das Bewustsein der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung für den natürlichen, sinnlichen und sündigen Menschen, eben damit aber zugleich das Verlangen einer Erlösung aus dem Zustande seiner natürlichen Ohnmacht und seiner selbstverschuldeten Gottentfremdung erweckte. Hierdurch gewann die Gnadenreligion ihre nähere Bestimmung als Erlösungsreligion; als Bedingung jener Gottesgemeinschaft, welche die Propheten verkündigt hatten, erschien einerseits die frohe Botschaft von der versöhnenden und erlösenden Gnadengegenwart Gottes, andererseits die bussfertige und gläubige Aufnahme dieser Heilsbotschaft von Seiten des Menschen. Die Consequenz dieser Anschauung aber war der ethische Universalismus, der den Besitz des Bundesgesetzes nicht länger als Vorzug eines einzelnen Volks, die erlösende Gnade nicht mehr als auf dieses Volk beschränkt zu betrachten vermochte, und in der Aufstellung von rein ethischen Bedingungen für den Eintritt ins Gottesreich die Aufhebung aller blos äusseren nationalen Vorrechte erkannte. Die dogmatische Ausprägung dieser im ursprünglichen Wesen der christlichen Religion enthaltenen Gedanken ist erst durch den Apostel Paulus, und zwar in den Vorstellungsformen desselben pharisäischen Judenthums erfolgt, dessen Widerspiel das Christenthum war; um so mehr drängt sich daher die Nothwendigkeit einer Unterscheidung des religiösen Principes von der geschichtlichen Erscheinung des Christenthums auf. Doch reicht schon das Gesagte zur Begründung des Satzes aus, dass das Christenthum seinem geistigen Wesen nach ebensowol die Vollendungsstufe der ethischen Religion (§. 130), als die wirklich zur Weltreligion befähigte und bestimmte Religionsform ist (§. 126).

§. 139. Sofern der christliche Glaube erst im Christenthume mit der vollkommenen ethischen Religion zugleich die vollkommene Gottesoffenbarung, in der geschichtlichen Continuität des Christenthums aber mit der Religion Israels zugleich

eine Continuität der göttlichen Offenbarung erkennt, sieht er sich genöthigt, beide Religionen in ihrem innern Zusammenhange gegenüber den mythologischen Religionen als die Offenbarungsreligion im engeren Sinne zu betrachten, in welcher sich mit der stufenweisen Enthüllung der göttlichen Heilsordnung auch das menschliche Heilsbewustsein und die Heilsgemeinschaft (oder die Gemeinschaft des Gottesreichs) stetig entwickelt (testamentarische Religion).

Vgl. Grimm, §. 15. Hutt. rediv. §. 8. Ist nach §. 70. 71 die Offenbarung im engeren Sinne eben die über die mittelbare Offenbarung in Vernunft und Gewissen, in der natürlichen und sittlichen Weltordnung Gottes noch hinausliegende unmittelbare Offenbarung in der göttlichen Heilsordnung, wie dieselbe sich subjectiv im menschlichen Heilsbewustsein, objectiv in der Heilsgemeinschaft realisirt, so wird die religiöse Betrachtung diese Offenbarung im engeren Sinne eben nur dort anerkennen können, wo jene Heilsordnung unmittelbar als solche nicht bloss ins fromme Bewustsein eingetreten, sondern zugleich ein Gegenstand thatsächlicher Erfahrung in der Heilsgemeinschaft geworden ist. Beides ist aber nur dort wahrhaft möglich, wo das religiöse Verhältnis wirklich geistig gefasst ist, d. h. nicht schon auf der Stufe der mythologischen Religion, auf welcher der geistige Gehalt des religiösen Verhältnisses vielmehr noch mehr oder minder verhüllt ist, sondern erst auf der Stufe der ethischen Religion, welche als solche zugleich bestimmt ist, die universelle Menschheitsreligion zu werden. Dies ist aber thatsächlich im Christenthume der Fall. Nun bildet aber die geschichtliche Continuität der Religion Israels und des Christenthums zugleich eine im Wesen der ethischen Religion selbst gelegene innere Continuität; und eben hieraus ergibt sich uns folglich das Recht, den Begriff der Offenbarung im engern Sinne eben auf diese Continuität zu übertragen. Der geschichtliche Verlauf dieser Offenbarung im religiösen Bewustsein Israels und der Messiasgemeinde ist also die Offenbarungsgeschichte im engeren Sinn, wobei man nur wieder zu beachten hat, dass es sich hierbei nicht sowol um einen Complex äusserer wunderbarer Begebenheiten, als vielmehr um eine innere geistige Geschichte handelt.

B. Das Christenthum.

Vgl. Grimm, §. 18 u. 19. 47—50. Hutt. rediv. §. 9. Ullmann, das Wesen des Christenthums. Hamburg 1845 (5. Aufl. 1865). Bruch, das Wesen des Christenthums, in Schenkel's Allg. Kirchl. Zeitschr. 1867, S. 226 ff. 412 ff. Schenkel, Chri-

stenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwickelung. Wiesbaden 1869. AL. SCHWEIZER, Glaubenslehre I, 104 ff. 318 ff. BIEDERMANN, S. 125 ff.

§. 140. Das Christenthum als geschichtliche Religion ist der Glaube an die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus dem Sohne Gottes und Erlöser der Menschen.

Die durch den Streit unserer heutigen kirchlichen und antikirchlichen Parteien so brennend gewordene Frage nach dem „Wesen des Christenthums" ist zunächst eine historische Frage. Denn das Christenthum ist eine geschichtliche Religion, deren eigenthümlicher geistiger Gehalt sich für den christlichen Glauben unmittelbar in der Person ihres Stifters verkörpert. Will man also das geistige Wesen des Christenthums aus der Fülle seiner geschichtlichen Erscheinungsformen herauserkennen, so ist man zunächst an die ganz eigenthümliche Bedeutung gewiesen, welche die Person Jesu von Nazaret für den christlichen Glauben hat. Diese Bedeutung besteht im Allgemeinen darin, dass der christliche Glaube in diesem Jesus eben „den Christus" sieht, oder da der Name Christus frühzeitig zum nomen proprium geworden ist, dass Jesus Christus Gottes Sohn und der Erlöser der Menschen sei. In irgend welchem Sinne geben dies alle christlichen Richtungen zu; da nun aber beide Bezeichnungen schon in der christlichen Urzeit verschieden verstanden wurden, so bleibt die nähere Bestimmung ihres für den christlichen Glauben wesentlichen Gehaltes vorläufig noch vorbehalten.

§. 141. In seinem geschichtlichen Zusammenhange mit der alttestamentlichen Religion hat der Glaube an Jesus den Christus seine ursprüngliche, historisch bedingte Form an der jüdischen Messiasidee, deren persönliche Verwirklichung in Jesus von Nazaret zugleich die Erfüllung von Gesetz und Propheten, oder die thatsächliche Begründung des im Alten Testamente nur vorbereiteten Gottesreichs ist.

Die urchristliche Form des Glaubens an Jesus als den *κύριος* und *χριστός*, oder an das *ὄνομα Ἰησοῦ* (vgl. Mt. 7, 21 ff. Act. 2, 38. 4, 12. 1 Joh. 3, 23. 4, 2 f. u. ö.) besagt einfach, dass die prophetische Verkündigung von dem Davidsohn, welcher die israelitische Theokratie wieder aufrichten und vollenden werde, in Jesu von Nazaret in Erfüllung gegangen sei. Der Name *υἱὸς θεοῦ* ist ursprünglich ebenfalls in diesem messianischen Sinne gemeint; er bezeichnet die Würdestellung, nicht die physische oder metaphysische Abstammung; Erlöser (*σωτήρ, λυτρωτής*) aber heisst der Messias zunächst als Erretter Israels aus seiner Knechtschaft unter den Heiden und als Begründer des messianischen Reichs, dessen Eintritt allerdings auch nach prophetischer Erwartung mit der messianischen Sündenvergebung inaugurirt

werden sollte (vgl. Luc. 1, 68 ff. 24, 21. Act. 1, 6. 4, 12. u. ö.). Dass auch Jesus selbst sein Selbstbewustsein um seine eigenthümliche Würde in die Form der jüdischen Messiasidee, die Verkündigung des mit ihm gekommenen Gottesreiches in die Form des jüdischen Messiasreiches hineingelegt habe, steht ebenso fest, als dass der Gehalt jenes Selbstbewustseins und dieser Verkündigung in der volksthümlich und geschichtlich bedingten Anschauungsform nicht aufging. Das Nähere weiter unten.

Bei Paulus löst sich zuerst der religiöse Gehalt des Glaubens an Jesus Christus von seiner ursprünglichen Vorstellungsform ab. Der Sohn Gottes, dem schon die Urgemeinde nach seiner „Erhöhung zum Vater“ als dem Throngenossen Gottes göttliche Prädicate beigelegt hatte, wird zu einem überirdischen, vom Himmel auf die Erde herabgestiegenen Wesen, der Heiland Israels zum Weltenheiland, die Verkündigung der messianischen Sündenvergebung zu dem *λόγος τοῦ σταυροῦ*, der specifisch paulinischen Kreuzestheologie, in welcher sich die Anschauung des Apostels von dem neuen Heilswege, der an die Stelle des Gesetzesweges getreten ist, zusammenfasst. Das jüdische Messiasreich wird zum universell menschheitlichen Gottesreich, dessen Zukunft aber nach wie vor durch die alttestamentlichen Zukunftsbilder veranschaulicht wird.

§. 142. Seinem geistigen Gehalte nach ist dieser Glaube die Gewisheit, dass das vollkommene religiöse Verhältnis in Jesus Christus thatsächlich offenbart, und durch ihn ebensowol für die Gemeinschaft, als für die einzelnen Gläubigen vermittelt sei.

Dies ist das Gemeinsame in den verschiedensten dogmatischen Aussagen über Christi Person und Werk. Indem die christliche Frömmigkeit „alles Heil“, d. h. das vollkommene religiöse Verhältnis, den Frieden und die Lebensgemeinschaft mit Gott, wie diese eine Aussage lebendiger, gemeinsamer und individueller religiöser Erfahrung und damit zugleich der Inhalt frommer Hoffnung sind, sowol für die Gemeinschaft, als für die gläubigen Individuen auf Jesus Christus zurückführt, schliesst sie damit von dem subjectiven Glaubensbewustsein der Christen zurück auf dessen objectiven Grund, die Gottesoffenbarung in Christus. Mit andern Worten, die religiöse Persönlichkeit Jesu Christi, oder der religiöse Gehalt, welcher in dieser Person und durch dieselbe sich dem Glauben geschichtlich erschlossen hat, ist der lebendige Quellpunkt des in den Gläubigen verwirklichten religiösen Verhältnisses.

§. 143. Dieses vollkommene religiöse Verhältnis ist geschichtlich ausgedrückt in den Aussagen über Christi Person und Werk, in welchen der christliche Glaube sein Bewustsein

um den in und durch Jesus Christus in die Welt getretenen neuen religiösen Erfahrungsgehalt zusammengefasst hat.

Es ist nicht ganz genau, zu sagen, dass die Aussagen über Christi Person nur der Reflex des christlichen Werthurtheils über Christi Werk sind. Vielmehr beiderlei Aussagen, die über seine Person und über sein Werk, entstehen immer zusammen als Reflex des in ihm offenbarten und durch ihn vermittelten religiösen Erfahrungsgehaltes; jene drücken das vollkommene religiöse Verhältnis aus, wie es in ihm als objective Thatsache angeschaut wird, diese wie es durch den Glauben an ihn eine Thatsache gemeinsamer und individueller Erfahrung geworden ist.

§. 144. Das religiöse Princip des Christenthums ist daher das in Jesu persönlichem Selbstbewustsein thatsächlich verwirklichte, mittelst des Glaubens an ihn als Thatsache des gemeinsamen und individuellen Bewustseins sich beurkundende religiöse Verhältnis der Sohnschaft bei Gott, in welchem an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott in ihrem wahrhaft geistigen Sinne, als unmittelbar persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste, getreten ist.

Das religiöse Princip des Christenthums ist eben das in und durch Jesus als den Christus offenbarte vollkommene religiöse Verhältnis selbst. Dieses Verhältnis hat zu seinem Gehalte das Bewustsein der Sohnschaft bei Gott im religiösen Sinne, wie dasselbe nach Aussage der Geschichte wirklich der Inhalt des persönlichen Selbstbewustseins Jesu gewesen ist und wie die Existenz der christlichen Gemeinde bezeugt, gewesen sein muss. Das Messiasbewustsein Jesu ist hierfür nur die volksthümliche und zeitgeschichtliche Hülle. Diese Sohnschaft bei Gott, oder die volle Lebensgemeinschaft mit ihm ist als solche zugleich die volle Gottesoffenbarung im Menschen, d. h. eben die persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste (§. 65). Vermöge dieses in seiner Person thatsächlich verwirklichten Sohnschaftsverhältnisses zu Gott ist Jesus Christus für den christlichen Glauben zugleich der Begründer des Gottesreiches oder der vollkommenen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott und der Vermittler der in diesem Reiche geltenden „Gerechtigkeit“ (Mt. 6, 33), d. h. des rechten religiösen Verhältnisses jedes einzelnen Genossen dieses Reichs. Sein Sohnschaftsverhältnis zum himmlischen Vater vermittelt also der Gemeinde der Gläubigen die Verwirklichung ihrer eignen religiösen Bestimmung, „Söhne des himmlischen Vaters“ zu werden.

§. 145. Sofern die Verwirklichung des Sohnschaftsverhältnisses zu Gott im endlich-natürlichen Menschen das Be-

wustsein seiner geistigen Ohnmacht vor Gott und die demüthige Anerkennung der unbedingten Abhängigkeit seines Heilslebens von der göttlichen Gnade, im sündigen Menschen das reumüthige Bekenntnis seines selbstverschuldeten Zwiespaltes mit Gott und seiner eigenen Unfähigkeit, diesen Zwiespalt aus sich selbst aufzuheben, oder die Busse, voraussetzt, gestaltet sich das christliche Bewustsein in seiner geschichtlichen Bestimmtheit zu dem Glauben an das in Christus offenbare Evangelium von der erlösenden, versöhnenden und zur Sohnschaft beim Vater berufenden Gnade Gottes.

Bei der Ausmittelung des eigenthümlich religiösen Gehaltes des christlichen Bewustseins ist von vornherein Vorsorge zu treffen, dass derselbe nicht einseitig nach der specifisch paulinischen Fassung, wie diese dann weiter auch von den Reformatoren, und der älteren und neueren protestantischen Dogmatik (auch von Schleiermacher) ausschliesslich festgehalten worden ist, bestimmt werde. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, wie er dem paulinischen Evangelium durchweg zu Grunde liegt, ist auch der persönlichen Lehre Jesu nichts weniger als fremd, geht aber hier ganz im Geiste der ächt alttestamentlichen Anschauung auf den allgemeineren Gegensatz der menschlichen Schwachheit und der göttlichen Hilfe, der Endlichkeit und Unvollkommenheit aller Creatur und des allvollkommenen Gottes, von welchem allein alle gute Gabe und alle Kraft zum Guten stammt, zurück. D e m u t h ist nach dem Evangelium Jesu die Grundbedingung zum Eintritte ins Gottesreich; dagegen setzt dieses Evangelium allerdings die Möglichkeit einer Gesinnung voraus, welche die volle Empfänglichkeit für das Gottesreich bereits in sich schliesst, ohne durch das quälende Bewustsein des persönlichen Zwiespaltes mit Gott hindurchgegangen zu sein (vgl. auch Ritschl, a. a. O. II, 32 f.). Diese Gesinnung ist in Jesu thatsächlich verwirklicht gewesen. Ihr schärfster Ausdruck ist das Wort Mc. 10, 18, welches aber dennoch kein persönliches Schuldbekenntnis in sich schliesst, obwol es frühzeitig so verstanden wurde und dann freilich zum Anstosse gereichte.

§. 146. Das Evangelium von der in Christus geschichtlich offenbarten göttlichen Gnade bildet mit der im Gesetze offenbaren allgemein sittlichen Ordnung Gottes ein untrennbares Ganzes, wodurch sich der christliche Glaube näher als Glaube an die in Gesetz und Evangelium offenbare, durch Jesus Christus den Erlöser der Menschen aber thatsächlich verwirklichte göttliche Heilsordnung bestimmt.

So wenig wie der alttestamentliche Begriff der Gerechtig-

keit schliesst der neutestamentliche (abgesehn von seiner paulinischen Zuspitzung) das Merkmal absoluter Fehllosigkeit in sich ein. Wohl aber setzt er die Lust an Gottes Gesetz und den beharrlichen Willen, der im Gesetze ausgedrückten sittlichen Ordnung Gottes zu genügen, voraus. Die sittlichen Anforderungen des Gesetzes sind von Jesu grade erst recht vertieft und verschärft, der Gegensatz zwischen dem vom Gesetze aufgestellten sittlichen Ideal und der empirischen Wirklichkeit des natürlich-sinnlichen und sündigen Menschen tritt also im Lichte der Gesetzgebung Christi erst recht hervor. Die demüthige Anerkennung des unermesslichen Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem gottgewollten Ideal und der menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit, bildet also die Voraussetzung des Evangeliums von der erlösenden Gnade und diese Voraussetzung schärft sich im Hinblicke auf die menschliche Sünde und Schuld zur Forderung der Sinnesänderung (μετάνοια) oder der Busse. Im Wesen der göttlichen Heilsordnung liegt es also begründet, dass der Mensch zunächst zu dem vom Gesetze geweckten demüthigen Bekenntnisse seiner Erlösungsbedürftigkeit komme, bevor er das Evangelium von der erlösenden Gnade im Glauben ergreifen kann. Folglich besteht diese Heilsordnung eben aus zwei Stücken, Gesetz und Evangelium. Insofern nun der christliche Glaube diese Heilsordnung in Jesu Christo voll offenbart, d. h. ebensowol von Jesu verkündigt, als in der Person Jesu als des Christus thatsächlich verwirklicht, und dadurch zugleich den gottgewollten Heilsweg für die Gemeinschaft und für die Einzelnen thatsächlich eröffnet findet, ist ihm Jesus Christus die persönliche Verkörperung des göttlichen Erlösungswillens oder der geschichtliche Erlöser.

§. 147. In dem Glauben an die durch Christus verwirklichte göttliche Heilsordnung schliesst das seines persönlichen Heils in der Lebensgemeinschaft mit Gott gewis gewordene Subject zugleich die gesammte heilsbedürftige und heilsempfängliche Menschheit in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zu der Einen und für Alle gleichen göttlichen Heilsordnung, alle derselben Heilserfahrung wirklich Theilhaftigen aber in dieselbe Heilsgemeinschaft mit sich ein (§. 116).

Vgl. meine Streitschriften, Zweites Sendschreiben. — Die christliche Heilsgewisheit schliesst als solche die subjective Gewisheit der unverbrüchlichen Allgemeinheit der christlichen Heilsordnung, also die unbedingte Nothwendigkeit desselben Heilswegs für Alle, welche wirklich zum Heilsbesitze gelangen wollen, in sich ein. (Act. 4, 12. 1 Kor. 3, 11 ff. Joh. 3, 16.) Das wissenschaftliche Recht dieses Urtheils kann nur aus dem geistigen Wesen des religiösen Verhältnisses selbst und aus der ihm

einwohnenden Gesetzmässigkeit ermittelt werden. Mithin hat das dogmatische Denken dafür zu sorgen, dass jene unbedingte Heilsnothwendigkeit eben nur sofern sie im Wesen des vollkommenen religiösen Verhältnisses begründet ist, geltend gemacht, nicht aber unvermerkt zugleich auf die geschichtlich bedingte Vorstellungsform von dem gottgewollten Heilsweg, also auf eine bestimmte dogmatisch formulirte Lehre von Christi Person und Werk übertragen werde. Nichts desto weniger wird man darauf hinweisen dürfen, dass die geschichtlichen Bedingungen, unter denen sich das in Christus offenbare vollkommene religiöse Verhältnis verwirklicht hat, sich nirgends zum zweiten Male ausserhalb des geschichtlichen Christenthums thatsächlich zusammengefunden haben. Man wird also wohl in dem Maasse, als das anderwärts vorhandene religiöse Bewustsein sich in seinem geistigen Gehalte dem christlichen annähert, auch ein entsprechendes Maass von Heilsbesitz zugestehn, dennoch aber, so lange man den Standpunkt des christlichen Glaubens nicht aufgibt, eben nur in, nicht ausserhalb der christlichen Gemeinschaft den geschichtlichen Höhenpunkt der religiösen Gesammtentwickelung, und damit zugleich den geschichtlich offenbarten Heilsweg für die Menschheit erkennen. Wenn andere Religionen unter christlichen Einflüssen sich allmählich vergeistigt haben, so ist dies ein Beweis für, nicht gegen diesen Satz; was man dagegen heut zu Tage gern „unbewustes Christenthum" nennt, ist in der Regel nichts mehr als eine innerhalb der christlichen Welt allmählich herangereifte sittliche Bildung, welche jetzt der religiösen Grundlagen, auf denen sie erwachsen ist, meint entbehren zu können.

§. 148. Diese Heilsgemeinschaft stellt dem christlichen Glauben sich dar als das in und durch Christus begründete G o t t e s r e i c h, in welchem jeder Gläubige Bürgerrecht hat, die Gemeinschaft der Gläubigen aber ihre Lebensbestimmung verwirklicht.

Vgl. meine Abhandlung „die Idee des göttlichen Reiches", Protest. Blätter für Oesterreich 1866 Nr. 23—29. Die jüdische Idee des Messiasreiches (vgl. §. 141) ist schon für die persönliche Lehre Jesu nur die volksthümliche und zeitgeschichtliche Hülle einer rein religiös-sittlichen Gemeinschaft, wie sich namentlich aus den Reichsparabeln Jesu (Mt. 13) ergibt. Auch die Zugehörigkeit zu diesem Reiche ist nach der Bergrede lediglich von Demuth und Glauben, also von rein religiös-sittlichen Bedingungen abhängig. Eben hierdurch ist aber nicht blos die nationale Schranke des Messiasreichs, sondern auch die ursprüngliche Vorstellungsform von einem noch künftigen, auf schlechthin übernatürliche Weise in äusserlich-sinnlichem Glanze und äusserer Machtherrlichkeit kommenden Reiche im Principe durchbrochen.

Allerdings aber ist auch das rein geistige Gottesreich nicht blos ein bereits in die gegenwärtige Wirklichkeit eingetretenes, sondern immer zugleich ein Gegenstand gläubiger Hoffnung. Ueber das Verhältnis des Gottesreichs zur christlichen Kirche s. u.

§. 149. Die christliche Dogmatik hat das in Christus als Ausdruck der göttlichen Heils- und Reichsordnung offenbarte religiöse Verhältnis oder das religiöse Princip des Christenthums von seiner geschichtlichen Erscheinung fortschreitend zu unterscheiden, indem sie aus dem christlichen Heilsbewustsein in seiner geschichtlichen Bestimmtheit die christliche Grundthatsache und die durch sie bedingte Grundanschauung des Christenthums, aus dieser aber als einem thatsächlich Gegebenen sein geistiges Wesen und das Gesetz seiner Verwirklichung ausmittelt.

§. 150. Erst diese Unterscheidung setzt den Dogmatiker in den Stand, einerseits den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen des Christenthums wirklich gerecht zu werden, indem ihr Verhältnis zum christlichen Principe zum Maasstabe ihrer Beurtheilung dient: andrerseits aber die Apologie des Christenthums als der vollkommenen Erlösungsreligion wirklich zu führen, indem er das Bleibende in ihm von dem Vergänglichen, nach Merkmalen, die nicht von aussen her zugebracht, sondern aus dem Wesen der Sache selbst geschöpft sind, immer reiner und sicherer aussondert.

Vgl. ausser meinen Streitschriften a. a. O. auch meinen Vortrag über die Bekenntnisfrage. Berlin 1873. — Das „Wesen des Christenthums" ist gar nichts anderes als das in demselben enthaltene religiöse Grundverhältnis selbst, wie es in der geschichtlichen Grundthatsache, der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi, in die Welt getreten, und in der geschichtlichen Grundanschauung, dem Glauben an den Sohn Gottes und Erlöser der Menschen, unmittelbar ausgedrückt ist. Das Wesen des Christenthums ist also mit einem Worte sein religiöses Princip, welches selbst nichts Geschichtliches ist, obwol es uns nur in der Weise einer geschichtlichen Thatsächlichkeit und einer geschichtlich bestimmten Anschauungsform gegeben, also auch nur aus diesem geschichtlich Gegebenen erkennbar ist. Identificirt man nun dieses Wesen mit irgend einer geschichtlich bestimmten Erscheinungsform, sei es nun etwa mit dem urapostolischen oder mit dem paulinischen Christenthum, oder auch mit der Gestalt, die es in einer der heutigen Particularkirchen angenommen hat, so schneidet man sich nicht nur die Möglichkeit ab, den christlich-religiösen Gehalt anderer geschichtlicher Gestalten des Chri-

stenthums gerecht zu beurtheilen, vermag also auch die Geschichte des Christenthums nicht wirklich zu verstehn, sondern man läuft auch Gefahr, das Wesen desselben in gewisse zeitlich bedingte Vorstellungsformen zu setzen, deren Vergänglichkeit das Christenthum selbst mit Vergänglichkeit bedrohen würde. Ist das Christenthum wirklich die ewige Religion, so kann man sein Wesen nicht festbinden wollen an eine Zeitbildung und an Zeitverhältnisse, die als solche wandelbar und vergänglich sein müssen. Vielmehr kann dieses Wesen nur in einem geistigen Thatbestande gefunden werden, welcher als solcher über allen Zeitenwechsel erhaben ist, also in einem Complexe innerer Vorgänge in dem Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch, und innerer Erfahrungen des Menschen in diesem Wechselverkehr. Gelingt es, diesen Thatbestand auf seine innere Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit im Wesen des Geistes zurückzuführen, so ist eben damit auch die einzige Apologie des Christenthums, welche diesen Namen verdient, wirklich geführt. Dass damit die geschichtliche Grundthatsache, ohne welche diese geistige Wahrheit für uns keine Wirklichkeit wäre, ihrer constitutiven Bedeutung für die christliche Gemeinschaft mit Nichten entkleidet sei, geht aus dem Bisherigen wol hinlänglich hervor.

Hiermit ist zugleich die einst vielverhandelte Frage nach der „Perfectibilität“ des Christenthums sehr einfach entschieden: es ist nicht perfectibel in seinem religiösen Princip, es ist dagegen perfectibel in jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen. Jede Arbeit an der Vervollkommnung einer geschichtlichen Gestalt des christlichen Glaubens hängt also in ihrem Erfolge davon ab, dass man Wesen und Erscheinung richtig zu scheiden und das Gesetz, nach welchem das Wesen sich in der Fülle seiner Erscheinungsformen geschichtlich verwirklicht, zu erkennen vermag.

§. 151. Alle Lehrsätze der christlichen Dogmatik haben daher das christliche Princip so zu beschreiben, dass einerseits sein geistiges, auf göttlicher Offenbarung ruhendes Wesen nicht mit seiner geschichtlichen also menschlich vermittelten Erscheinung identificirt, andererseits aber in dieser wieder die geschichtlich bedingte Verwirklichung von jenem nachgewiesen wird.

§. 152. Die Gränzbestimmungen für das eigenthümlich Christliche gegenüber jeder Verunreinigung oder Verkümmerung des christlichen Heilsbewustseins ergeben sich theils aus dem religiösen Grundverhältnisse oder dem religiösen Princip, theils aus der geschichtlichen Grundthatsache und der durch diese bedingten Grundanschauung des Christenthums.

Handelte es sich blos um den geistigen Gehalt der christlichen Religion als solchen, so reichte es aus, lediglich das reli-

giöse Grundverhältnis des Christenthums mit Beiseitestellung alles Geschichtlichen ins Auge zu fassen. Nun ist aber das Christenthum eine geschichtliche Religion und die Feststellung des eigenthümlich Christlichen will zugleich der geschichtlich nach Christus benannten religiösen Gemeinschaft dienen. Man muss also jedenfalls so lange, als man den Christennamen zu führen beansprucht, sein geschichtliches Recht dazu darthun, und dies ist nur möglich durch Anerkennung der von der geschichtlichen Grundthatsache bedingten christlichen Grundanschauung (vgl. §. 149).

§. 154. In Bezug auf das religiöse Princip des Christenthums ergeben sich als Hauptirrthümer die Verkehrung des in Christus offenbarten vollkommenen religiösen Verhältnisses entweder in heidnisches oder in jüdisches Wesen, also der Rückfall entweder aus der ethischen Religion auf die Stufe der mythologischen Religion, beziehungsweise der Naturreligion (Paganismus), oder aus der Erlösungsreligion auf die Stufe der Gesetzesreligion (Judaismus), indem nämlich jener die schlechthinige Erhabenheit Gottes über die Creatur und die den menschlichen Willen schlechthin verpflichtende Heiligkeit seiner sittlichen Weltordnung, dieser die unbedingte Abhängigkeit des menschlichen Heilslebens von der göttlichen Gnade und den unbedingten Werth des freien persönlichen Heilsglaubens als ausschliesslicher Bedingung für die subjective Heilsaneignung aufhebt.

Ist das eigenthümliche religiöse Verhältnis im Christenthum als der vollkommenen Erlösungsreligion die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch durch die göttliche Gnadengegenwart im Menschen (§. 144), so wird dasselbe ebensowol dadurch verletzt, dass seine religiöse Voraussetzung, als dass sein eigenthümlicher Inhalt selbst verdunkelt oder verkümmert wird. Ersteres ist der Fall bei dem paganistischen, letzteres bei dem judaistischen Irrthum. Seine religiöse Voraussetzung ist der unermessliche Abstand des unendlichen Gottes von der endlichen Creatur und der Gegensatz zwischen dem Gesetze als dem Ausdruck des vorschreibenden göttlichen Willens und der thatsächlichen Willensbeschaffenheit des natürlichen und sündigen Menschen. Jede Art von Creaturvergötterung oder Absolutirung des menschlich-geschichtlich Vermittelten, also irgendwie endlich Bestimmten (Kirche, Tradition, Bekenntnis, Bibelbuchstabe u. s. w.) ist daher Rückfall ins „Heidenthum", d. h. auf die Stufe der Naturreligion im weitesten Sinn, ebenso wie jede Verendlichung Gottes, jede Herabziehung seines überräumlichen und überzeitlichen Seins in die Sphäre des endlichen Weltdaseins

und raumzeitlichen Geschehens ein Rückfall auf die Stufe der mythologischen Religion ist. In beiden Fällen wird die allgemeinste religiöse Voraussetzung des Christenthums, die reine Geistigkeit Gottes, paganistisch aufgehoben. Speciell die ethischen Voraussetzungen des Christenthums aber werden aufgehoben durch den Antinomismus, der das Gesetz im Christenthum abgethan sein lässt und durch jede Auffassung des religiösen Verhältnisses, welche die unverbrüchliche Giltigkeit der sittlichen Verpflichtung und den strengen Ernst der christlichen Selbstbeurtheilung des Menschen verflüchtigt (gnostischer Intellectualismus, einseitig ästhetische Lebensansicht, „modernes Heidenthum"). Unmittelbar das religiöse Verhältnis des Christenthums selbst wird dagegen verletzt durch jede Auffassung des letzteren, wodurch es wieder auf die Stufe der Gesetzesreligion herabgezogen wird, also vor Allem durch jede Verkümmerung und Beschränkung des Evangeliums von der alles Heil ausschliesslich begründenden Gnade, oder durch jede Art von Selbst- und Werkgerechtigkeit des Menschen; aber auch weiter durch die äusserlich-gesetzliche Auffassung des Evangeliums selbst, insbesondere dadurch, dass man sein Wesen in Beobachtung äusserer Satzungen oder im Fürwahrhalten äusserlich überlieferter Lehrformeln findet. Wird in jenem Falle die göttliche Gnade, so wird in diesem der Glaube als subjective Bedingung des Heiles verkümmert, indem an die Stelle des persönlichen Heilsglaubens, als eines Actes der Bethätigung der religiösen Freiheit in der subjectiven Aneignung des objectiv göttlichen Gnadengutes, ein äusserer Autoritätsglaube und ein neues Knechtsverhältnis des Menschen gesetzt wird.

§. 154. In Bezug auf die geschichtliche Verwirklichung des christlichen Princips in der Person Jesu Christi ergeben sich als Hauptirrthümer der Doketismus und der Ebionismus, von denen jener die menschliche Persönlichkeit Jesu mit der in ihr verkörperten Idee der Gottessohnschaft schlechthin identificirt, dieser aber umgekehrt die Idee in der geschichtlichen Person Jesu nicht wirklich verkörpert findet.

Die Ausdrücke sind, obwol den geschichtlichen Gegensätzen der Urkirche entnommen, doch unbekümmert um ihren ursprünglichen Sinn als Bezeichnungen allgemein religiöser Richtungen genommen. Hinsichtlich der Grundthatsache des Christenthums, der Verkörperung seines religiösen Princips in der religiösen Persönlichkeit Jesu von Nazaret, ist ein doppelter Irrthum möglich: entweder man identificirt die Grundthatsache mit dem religiösen Principe selbst, oder man hebt ihre specifische Bedeutung als wirklich geschichtlicher Verkörperung dieses Principes auf. Im ersteren Falle macht man die geschichtliche Person Jesu

unmittelbar als solche zum personificirten Princip oder zur dogmatischen Person, wodurch ihre wirkliche Geschichtlichkeit aufgehoben oder ihre Realität als wahrhaft menschliche Persönlichkeit zerstört wird (Doketismus). Im letzteren Falle veranschlagt man den religiösen Lebensgehalt dieser Person so niedrig, dass darüber ihre geschichtliche Bedeutung, als der für die Verwirklichung des christlichen Princips grundlegenden Persönlichkeit, verloren geht (Ebionismus), was überall da der Fall ist, wo die Gottessohnschaft Jesu nicht wirklich als reale Gegenwart Gottes in ihm, sein erlösendes Wirken nicht wahrhaft als Thatoffenbarung des vollkommenen religiösen Verhältnisses, oder als thatsächliche Begründung der vollkommenen religiösen Gemeinschaft gefasst wird.

§. 155. Die in der christlichen Kirche bisher hervorgetretenen populären oder halbwissenschaftlichen Vorstellungen nähern bald mehr der paganistischen, bald mehr der judaistischen Auffassung des christlichen Princips, und bald mehr der doketischen, bald mehr der ebionitischen Auffassung der Person Jesu sich an, ohne doch eine dieser Einseitigkeiten vollständig in sich durchbilden zu können.

Vgl. §. 115. Das christologische Dogma in seiner kirchlichfixirten Form bezeichnet die absolute Identificirung von Person und Princip, unter dieser Voraussetzung aber die völlig correcte, wenn auch für den Verstand schlechthin widerspruchsvolle Durchführung des Versuchs, die rechte Mitte zwischen Doketismus und Ebionismus zu halten. Dagegen hat die moderne Tendenz, Person und Princip so scharf als möglich zu trennen, schliesslich mit der völligen Entwerthung der Person zugleich den unbedingten religiösen Werth des christlichen Principes bedroht. Ueber das Verhältnis der verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen des Christenthums zum Paganismus und Judaismus s. u.

§. 156. In der Geschichte des Christenthums wiederholen sich ebensowol die Artunterschiede als die Entwickelungsstufen der Religion überhaupt in einer höheren Ordnung. (Vgl. §. 120. 121).

§. 157. Die religiösen Artunterschiede innerhalb des Christenthums sind nicht im Wesen des Christenthums selbst begründet, sondern durch volksthümliche und psychologische Verschiedenheiten in der Auffassung des christlichen Principes bedingt.

Es ist grundverkehrt, alle verschiedenen Gestaltungen des Christenthums nur als verschiedene Entwickelungsstufen desselben zu werthen. Occidentalisches und orientalisches, romanisches

und germanisches Christenthum stehen an sich völlig gleichberechtigt nebeneinander, ein Umstand, der auch bei der geschichtlichen Würdigung des Unterschiedes von Katholicismus und Protestantismus wenigstens mit in Betracht kommt. Auf psychologische Verschiedenheiten — neben den nationalen Einflüssen — geht der Unterschied der lutherischen und der reformirten (calvinischen) Fassung des Protestantismus zurück. Hier und anderwärts ist namentlich auch der individuelle Factor zu berücksichtigen.

§. 158. Die religiösen Stufenunterschiede innerhalb des Christenthums sind durch die Wechselwirkung der eigenthümlichen Entwickelung des religiösen Geistes, wie sie innerhalb des Christenthums in höherer Ordnung wiederkehrt, mit dem allgemeinen geistigen Bildungsgange der mit dem Christenthum in Berührung kommenden Völker und Individuen bestimmt.

Es ist ebenso einseitig, die geschichtliche Entwickelung des Christenthums lediglich aus dem Verhältnisse seiner Idee zu seiner Erscheinung, wie dieselbe lediglich aus seiner Wechselwirkung mit der Welt und der allgemeinen Cultur zu erklären.

§. 159. Indem das Christenthum sich geschichtlich zuerst als weltflüchtige messianische Gemeinde, darnach als weltbeherrschende Kirche, zuletzt als von dem christlichen Geiste beseelte Welt und Menschheit darstellt, ergeben sich in der Auffassung und Verwirklichung seines Princips die drei Stufen des Urchristenthums, des Katholicismus und des Protestantismus.

Der geschichtliche Entwickelungsgang ist hier nur in seinen allgemeinsten Zügen zu zeichnen. Das Nähere gehört in die Kirchengeschichte oder wird soweit es für die Dogmatik bedeutsam ist, in dem nächsten Abschnitte (vom Protestantismus) zur Sprache kommen.

§. 160. Im Urchristenthume stellt die religiöse Idee des Christenthums als messianischer Glaube sich dar, die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott als unmittelbar wunderbare Einheit beider in der überempirischen Person des zum Himmel erhöhten Messias und in dem auf übernatürliche Weise den Messiasgläubigen mitgetheilten göttlichen Geiste; das göttliche Reich aber wird vorgestellt als im schroffen Gegensatze zu dem Reiche dieser Welt und auf schlechthin übernatürliche Weise, aber selbst wieder in der Form eines irdischen Reiches, in unmittelbar wunderbarer Einheit von Irdischem und Himmlischem sich entwickelnd.

Es ist dies gewissermaassen die Naturgestalt des Christenthums, wie sie unmittelbar durch sein geschichtliches Hervor-

gehn aus dem Schosse des Judenthums bedingt war. Das im §. Gesagte stellt die dem urapostolischen und dem paulinischen Christenthume gemeinsame Vorstellungsform dar. Die grundlegende religiöse Bedeutung der Apostelzeit bleibt übrigens trotz ihrer geschichtlich bedingten Weltanschauung unberührt, s. u.

§. 161. Im Katholicismus stellt die religiöse Idee des Christenthums als kirchlicher Autoritätsglaube sich dar, die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott als wunderbare Einheit göttlicher und menschlicher Natur in der gottmenschlichen Person Jesu Christi und als wunderbare Gegenwart Gottes in der mit der Fülle des Geistes Gottes begabten, zur unfehlbaren Lehrmeisterin und ausschliesslichen Gnadenspenderin in der Welt ausgestatteten Kirche; dieser Kirche aber gegenüber steht auch im Christenthume noch der natürlich-sinnliche Mensch und die profane Welt, beide im äusseren Gegensatze zu dem in der Kirche gegenwärtigen Gott und nur durch unbedingten Gehorsam gegen das kirchliche Gesetz der Gottesgemeinschaft theilhaftig, daher auch das göttliche Reich auf Erden nur durch fortschreitende Unterwerfung der Welt unter die Herrschaft der selbst wieder weltförmig gestalteten Kirche verwirklicht, die Theilnahme der Einzelnen aber an dem räumlich und zeitlich jenseitigen Himmelreiche nur durch die kirchliche Gnadenmittelanstalt gesichert wird.

Das Gesagte gilt nicht von einer besonderen Gestalt des Katholicismus, etwa dem römischen im Unterschiede vom orientalischen, sondern vom Katholicismus als geschichtlicher Entwickelungsstufe der christlichen Kirche überhaupt. Diesem gehört speciell auch die ganze Gestaltung des trinitarischen und christologischen Dogma an, wie sie aus den ökumenischen Concilien der sieben ersten Jahrhunderte hervorgegangen ist. Wenngleich der ältere Protestantismus an dem ökumenischen Consensus festhalten wollte, so liegt jene Dogmenbildung doch durchaus auf der Entwickelungslinie des katholischen Kirchenthums. Die speciellere Ausführung weiter unten.

§. 162. Im Protestantismus stellt die religiöse Idee des Christenthums als persönlicher Heilsglaube sich dar, die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott als vollkräftige Offenbarung der Sohnschaft bei Gott in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi und als wirksame Gegenwart des Geistes Christi in dem durch demüthigen Glauben seiner Kindschaft beim Vater gewis gewordenen, und damit zur Freiheit in Gott berufenen Subject, daher die Kirche nur als Gemeinschaft der

Gläubigen, das Reich Gottes aber als die christliche vom Geiste Gottes fortschreitend beseelte Welt und Menschheit erscheint, in welcher die gottgewollte Totalität der sittlichen Güter sich verwirklicht.

Die speciellere Begründung des im §. Gesagten muss die ganze nachfolgende Darstellung bringen. Hier nur so viel, dass die gewählten Ausdrücke das allen geschichtlichen Gestalten des Protestantismus Gemeinsame bezeichnen wollen.

C. Der Protestantismus.

Vgl. GRIMM, §. 51 u. 52. Hutt. rediv. §. 10. — BAUR, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Tübingen (1833), 2. Aufl. 1836. Derselbe, das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwickelung. Theol. Jahrbb. 1855, 1 ff. NEANDER, Katholicismus und Protestantismus, herausgegeben von Messner. Berlin 1863. SCHENKEL, das Wesen des Protestantismus. Schaffhausen 1845—1852. 3 Bde. Neue Bearbeitung 1862. HASE, Protestantische Polemik. Leipzig (1862) 3. Aufl. 1871. AL. SCHWEIZER, Glaubenslehre I. S. 121 ff.

§. 163. Der Protestantismus als geschichtliche Entwickelungsstufe des Christenthums ist das Streben nach Sicherstellung des „lauteren Evangeliums" oder des reinen Wesens der göttlichen Offenbarung in Christus gegenüber jeder Trübung oder Verkümmerung desselben durch lediglich geschichtlich bedingte, menschliche Lehren und Satzungen.

Das „Wesen des Protestantismus", oder was dasselbe besagt, das protestantische Princip, ist wieder aus der Totalität seiner geschichtlichen Erscheinungsformen, vornehmlich aber aus seiner geschichtlichen Urgestalt zu ermitteln. Es ist mit keiner seiner geschichtlichen Formen identisch; man muss sich also hüten, ihm einen Ausdruck zu geben, der wieder nur auf eine bestimmte Erscheinungsform zuträfe. Da aber das Princip doch wirklich in der Geschichte steckt, so haben wir uns zunächst an diese zu halten, also vor Allem an die Geschichte der grundlegenden Zeit.

Das Schlagwort des ältesten Protestantismus ist die Forderung des „lauteren Evangeliums" durch die Reformatoren. Dieselbe schliesst zweierlei in sich ein: das Dringen auf Anerkennung der ausschliesslichen Autorität der ursprünglichen Urkunden des Christenthums, oder der heiligen Schrift, in Sachen des Heils, und die Betonung der ausschliesslich göttlichen Ursächlichkeit des Heils gegenüber der äusserlich-kirchlichen Heilsvermittelung, oder der göttlichen Gnade und des „Verdienstes

Christi“ als einzigen Heilsgrundes. Durch beides zweckte der älteste Protestantismus nur auf eine Reinigung der Kirche von den eingerissenen Verderbnissen ab, wurde aber allerdings bald zu einer principiellen Auseinandersetzung mit dem gesammten äusseren Kirchenthume des römischen Katholicismus getrieben. Indem er nämlich eben als reformatorische Bewegung mit der äusseren Kirchenautorität in Conflict gerieth, sah er sich genöthigt, zwischen der „unsichtbaren“ und der sichtbaren Kirche zu unterscheiden. Und indem er ferner gegenüber dem verderbten Kirchenthume dem frommen Individuum den Zugang zum lautern Evangelium und die Möglichkeit persönlicher Heilsgewisheit zu sichern bemüht war, setzte er gegenüber der äussern Kirchenautorität die religiöse Subjectivität in ihr Recht wieder ein.

§. 164. Als religiöses Princip von jeher in der Kirche irgendwie geltend gemacht, ist der Protestantismus kirchenbildend erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts geworden, im Gegensatze zu der römisch-katholischen Identificirung einer bestimmten geschichtlichen Form des Christenthums mit der in diesem aufgeschlossenen göttlichen Offenbarung und zu der äusserlichen Heilsvermittelung des römischen Kirchenthums.

Die kirchliche Neubildung der Reformationszeit ist durch einen doppelten Protest bestimmt worden: einmal gegen die angemaasste göttliche Autorität des äusseren Kirchenthums und zum Anderen gegen die äussere kirchliche Heilsvermittelung. Jenes kann man die formale, dieses die materiale Seite der reformatorischen Bewegung heissen. In ersterer Hinsicht stellte die Reformation den Unterschied zwischen göttlicher und kirchlicher Autorität, ferner zwischen der Idee der Kirche und ihrer geschichtlichen Erscheinung, endlich zwischen der rein religiösen Aufgabe der Kirche und der sittlichen Aufgabe des Staates wieder her. In letzterer Hinsicht erhob sie die religiöse Forderung der inneren Herzensbusse gegenüber den äusseren Werken der kirchlichen Bussdisciplin, machte ferner im Gegensatze zur sittlichen Selbstgerechtigkeit den persönlichen Heilsglauben als einzige subjective Bedingung für die Aneignung der in dem Erlösungswerke Christi offenbarten göttlichen Gnade geltend, und forderte eben darum endlich auch im Gegensatze zu dem äusserlichen Vertrauen auf den kirchlichen Gnadenzauber die persönliche Heilsgewisheit des frommen Subjects, wie sie subjectiv in dem unmittelbaren Bewustsein des Gerechtfertigtseins, objectiv in der ewigen göttlichen Erwählung gegründet sei.

§. 165. Seinem geistigen Gehalte nach ist der Protestantismus die grundsätzliche Unterscheidung der religiösen

Idee des Christenthums von jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen und damit zugleich die Reinerhaltung seines religiösen Princips in seiner geschichtlichen Entwickelung.

Die Tragweite des protestantischen Princips ragt über seine erste geschichtliche Ausprägung hinaus, indem dieselbe reformatorische Tendenz, welche der ältere Protestantismus gegen das römische Kirchenthum geltend machte, fort und fort gegen jede geschichtlich eingetretene Trübung der christlichen Idee erneuert werden muss, also gegen jede Umkleidung irgend einer bestimmten geschichtlichen Gestaltung des Christenthums mit unmittelbar göttlichem Ansehn, und gegen jede äusserliche Zumittelung des Heils durch Festbindenwollen des Heilserwerbs an bestimmte kirchlich vorgeschriebene Dogmen und Bräuche. Diesem Proteste aber liegt als positive Tendenz zu Grunde das Streben nach immer reinerer Ausmittelung des Evangeliums oder nach immer treuerer Erfassung des geistigen Wesens des Christenthums als der vollkommenen Erlösungsreligion. Grade jene Unterscheidung von Idee und Erscheinung des Christenthums, welche das specifisch Protestantische ausmacht, will also der Sicherstellung seines rein religiösen, und darum eben allein ewigen, auf göttlicher Offenbarung ruhenden Gehaltes dienen, eben damit aber zugleich die geschichtliche Entwickelung des Christenthums vor jeder Trübung seines eigensten Geistes durch Unter-, Ausser- und Widerchristliches wahren.

§. 166. Die kirchlich erneuernde Tendenz des evangelischen Protestantismus ist geschichtlich ausgedrückt in der Lehre von der „unsichtbaren Kirche" und in dem altprotestantischen „Schriftprincip", in welchen beiden Stücken sich einerseits der Protest gegen jede äusserliche Vermittelung des Heils, andererseits die Anerkennung der alleinigen Autorität des göttlichen Worts oder der in Christus geschichtlich offenbarten göttlichen Heilsordnung zusammenfasst.

Natürlich ist das Princip des Protestantismus ein einheitliches, aber es enthält verschiedene Momente. Hier aber sind von vornherein zwei häufig vermischte Gesichtspunkte sorgfältig zu scheiden: einmal die kirchlich erneuernde Tendenz des Protestantismus und zum Andern die eigenthümliche Grundbestimmtheit der protestantischen Frömmigkeit. Dies ist das Berechtigte an der neuerdings erhobenen Forderung, von dem „Schriftprincip" und dem „Heilsprincip" des Protestantismus noch ein „Kirchenprincip" zu scheiden (Kahnis, die Principien des Protestantismus. Leipzig 1865). Wenn die Lehre von der „unsichtbaren Kirche" auch zunächst im subjectiven Seligkeitsinteresse aufgestellt worden ist, so diente sie doch unmittelbar zugleich zur Legitimation der kirchlichen Reformation als solcher, indem sie die richtige

Werthschätzung der äussern kirchlichen Gemeinschaft überhaupt sicherstellen und damit dann weiter auch die geschichtliche Entwickelung dieser Gemeinschaft normiren sollte. Ersteres geschieht, wenn die innere Zugehörigkeit zum göttlichen Reich nicht ohne Weiteres von der äusseren Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft abhängig ist; letzteres, wenn die äussere Erscheinung dieser kirchlichen Gemeinschaft immer mehr ihrer gottgewollten Idee, Hüterin und Trägerin des eigenthümlich religiösen Gehaltes des Christenthums zu sein, angenähert wird. Ganz ebenso hat nun aber auch das reformatorische „Schriftprincip", d. h. die Lehre von der alleinigen Schriftautorität, zunächst freilich ebenfalls seine Bedeutung für das fromme Subject, sofern es diesem den Zugang zum göttlichen Wort und damit den Weg zum persönlichen Heilserwerb sichern soll. Da nun aber nach reformatorischer Lehre die wahre Kirche nur diejenige ist, welche im Worte Gottes sich gründet, so dient das „Schriftprincip" zugleich zum Kennzeichen dieser wahren Kirche, einmal sofern nur dort, wo das Wort Gottes lauter gepredigt wird, im Gegensatze zu der durch „Menschensatzungen" verderbten Kirche der rechte Heilsweg gesichert ist, zum Andern sofern die wahre Kirche in der alleinigen Schriftautorität den kritischen Kanon besitzt, Menschenwort und Gotteswort stetig zu scheiden und dadurch die Reinigung und Fortbildung der Kirchenlehre sicher zu stellen. Ob freilich das altprotestantische „Schriftprincip" nicht selbst wieder Gefahr lief, göttliche und menschliche Autorität zu identificiren, kann hier noch nicht weiter gefragt werden.

§. 167. Die unmittelbare Bestimmtheit der evangelisch-protestantischen Frömmigkeit ist geschichtlich ausgedrückt in den Lehren von der freien göttlichen Gnadenwahl und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christi Verdienst, in welchen sich einerseits die Anerkennung der reinen Objectivität des in Christus geschichtlich offenbarten göttlichen Heilsguts, oder des Wesens des Christenthums als reiner Erlösungsreligion, andererseits das religiöse Recht der gläubigen Subjectivität oder die Forderung persönlicher Heilsgewisheit des einzelnen Christen zusammenfasst.

Die unmittelbare religiöse Grundbestimmtheit des evangelisch-protestantischen Bewustseins kommt in den beiden Sätzen zum Ausdruck, dass das Heil allein aus Gnaden stamme und dass es allein durch den Glauben vermittelt sei. Jener bezeichnet den objectiven, dieser den subjectiven Factor der protestantischen Frömmigkeit, jener die Anerkennung des Christenthums als reiner Erlösungsreligion, dieser die Forderung persönlicher Aneignung und Vergewisserung des objectiven Heilsguts. Und zwar wollen

beide altprotestantische Centraldogmen, sowol die Erwählungslehre als die Rechtfertigungslehre, diesem doppelten Interesse genügen. Denn auch in der Lehre von der Gnadenwahl und ihrem Ergänzungsstücke, dem Dogma von der perseverantia sanctorum, wie solches in der reformirten Kirche ausgebildet worden ist, handelt es sich keineswegs blos um die unbedingte Abhängigkeit alles Heils von dem göttlichen Gnadenwillen, noch weniger gar um Durchführung einer deterministischen Theorie, sondern vor Allem auch um die Sicherstellung der persönlichen Heilsgewisheit der Gläubigen durch Zurückführung auf den ewigen Grund unsres Heils im göttlichen Rathschlusse; daher die religiöse Bedeutung der Lehre sich zunächst nur auf die Erwählten bezieht, und es gradezu als Glaubenspflicht hingestellt wird, sich selbst für erwählt zu halten, in den Früchten des Geistes aber den Thaterweis zu suchen für die göttlich verliehene Gabe des Beharrens im Gnadenstande. Aber auch die objective Seite der Erwählungslehre ist in dem decretum absolutum nur erst ganz abstract ausgesprochen; ihren concreten Gehalt gewinnt sie immer erst durch den Zusatz, dass diese Erwählung in Christus geschehn, die Gottesoffenbarung in Christus also der Spiegel sei, in welchem die Gläubigen ihre Erwählung zu betrachten haben. Wo diese concrete Beziehung auf das geschichtliche Erlösungswerk fehlt, oder wo gar die göttliche Gnadenwahl auf die allbegründende göttliche Ursächlichkeit überhaupt reducirt wird, ist das ursprünglich religiöse Interesse mit einem lediglich theoretischen vermischt, beziehungsweise jenes gradezu durch dieses verdrängt. — In der Rechtfertigungslehre liegt die Doppelseitigkeit des darin niedergelegten religiösen Interesses noch deutlicher auf der Hand. Das Object des rechtfertigenden Glaubens ist nach altprotestantischer Fassung ganz ausschliesslich das meritum Christi, als geschichtliche Verwirklichung des ewigen göttlichen Gnadenwillens, gegenüber jedem eignen oder von der Kirche aus dem „Schatze der guten Werke“ „abgelassenen“ Verdienst. Hiermit will aber das altprotestantische Dogma gar nichts anderes ausdrücken wie die reine Objectivität des in Christus geschichtlich offenbarten göttlichen Heilsguts als einer schlechthin freien göttlichen Gnadengabe, zu welcher der Mensch sich rein empfangend verhalten müsse, und die unbedingte Gebundenheit der subjectiven Heilsaneignung an die hierin zusammengefasste objectiv göttliche Heilsordnung. Dagegen ist der subjective Factor in der Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens als fides salvifica ausgedrückt: das objectiv dargebotene Gnadengut muss vom Subjecte selbst im persönlichen Glauben ergriffen, als subjectiv angeeigneter Besitz dem Individuum persönlich gewis geworden sein. Damit ist aber zugleich die individuelle Selbstverantwortlichkeit und das individuelle Gewissensrecht des einzelnen Christen, oder die „Freiheit eines Christen-

menschen“ von jeder andern Autorität als der gewissenhaft erkannten objectiv göttlichen Heilsordnung ausgesprochen, also auch die Nothwendigkeit des freien Protestirens gegen jede abermalige Identificirung göttlicher und menschlicher Autorität, und als weitere Consequenz das Recht und die Pflicht der freien Forschung, vor Allem in der Schrift und über die Schrift, um jeder solchen Identificirung unablässig zu wehren.

§. 168. Die Abwege, vor denen das protestantische Princip die geschichtliche Entwickelung des Christenthumes behüten will, sind einerseits die Verunreinigung seines Wesens durch Rückfall in Paganismus oder in Judaismus, d. h. in Creaturvergötterung oder in Gesetzesgerechtigkeit (§. 153), andererseits die Verkehrung des richtigen Verhältnisses zwischen seinem geistigen Wesen und seiner geschichtlichen Erscheinung durch Traditionalismus oder Independentismus, d. h. durch Identificirung beider oder durch Auflösung ihres Zusammenhangs.

Das römische Kirchenthum ist beiden erstgenannten Irrthümern zugleich verfallen; aber auch innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirche fliesst jede Verunreinigung des christlichen Princips immer aus einer von beiden Quellen, wo nicht aus beiden zugleich. Von den beiden letztgenannten Abwegen ist jener aller Orthodoxie, dieser allem „schwarmgeistigen“ Subjectivismus ebenso wie der abstract verständigen Aufklärung eigen.

§. 169. Wie innerhalb der christlichen Religion überhaupt, so wiederholen sich auch innerhalb des Protestantismus ebensowol die religiösen Artunterschiede wie die religiösen Entwickelungsstufen in einer höheren Ordnung (§. 156).

§. 170. Der vornehmste Artunterschied auf protestantischem Gebiete ist der des lutherischen und des reformirten Protestantismus, welcher in psychologisch verschiedener Auffassung des gemeinsam protestantischen Principes begründet, auf dem geschichtlich bedingten Standpunkte der altprotestantischen Theologie zeitweilig auch kirchentrennend gewirkt hat.

§. 171. Der lutherische Protestantismus vertritt, im vorwiegenden Gegensatze gegen den Judaismus der römisch-katholischen Kirche und unter energischem Proteste gegen alles Vertrauen auf des natürlichen und sündigen Menschen eignes Verdienen und Können, vorzugsweise das religiöse Inter-

esse in seiner mystischen Unmittelbarkeit, indem er alles Gewicht auf den im unmittelbaren Selbstbewustsein des seiner Rechtfertigung in Christus gewissen Subjectes persönlich erfahrenen göttlichen Gnadentrost und auf die unmittelbare wirksame Gegenwart Gottes wie in der subjectiven Heilsgewisheit des Gläubigen, so auch in deren geschichtlichen Vermittelungen, vor Allem in der geschichtlichen Person des Erlösers und in den kirchlichen Gnadenmitteln legt.

§. 172. Der reformirte Protestantismus vertritt im vorwiegenden Gegensatze gegen den Paganismus der römisch-katholischen Kirche und unter energischem Proteste gegen jedes Herabziehn des Göttlichen ins Creatürliche, des Unendlichen und Ewigen in das raumzeitliche Dasein und Geschehn, vorzugsweise das Interesse der reflexionellen Vermittelung und praktisch-sittlichen Bethätigung des unmittelbaren religiösen Bewustseins, indem er alles Gewicht einerseits auf den ewigen göttlichen Gnadenrathschluss, als auf den letzten göttlichen Grund wie des geschichtlichen Erlösungswerkes so auch der persönlichen Rechtfertigung des Einzelnen, andrerseits auf den Thaterweis der den Erwählten zu Theil gewordenen objectiven Einpflanzung in Christi Gemeinschaft durch ihr Beharren im Gnadenstande und ihre Bewährung im Werke der Heiligung legt.

Vgl. zu §. 170—172: AL. SCHWEIZER, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. 2 Bde., Zürich 1844 und 1847. Derselbe, Nachwort zur Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche. Theol. Jahrbb. 1848, S. 1 ff. Derselbe, die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reform. Dogmatik. Theol. Jahrbb. 1849, S. 153 ff. Derselbe, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche. 2 Bde., Zürich 1853 und 1856. SCHNECKENBURGER, zur kirchlichen Christologie. Pforzheim 1848. Derselbe, die neueren Verhandlungen betr. das Princip des reformirten Lehrbegriffs. Theol. Jahrbb. 1848, S. 71 ff. Derselbe, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, herausgegeben von Güder. 2 Bde., Stuttgart 1855; und dazu AL. SCHWEIZER, Theol. Jahrbb. 1856, S. 1 ff. 163 ff. BAUR, über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschiede von dem der lutherischen. Theol. Jahrbb. 1847, S. 309 ff. Derselbe, das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwickelung. Theol. Jahrbb. 1855, S. 1 ff. Im Wesentlichen abschliessend: die Darstellung in SCHWEIZER'S Glaubenslehre I, 172 ff.

Die Zurückführung der confessionellen Differenz zwischen Lutheranern und Reformirten auf eine psychologisch verschiedene Auffassung und Ausprägung des protestantischen Princips soll die geschichtliche Erklärung durch Hinweis auf die individuelle Eigenthümlichkeit der Reformatoren und auf den verschiedenen Volkscharakter der germanisch-romanisch und der germanisch-slavisch gemischten Stämme und Nationen ebensowenig ausschliessen, als die Mitwirkung noch anderweiter, in der verschiedenen politischen Lage der von der reformatorischen Bewegung ergriffenen Länder begründeter Momente. Auch sind zwischen den beiden mit innerer Folgerichtigkeit entwickelten Lehrsystemen des nachconcordistischen Lutherthums und des strengen Calvinismus gewisse Mittelglieder anzuerkennen, insbesondere der Philippismus und der ältere deutsch-reformirte Lehrtypus. Dies ändert aber nichts an der wissenschaftlichen Aufgabe, die Differenzen beider protestantischen Kirchengestaltungen auf eine einheitliche Wurzel zurückzuführen. Der auf dem kirchlichen Parteistandpunkte der sogenannten „Consensusunion" begreifliche Widerwille gegen die Resultate der neueren Forschung erhält auch nur eine scheinbare Rechtfertigung durch allerlei Misgriffe und Uebertreibungen im Einzelnen, von denen die bahnbrechenden Untersuchungen von Schweizer, Schneckenburger und Baur anfänglich nicht freiblieben. Dass die Lehrdifferenzen nur zum kleineren Theile symbolisch fixirt sind, ist kein Grund, sie zum grösseren Theile zu bestreiten. Gegenwärtig kann man es als ein gesichertes Ergebnis der comparativen Symbolik hinstellen, dass die Differenzen von dem oben angedeuteten Grundunterschiede aus sich durch das gesammte Lehrsystem und durch alle einzelnen Dogmen hindurchziehn, wenngleich sie an manchen Punkten stärker als an anderen hervortreten. Der Nachweis im Einzelnen ist, soweit er in die Dogmatik gehört, bei den einzelnen Lehrstücken zu führen.

§. 173. Bei fortschreitender Entwickelung des protestantischen Princips erweisen sich beide Arten des Protestantismus als die beiden wesentlich zusammengehörigen, einander wechselweise fordernden und ergänzenden Seiten desselben, daher die Aufhebung ihres kirchlichen Gegensatzes in der evangelischen Union zu einer durch das protestantische Princip selbst gestellten Aufgabe wird.

Auf dem Standpunkte der orthodoxen Vorstellung schliessen sich die beiderseitigen Lehrsysteme nothwendig aus, daher die kirchliche Trennung nur als eine unabweisbare Consequenz der dogmatischen Lehrdifferenz erscheint. Ein Vertuschen, Verkleistern und Abschwächen der Unterschiede, wie dies auf dem gemeinsamen orthodoxen Vorstellungsboden die sogenannte Con-

sensustheologie betreibt, führt nur zur Schädigung der von den beiden Confessionen in ihren Unterscheidungslehren vertretenen religiösen Interessen und damit statt zur Ueberwindung vielmehr zur Schärfung des Gegensatzes. Aber wenn die fixirten Dogmen einander ausschliessen, so folgt daraus noch nicht, dass die bei der Ausbildung entgegengesetzter Lehrformeln wirksamen religiösen Motive einander ebenfalls ausschliessen müssen. Im Gegentheile zeigt grade ein Zurückverfolgen der Lehrdifferenzen auf ihre letzten Gründe überall einander wechselweise fordernde und ergänzende religiöse Motive auf, daher der treue Ausdruck des evangelisch-protestantischen Princips nur durch eine Lehrfassung ermöglicht wird, welche sich über die dogmatischen Gegensätze erhebt, indem sie den beiderseitigen wirklich religiösen Motiven zu ihrem ganzen und vollen Rechte verhilft. Damit ist principiell die Idee der Einen evangelisch-protestantischen Kirche gegeben, an deren Verwirklichung die Dogmatik an ihrem Theile zu arbeiten hat; zugleich aber ist die neuerdings vielvernommene Meinung zurückgewiesen, als liesse sich eine Unionskirche durch blosse Indifferenzirung der Lehrgegensätze („antidogmatische Union") aufrichten.

§. 174. Der innere Entwickelungsgang des Protestantismus ist durch das Verhältnis seines Princips zu seiner ursprünglich geschichtlichen Form bedingt, bethätigt sich also in der fortschreitenden Reinigung der Kirche einerseits von allem paganistischen, andererseits von allem judaistischen, und einerseits von allem doketischen, andererseits von allem ebionitischen Wesen.

Für die Fortentwickelung des Protestantismus sind gewisse Kriterien aufzustellen, welche dem Wesen des Protestantismus selbst entlehnt, nicht aber von Aussen herzugebracht sind. Nur hierdurch wird in dem Streite der Parteien über das, was wirklich Fortentwickelung und nicht vielmehr Abfall vom protestantischen Geiste sei, eine zuverlässige Grundlage gewonnen. Diese Kriterien ergeben sich aber ganz einfach aus der protestantischen Grundtendenz, das lautere Wesen des geschichtlichen Christenthums immer völliger in die Erscheinung einzuführen. Vermöge ihres Grundprincips selbst darf die evangelisch-protestantische Kirche gar nicht darauf rechnen, in irgend einer Zeit die christliche Idee rein und vollständig verwirklicht zu haben, vielmehr muss sie den Satz ecclesia semper reformari debet vor Allem gegen ihre eigne geschichtliche Erscheinung richten. Natürlich ist der bestimmte Gang, den diese Fortbildung des Protestantismus thatsächlich nimmt, vor Allem durch seine geschichtliche Urgestalt und durch die bestimmte Weise, wie das protestantische Princip sich in dieser ausgeprägt hat, bedingt. Aber jedes Festbindenwollen des protestantischen Geistes an seine ursprüngliche

Darstellung in den reformatorischen Bekenntnisschriften ist bei aller vermeintlichen Treue gegen den Buchstaben des reformatorischen „Bekenntnisses“ eine Verleugnung des protestantischen Princips.

§. 175. Im altprotestantischen Dogma stellt die christliche Idee als unvermittelte Einheit des persönlichen Heilsglaubens mit dem historischen Autoritätsglauben sich dar, wie letzterer einerseits durch den Gegensatz des altprotestantischen Schriftprincips zum katholischen Traditions- und Kirchenprincipe, andererseits durch das Streben der Reformatoren, ihr kirchliches Recht durch Festhalten am ökumenischen Consensus zu documentiren, geschichtlich bestimmt ist.

Während der ältere Protestantismus in seinem Festhalten des trinitarisch-christologischen Dogma noch ganz auf dem katholischen Standpunkte steht, bezeichnet die Gegenüberstellung von Schriftautorität und Kirchenautorität den principiellen Bruch mit diesem Standpunkte, der sich auch in einer ganzen Reihe von Dogmen, vor Allem den soteriologischen, thatsächlich anbahnt. Aber der Schriftglaube in seiner altprotestantischen Fassung ist noch ebensogut wie der römische Kirchenglaube ein Glaube an eine unfehlbare äussere Lehrautorität. Der Unterschied des Glaubens im rein religiösen Sinn (fides salvifica) und des historischen Autoritätsglaubens (fides historica) ist principiell anerkannt, aber thatsächlich nicht durchgeführt, da die „Rechtfertigung“ und „Seligkeit“ doch wieder an eine bestimmte dogmatische Vorstellung von dem geschichtlichen Erlösungswerke und seiner religiösen Bedeutung geknüpft wird.

§. 176. Der durch die Verstandesaufklärung eingeleitete Auflösungsprocess des altprotestantischen Dogma hat sein geschichtliches Recht an dem diesem letzteren in seiner geschichtlich bedingten Fassung anhaftenden Widerspruche mit dem protestantischen Princip, musste aber, als im einseitigen Verstandesinteresse unternommen, mit der geschichtlichen Form des evangelisch-protestantischen Glaubens zugleich dessen religiösen Gehalt mehr oder minder verletzen.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hatte das protestantische Princip zunächst nur soweit zur Geltung gebracht, als das unmittelbare religiöse Bewustsein selbst durch das römische Kirchenthum sich verletzt fühlte. Der Pietismus vertritt gegenüber der dogmatischen Veräusserlichung des Protestantismus durch die lutherische Orthodoxie das praktisch-sittliche Interesse des Christenthums, ohne jedoch das Dogma als solches antasten zu wollen. Letzteres hat zuerst die Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts gethan. Die durch diese eingeleitete kritische

Bewegung, welche durch die Kant'sche und Hegel'sche Philosophie fortgesetzt und durch Strauss wesentlich zum Abschlusse geführt worden ist, richtete sich immer bestimmter gegen die letzten supranaturalistischen Voraussetzungen der ganzen bisherigen Dogmatik überhaupt. Ihren Zusammenhang mit dem protestantischen Princip wahrt auch diese Kritik durch das Gewissensrecht des Subjects, welches sich unmöglich blos auf das unmittelbare Bedürfnis der Frömmigkeit einengen lässt, sondern auch auf intellectuellem Gebiete sich geltend machen muss. Aber sowenig sich das religiöse Bewustsein durch diese Verstandeskritik wirklich getroffen fühlte, so unfähig zeigte diese sich selbst, dem religiösen Gehalte der von ihr aufgelösten dogmatischen Weltanschauung gerecht zu werden.

§. 177. Dem gegenüber erweist sich als die Aufgabe der evangelisch-protestantischen Dogmatik auf ihrer dermaligen Stufe die folgerichtige Durchführung des protestantischen Princips, einmal durch ein wahrhaft geschichtliches Verständnis seiner bisherigen Entwickelungsformen, zum Andern durch immer schärfere dogmatische Scheidung des reinen Wesens des Christenthums von jeder seiner geschichtlich bedingten Gestalten, also durch gleichzeitige Fernhaltung ebensowol des (mystischen oder abstract verständigen) Independentismus als des Traditionalismus.

§. 178. Die in der neueren Dogmatik üblich gewordene Unterscheidung eines Materialprincips und eines Formalprincips des Protestantismus verwechselt in ihrer herkömmlichen Fassung die Quelle und Norm der Dogmatik mit dem objectiven und dem subjectiven Factor der protestantischen Frömmigkeit (§. 167), beruht aber auf der richtigen Unterscheidung des Realgrundes und des Erkenntnisgrundes für die protestantische Glaubenslehre.

Die neueren Verhandlungen über das Princip des Protestantismus zwischen Dorner, Hundeshagen, Schenkel, Hagenbach, Thomasius, Kahnis u. A. haben nur die Unklarheit der ganzen, erst in diesem Jahrhunderte aufgekommenen Unterscheidung eines Materialprincips und eines Formalprincips*) „des Protestantismus" an den Tag gebracht. Die altprotestantische Dogmatik kennt ein principium cognoscendi der „Theologie", d. h. die heilige Schrift, und einen articulus primarius oder fundamentalis, d. h. die Lehre vom meritum Christi als alleinigem

*) Ritschl, Ueber die beiden Principien des Protestantismus. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1876 S. 397 ff.

Heilsgrund, vgl. Aug. Conf. art. 20. Apolog. p. 148. F. C. p. 683. Fragt man nach einem Grundprincipe des Protestantismus als bestimmter geschichtlicher Form des Christenthums, so kann darunter nur die specifisch protestantische Grundtendenz (§. 165. 166), fragt man nach dem Princip der evangelisch-protestantischen Frömmigkeit, so kann nur die eigenthümlich evangelische Grundbestimmtheit des religiösen Verhältnisses oder die Stellung des objectiven und des subjectiven Factors desselben gemeint sein (§. 167). In beiden Fällen wird nur Verwirrung angerichtet, wenn man ein Formal- und Materialprincip unterscheiden und jenes in dem Dogma von der alleinigen Schriftautorität, dieses in dem Dogma von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein wiederfinden will. Aber auch die vorgeschlagenen Correcturen machen die Sache nicht besser. Die ganze Unterscheidung eines Materialprincips und eines Formalprincips, richtiger eines Realgrundes und eines Erkenntnisgrundes, gehört überhaupt nur dahin, wo es sich um die Ausmittelung der leitenden Gesichtspunkte für die Lehrentwickelung handelt. Der Realgrund kann kein anderer sein, als das religiöse Grundprincip des Christenthums selbst, um dessen lautere Darstellung es der protestantischen Dogmatik zu thun ist; der Erkenntnisgrund bezeichnet theils die Quelle, aus welcher die Dogmatik ihre Aussagen schöpft, theils die Norm, nach welcher dieselben zu gestalten und zu beurtheilen sind. Jenes ist im Allgemeinen die geschichtliche Beurkundung der göttlichen Offenbarung in Christus, dieses die mittelst dieser geschichtlichen Beurkundung offenbarte göttliche Heilsordnung selbst. Wir beginnen zunächst mit der Erörterung des Erkenntnisgrundes.

1. Der Erkenntnisgrund. (Wort Gottes und heilige Schrift.)

Vgl. Grimm, §. 53—72. Hutt. rediv. §. 38—49. Tholuck, die Inspirationslehre. Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1850. Nr. 16 ff. 42 ff. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ludwigsburg 1859. Rothe, zur Dogmatik, dritter Artikel. Biedermann, S. 137 ff. H. Schultz, Die Stellung des christlichen Glaubens zur heiligen Schrift. Braunsberg 1876.

§. 179. Im Gegensatze zu der von der römisch-katholischen Kirche für ihr Lehramt und ihre dogmatischen Traditionen beanspruchten unfehlbaren Autorität bezweckt das altprotestantische Schriftprincip, die alleinige Autorität des göttlichen Wortes sowol für Glauben und Leben der einzelnen Christen, als für die Gestaltung und Beurtheilung der kirchlichen Lehre geltend zu machen.

A. C. art. 15 u. 26. Apol. p. 152 ff. Helv. II. c. 27. Basil. I. art. 11. Der reformatorische Gegensatz richtet sich ursprünglich gegen die traditiones humanae, d. h. gegen die von der römischen Kirche empfohlenen oder vorgeschriebenen meritorischen oder satisfactorischen Werke, denen gegenüber die heilige Schrift vor Allem als alleinige Heilsquelle betont wird. Indem aber die Schrift zugleich als einzige Quelle und Norm der heilsamen Lehre aufgefasst wird, tritt die Schriftautorität in Gegensatz zur Autorität der kirchlichen Lehrtradition, sofern letztere unmittelbar göttliches Ansehn beansprucht. Das „Wort Gottes" ist den Reformatoren lediglich in der Schrift zu finden; die Kirchenlehre als solche ist ihnen zunächst nur Menschenwort, nicht Gotteswort. Vgl. A. C. praef. F. C. p. 570. 632. Helv. II. art. 1. Belg. 3—7. Gall. 2—5.

§. 180. Indem die Reformation das göttliche Wort allein in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments in seiner ursprünglichen Reinheit wiederfand, bestimmt sich ihr die alleinige Autorität des Wortes Gottes zur alleinigen Autorität der heiligen Schrift, welche als schriftliche Urkunde des göttlichen Worts immer ausdrücklicher mit diesem selbst identificirt wird.

Eine verschiedene Schätzung des A. und des N. T. findet sich anfangs bei Luther, neben anderen Aeusserungen, die auf völlige Gleichstellung hinauslaufen.*) Irgendwie hat namentlich die lutherische Kirche auch nach völliger Ausbildung der Inspirationstheorie zwischen der Autorität beider Testamente thatsächlich geschieden, s. u. Die alttestamentlichen Apokryphen scheiden alle Reformatoren einstimmig aus dem Kanon aus, und nach dem Vorgange Luthers gesellten auch die deutsch-protestantischen Dogmatiker die sieben „Antilegomena" des N. T. als ungewissen Ursprungs den Apokryphen hinzu, auf welche wie namentlich Martin Chemnitz ausführt, kein Dogma gegründet werden dürfe. Die späteren lutherischen Dogmatiker redeten von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften des N. T., und gaben schliesslich den ganzen Unterschied als bedeutungslos auf. Die Reformirten haben denselben nur ganz vereinzelt in der ersten Zeit anerkannt**).

Ueber die Autorität der heiligen Schrift gehen anfangs zwei verschiedene Ansichten, eine unmittelbar religiöse und eine dogmatische nebeneinander her***). Erstere, besonders von Luther

---

*) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus I, S. 219 f.

**) Heppe I, S. 220 ff. 243 ff. 254. Schmid, Dogmatik der evang.-luther. Kirche (6. Aufl.) S. 51 ff.

***) Heppe I, S. 212 ff. 249 f. 254 ff.

vertreten, fasst „Wort Gottes" im Sinne von Evangelium und gründet das Ansehn der Schrift darauf, dass sie dieses Evangelium enthält (oder „Christum treibt"). Letztere, vornehmlich von Melanchthon und den Reformirten entwickelt, doch auch von Luther frühzeitig gegen römische und schwarmgeistige Widersacher geltend gemacht, schreibt den biblischen Büchern um ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs willen eine unfehlbare Lehrautorität zu. Das Mittelglied beider Vorstellungen ist dieses, dass unter „Wort Gottes" eine unmittelbar göttliche Belehrung verstanden wurde. Ursprünglich wird der Begriff des verbum dei auf die ausdrücklich als Gottessprüche oder Aussprüche Christi bezeichneten Schriftworte beschränkt; sofern aber Propheten und Apostel als inspirirt vom heiligen Geiste gelten, überträgt sich der Begriff des Wortes Gottes frühzeitig auf den gesammten Umfang der heiligen Schrift. So schon conf. Helv. II. art. 1. F. C. p. 570 und bei allen späteren Dogmatikern *).

§. 181. Diese absolute und ausschliessliche Autorität der heiligen Schrift wurde geltend gemacht gegenüber einem dreifachen zu Gunsten der kirchlichen Tradition erhobenen Anspruche, dass letztere nämlich als die höchste, die Schriftautorität selbst erst verbürgende Autorität, als selbständige dogmatische Erkenntnisquelle neben der Schrift, und als höchste Norm der Schriftauslegung zu ehren sei.

§. 182. Gleichzeitig wurde dieselbe Schriftautorität auch gegen die schwärmerische Berufung auf das „innere Licht" und gegen den Anspruch der natürlichen Vernunft auf ein selbständiges Urtheil in Glaubenssachen geltend gemacht.

Vgl. SCHWEIZER, Glaubenslehre I, 143 ff. 146 ff. — Beides liegt schon bei Luther vor, aber auch bei den schweizerischen Reformatoren, insbesondere bei Calvin. Bei Luther einerseits in seinen Aeusserungen wider Carlstadt, dessen Drängen auf den Geist er mit Berufung auf das Wort zurückweist („Wider die himmlischen Propheten"), andrerseits in seinen scharfen Aeusserungen über „Frau Vernunft".**) Vgl. gegen die „Schwarm-

---

*) Helv. II. art. 1: credimus et confitemur scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque testamenti ipsum verum esse verbum dei. GERHARD loci II, 15: inter verbum dei et scripturam sacram . . . non esse reale aliquod discrimen. II, 18: scriptura nihil aliud est quam divina revelatio in sacras literas redacta. Nam revelatum dei verbum et scriptura sacra realiter non differunt, cum illas ipsas divinas revelationes sancti Dei homines in scripturas redegerint. CALOV I, 528: scripturam sacram proprie dei verbum esse. Vgl. SCHMID S. 20 f. HEPPE, reform. Dogmatik S. 15 ff.

**) KOESTLIN, Luthers Theologie II, 87 ff. 287 ff.

geister“ A. C. art. 5. art. Smalc. p. 331. F. C. 581; gegen die natürliche Vernunft Apol. 61 f. F. C. 657. 787 u. ö.

§. 183. Die heilige Schrift ist daher nach altprotestantischer Lehre die absolute Erkenntnisquelle der heilsnothwendigen Wahrheit und damit zugleich die alleinige Norm des Glaubens und Lebens, wodurch sich eine zwiefache Autorität derselben ergibt.

Die späteren lutherischen Dogmatiker führen die auctoritas unter den sogenannten affectiones Script. Sacr. auf und unterscheiden die auctoritas causativa und normativa*). Die Sache selbst ist schon älter; vgl. einerseits art. Smalc. p. 308. Helv. II. art. 1; andrerseits F. C. p. 570. 572. conf. Belg. 7. Gall. 5.

§. 184. Von untergeordneter und nur vorübergehender Bedeutung ist hierbei die verschiedene Fassung des Schriftprincips bei Lutheranern und Reformirten, von denen jene überwiegend von der religiösen Bedeutung der heiligen Schrift als Gnadenmittel, diese überwiegend von ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung als Lehr- und Lebensnorm ausgingen.

Vgl. Holtzmann, a. a. O. 19 ff. Der Unterschied ist oft übertrieben worden, da beide Seiten der Sache von beiden Confessionen frühzeitig anerkannt sind. Grade die stärksten Aussprüche für die normative Autorität der heiligen Schrift finden sich bei den Lutheranern; dennoch liegt es in der Grundeigenthümlichkeit beider Confessionen begründet, dass die Lutheraner die eine, die Reformirten die andre Seite der Sache mit Vorliebe geltend machen. Im Zusammenhange hiermit steht die weitere Differenz, dass die Reformirten die Schrift mehr als constitutive Autorität, die Lutheraner mehr als kritischen Kanon handhaben. Doch ist auch dieser Unterschied nur relativ, betrifft auch mehr das praktische als das dogmatische Gebiet.

§. 185. Die schon in der Reformationszeit namentlich in der reformirten Kirche angebahnte, von der altprotestantischen Dogmatik beider Kirchen aber consequent durchgeführte Identificirung von Wort Gottes und heiliger Schrift führte nothwendig zur Ausbildung der orthodoxen Inspirationstheorie, nach welcher die älteren, schon in der Bibel enthaltenen Vorstellungen von göttlicher Eingebung wesentlich gesteigert, insbesondere die Inspiration der Personen durch die Inspiration der Bücher verdrängt, die letzteren aber nach Ur-

*) Schmid S. 27 f.

sprung, Inhalt und Form auf die schlechthin übernatürliche Thätigkeit des heiligen Geistes mit Ausschluss jedes menschlichen Antheils der biblischen Verfasser ausser dem blossen Geschäfte des Schreibens zurückgeführt wurden.

Geschichtliche Grundlage der Theorie ist die biblische Anschauung von der prophetischen Eingebung. Wie in der heidnischen Mantik, so verhält sich auch in der hebräischen Prophetie der Offenbarungsempfänger passiv. „Der Geist des Herrn kommt über ihn“, „geräth auf ihn“, „die Hand des Herrn ist stark über ihn“ (vgl. 1 Sam. 10, 6 ff. 19, 20. Mich. 3, 8. Ez. 1, 3. 3, 22. 8, 3. 11, 5. Jes. 8, 11. Jer. 20, 7. 2 Chron. 24, 20). Neben Zuständen ekstatischer Verzückung und heiliger Raserei werden Träume und Nachtgesichte, aber auch lichte Visionen (2 Reg. 6, 17. Jes. 6. Jer. 1. Ez. 12. 13. 37 u. ö.), Angelophanien u. s. w. erwähnt. Die eigentliche prophetische Inspiration aber besteht in einem Reden Gottes mit oder zu dem Menschen. So zu Adam im Paradiese, zu Abraham, Isaak, aber auch zu Mose (Ex. 3, 6 f. u. ö.), Samuel (1 Sam. 3, 4 ff. 8, 7 ff.) und den Propheten (Jes. 6, 8 f. Ez. 6, 1. 7, 1. 12, 1 u. ö.). Gott legt den Propheten sein Wort in den Mund (Num. 23, 5. 16. Deut. 18, 18. Jer. 1, 9), redet durch sie als durch seinen Mund (Num. 12, 2. 2 Sam. 23, 2) und unzähligemale wird die prophetische Verkündigung mit „So spricht der Herr“, „Gott sprach zu mir“, „Orakel Gottes“ (נְאֻם י״) eingeleitet. Das „Wort Gottes“, welches an die Offenbarungsträger ergeht, besteht bald in Geboten (Ex. 20, 1. Deut. 6, 6. 1 Sam. 15, 13. 23. 2 Sam. 12, 9. ψ. 147, 19 u. ö.), bald in Verheissungen (1 Sam. 3, 19. ψ. 33, 4 u. ö.) oder Drohungen (2 Reg. 10, 10 u. ö.). Häufig erhalten die Propheten den ausdrücklichen Auftrag, das Vernommene mündlich zu verkündigen (Ex. 4, 12 vgl. 2 Sam. 23, 2. Jer. 1, 9), oder es niederzuschreiben (Ex. 17, 14. 34, 27. Deut. 31, 19 ff. Jes. 8, 1. 30, 8 ff. Hab. 2, 2. Jer. 30. 2. 36, 2). — Ganz dieselbe Vorstellung von der prophetischen Begeisterung hegt auch das N. T. Die Offenbarungen werden auch hier bald durch Träume und Nachtgesichte (Mt. 2, 13. 19. Act. 16, 9), bald durch Visionen (2 Kor. 12, 2 ff. vgl. Luc. 1, 22. 24, 23. Act. 7, 55. 9, 10. 10, 3. 26, 19 u. ö.), Christophanien, Angelophanien u. s. w. vermittelt. Aber neben dem Schauen und Reden im Zustande der Verzückung (vgl. 1 Kor. 14, 14. Act. 10, 10. 11, 5. 22, 17. 2 Petr. 1, 20 f.) kennt das N. T. auch ein Reden in wacher Begeisterung, wobei der Geist Gottes dem Redenden die Worte in den Mund legt (Mt. 10, 19 f. Mc. 13, 11. Luc. 12, 11 f. 21, 14 f. vgl. Luc. 24, 49. Act. 1, 5. 8. cap. 2. Joh. 14, 26. 15, 26. 20, 21 f. 1 Petr. 1, 12). Paulus ist sich bewust, sein Evangelium nicht von Menschen, sondern unmittelbar durch göttliche Offenbarung em-

pfangen zu haben (Gal. 1, 12. 1 Kor. 2, 4. 10. vgl. 1 Thess. 2, 13) und auch sonst wird die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse auf unmittelbare Offenbarung zurückgeführt (Mt. 11, 25. 13, 11. 16, 17. 1 Kor. 14, 30 u. ö.). Daher heisst das Evangelium vom Reiche „Gottes Wort" (Luc. 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28. Act. 4, 31. 6, 2. 7. 8, 14. 11, 1 u. ö.; 1 Kor. 14, 36. 2 Kor. 2, 17. 4, 2. 1 Thess. 2, 13). — Von den inspirirten Gesetzes- und Prophetenworten wird nun schon im spätern Judenthume (Philo, Josephus u. A.) die Vorstellung der Inspiration auf die kanonischen Schriften des A. T. übertragen. Das N. T. setzt diese Vorstellung durchweg voraus. Der synoptische Jesus betrachtet „die Schrift" als von Gott oder dem Geiste Gottes eingegeben (Mt. 15, 3. 4. Mc. 7, 8 f. Mt. 19, 5. 22, 43. Mc. 12, 36. vgl. Mt. 5, 17. 26, 24. Mc. 9, 12 f. Luc. 4, 21. 18, 31. 24, 25 ff. 44). Ebenso betrachten sämmtliche neutestamentliche Schriftsteller die alttestamentlichen Worte, gleichviel ob sie sich ausdrücklich als Gottessprüche einführen oder nicht (vgl. Hebr. 1, 6 f. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30, besonders Hebr. 1, 10 vgl. ψ. 102, 26 ff. Act. 1, 16. 4, 25 u. ö.). In Allem „was geschrieben steht" redet Gott selbst oder der heilige Geist, daher die Ausdrücke ἡ γραφὴ λέγει, θεὸς λέγει, τὸ πνεῦμα λέγει ohne Verschiedenheit des Sinnes wechseln. Alles was geschrieben steht ist von Gott eingegeben (2 Tim. 3, 16) und dient nach der neutestamentlichen Anschauung zur Belehrung und Unterweisung der gegenwärtigen Leser (Röm. 15, 4. 1 Kor. 9, 10. 10, 11. Röm. 4, 23 f. 1 Petr. 1, 12). Hiermit hängt die ganze sogenannte „pneumatische" Schriftauslegung zusammen, welche den Widerspruch zwischen dem als göttliche Autorität festgehaltenen Bibelbuchstaben und dem neuen religiösen Bewustsein ausgleichen soll.

In der christlichen Kirche wird nun dieselbe Vorstellung von der Inspiration der biblischen Bücher seit Ende des 2. Jahrhunderts von dem alten Testamente auch auf das N. T. übertragen*). Voraussetzung ist seitdem allgemein die göttliche Autorität des Bibelworts, ohne dass jedoch eine förmliche Inspirationstheorie ausgebildet worden wäre. Noch die Reformationszeit kennt keine solche. Sie setzt den göttlichen Ursprung der Schrift und die infallible Autorität ihrer Lehre einfach voraus. Auch nach vollzogener Identificirung von Schriftwort und Wort Gottes dauert es noch ziemlich lange, bevor es zu einer förmlichen Theorie über die Entstehung der biblischen Bücher kommt und noch länger, bis diese Theorie ihren dogmatischen Abschluss findet (vgl. noch die mühsame Erörterung bei Joh. Gerhard). Dennoch war eine solche durch den Gegensatz gegen die römische

---

*) Vgl. Joh. Delitzsch, de inspiratione Scr. Sacr. quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi. Leipzig 1872.

Kirche unentbehrlich geworden. Stehen sich Schriftwort und Kirchenlehre wie Gotteswort und Menschenwort gegenüber, so muss jeder active menschliche Antheil an der Entstehung der heiligen Schrift absolut ausgeschlossen sein. Ist die Schrift auch nur zum allergeringsten Theile Menschenwort, so ist sie nicht mehr absolute Autorität (vgl. Quenstedt I, 80). Die orthodoxe Inspirationslehre, wie sie in ihrer ausgebildeten Gestalt bei Calov und Quenstedt vorliegt, beantwortet also eine Lebensfrage für die protestantische Kirche, und sie beantwortet sie so, wie sie zur Aufrechthaltung der altprotestantischen These von der absoluten Schriftautorität allein beantwortet werden konnte. Die Antwort lautet einfach dahin: der alleinige Urheber der ganzen heiligen Schrift ist Gott der heilige Geist, welcher den biblischen Männern den impulsus ad scribendum, die suggestio rerum et verborum verliehen hat. Die misbräuchlich sogenannten biblischen Schriftsteller sind lediglich des heiligen Geistes tabelliones und amanuenses, noch genauer nur seine manus et calami. Die den Propheten und Aposteln persönlich gewordenen Offenbarungen kommen für die Entstehung der Bibel nicht weiter in Betracht; die Hauptsache ist, dass der heilige Geist ihnen den Auftrag gab, an der Bibel zu schreiben, dass er ihnen die Worte, welche sie schreiben sollten, in die Feder dictirte und sie beim Schreiben vor jedem lapsus calami wunderbar behütete. Die vielfach angefochtene Inspiration der hebräischen Vocalpunkte, welche bei den Reformirten sogar symbolisch gelehrt wird (form. consens. Helv. c. 2 u. 3) ist nur eine selbstverständliche Consequenz dieser Lehre*) (vgl. schon Gerhard II, 272). Dasselbe gilt von der stilistischen Reinheit und von der unversehrten Erhaltung des Bibeltextes.

§. 186. Gegenüber der römischen Behauptung, dass die Autorität der Schrift lediglich durch die Kirche beglaubigt werde, also von der Anerkennung der letzteren abhängig sei, beruft sich die altprotestantische Dogmatik auf das innere Zeugnis des heiligen Geistes, als unmittelbar göttliche Beglaubigung in den Herzen der Gläubigen, unter welchem Zeugnisse die Lutheraner ursprünglich die unmittelbare göttliche Beglaubigung des in der Schrift beurkundeten Trostwortes von der Versöhnung im Acte der Rechtfertigung, und damit zugleich der göttlichen Wahrheit der Schriftlehre selbst, die Reformirten von vornherein nur das letztere und erst in Folge dessen die übernatürliche Erweckung des rechtfertigenden Glaubens in den Erwählten verstanden.

---

*) Rothe a. a. O. 129 ff. Schmid 18 ff. Heppe I, 241 ff. 248 f. 250 ff. ref. Dogmatik 16 f. Schweizer, ref. Dogmatik I, 201 ff.

§. 187. Neben dem Geisteszeugnisse, als welches allein göttliche Gewisheit gibt, haben alle anderweiten Kriterien für die Schriftautorität, unter denen das Geschichtszeugnis der alten Kirche für den Bestand des biblischen Kanons obenansteht, nach der alten Dogmatik nur menschliche Glaubwürdigkeit und dienen nur zur Vorbereitung des Glaubens in den noch nicht Wiedergeborenen.

Unter dem testimonium Spiritus Sancti internum ist ursprünglich eine religiöse Erfahrungsthatsache gemeint, die mit der unmittelbar persönlichen Gewisheit des gläubigen Subjects von der göttlichen Kraft des Evangeliums zusammenfällt. Indem nun aber die persönliche Gewisheit der von der Schrift bezeugten Versöhnung in Christus nicht blos den göttlichen Ursprung des Evangeliums von der Versöhnung, sondern zugleich mit diesem auch die göttliche Autorität der heil. Schrift zu verbürgen schien, so wurde das innere Geisteszeugnis in der Folgezeit eben hierauf bezogen. Die lutherische Dogmatik hat diese Theorie erst seit Hutter und Aegidius Hunnius ausgebildet, in dem Interesse, die römische Einwendung gegen das protestantische Schriftprincip abzuschneiden, dass die Autorität der Schrift ja selbst erst auf der Autorität der Kirche ruhe. So wird nun von den späteren Dogmatikern eine doppelte Beglaubigung der heiligen Schrift, eine fides divina und eine fides humana geschieden.*) In der reformirten Kirche ist die Lehre weit früher ausgebildet im Sinne einer übernatürlichen Beglaubigung der Schriftautorität, welche der Weckung des Glaubens in den Erwählten vorhergeht, vgl. Calvin. instit. I, 7, 4 u. 5.**) Symbolisch ist diese Lehre fixirt conf. Gall. 4. Belg. 5. Westmonast. 1, 5.

Das testimonium ecclesiae primitivae ist nach ursprünglicher Auffassung das Geschichtszeugnis, dass die biblischen Bücher wirklich von Propheten und Aposteln geschrieben sind. Es wurde später zurückgestellt, um dem Einwande zu begegnen, dass die Autorität der Schrift von der der Kirche abhängig sei. Während das Geisteszeugnis sich ursprünglich auf den heilskräftigen Inhalt der Schrift bezieht, bezieht das Kirchenzeugnis sich auf die Schrift selbst als äussere Autorität. Die Späteren machen von demselben aber nur noch Gebrauch bei Beantwortung der Frage nach dem Umfange des Kanons, ohne sich hier mit Luther zugleich auf das Geisteszeugnis (das „Christum Treiben") zu berufen.

---

*) Klaiber, Lehre vom test. Sp. S. intern. Jahrbb. f. deutsche Theologie 1857, 1 ff. Rothe 140 ff. Schmid 31 ff.

**) Schweizer, ref. Dogmatik I, 204 ff. Heppe, ref. Dogmatik 20 ff.

§. 188. Gegenüber der römischen Behauptung, dass die heilige Schrift der Ergänzung durch die dogmatische Tradition der Kirche bedürfe, lehrt die altprotestantische Dogmatik die Sufficienz der heiligen Schrift, oder ihre zureichende Tauglichkeit, Alles was zum Heile zu wissen Noth thut, jedem einzelnen Gläubigen darzureichen.

Die perfectio (Gerhard) oder sufficientia scripturae bezieht sich zunächst nicht auf die Kirche, sondern auf den einzelnen Gläubigen, besagt also nur, dass sie allen praktisch-religiösen Bedürfnissen für sich allein völlig Genüge leiste (So auch Conf. Angl. 6). Freilich wird bei der durch Gerhard angebahnten Erörterung über die explicite oder nur implicite in der Schrift enthaltenen Heilswahrheiten zugleich die Bedeutung der Schrift als alleiniger Lehrquelle für die Kirche ins Auge gefasst. Diese aber ward jedenfalls thatsächlich wieder durch das den Bekenntnissen eingeräumte Ansehn beschränkt (§. 188. 206). *) In diesem Sinne hat das moderne Lutherthum im Einklange mit der römischen Kirche die Sufficienz der Schrift zu Gunsten der kirchlichen Lehrüberlieferung wieder bestritten (vgl. die Nachweise bei Holtzmann, a. a. O. 5 ff. Kahnis, Principien des Protestantismus).

§. 189. Gegenüber der römischen Behauptung, dass die heilige Schrift, um verständlich zu sein, der Auslegung durch das kirchliche Lehramt bedürfe, lehrt die altprotestantische Dogmatik die Deutlichkeit der heiligen Schrift, mit welchem Satze ursprünglich die Zugänglichkeit der in ihr enthaltenen Heilswahrheit für jeden einfachen Christen, später aber zugleich ihre hinreichende Verständlichkeit als Lehrquelle, oder ihre Fähigkeit sich durch sich selbst auszulegen gemeint war, welche letztere Eigenschaft jedoch nur mit grossen Einschränkungen und unter thatsächlicher Wiederanerkennung der kirchlichen Lehrtradition (analogia fidei) als des Schlüssels zum rechten Schriftverständnisse behauptet werden konnte.

Auch die perspicuitas Scripturae ist anfangs im rein religiösen Sinne gemeint, daher noch Hutter, der darunter schon zugleich ihre Deutlichkeit als dogmatischer Lehrcodex versteht, dieselbe vorzugsweise auf diejenigen Artikel bezieht, die vom Glauben, der Rechtfertigung und der ewigen Seligkeit handeln. **) Um aber auch die Entbehrlichkeit der kirchlichen Autorität für

---

*) Heppe I, 231 ff. ref. Dogmatik 23 ff. Schmid 37 ff. Schweizer I, 216 ff.
**) Heppe I, 234 ff. ref. Dogmatik 12. 26 f. Schmid 41 ff. Schweizer I, 219 ff.

die dogmatische Schriftauslegung zu erweisen, ging man auf die Behauptung zurück, dass jedes Dogma an bestimmten Stellen der Schrift mit klaren und deutlichen Worten gelehrt sei (sedes doctrinae, loci classici, dicta probantia), daher die dunkleren Stellen nach den helleren ausgelegt werden müssten, weil man natürlich keine Lehrdifferenzen innerhalb des unfehlbaren Gotteswortes zugeben konnte (facultas scripturae semet ipsam interpretandi, interpretatio secundum analogiam scripturae).*) Aber bei der Auswahl dieser dicta probantia kam man thatsächlich doch wieder auf die dogmatische Tradition zurück und forderte die Auslegung nach der regula fidei, unter welcher man gegen den ursprünglichen Sinn der Reformation (Grimm §. 72, not. 7), aber nach dem Sprachgebrauche der alten Kirche „einen kurzen Inbegriff der aus den deutlichsten Schriftstellen gezogenen Lehre“ verstand.

§. 190. Obwol die nothwendige Consequenz der altprotestantischen Fassung des Schriftprincips, hat sich die orthodoxe Inspirationslehre doch als psychologisch unmöglich und historisch unwahr erwiesen, daher in der weiteren Entwickelung der protestantischen Theologie sich schrittweise ihre Wiederauflösung vollzog.

§. 191. Diese Auflösung der orthodoxen Inspirationslehre ist als solche zugleich auch die Auflösung der altprotestantischen Identificirung des geschichtlichen Begriffes der heiligen Schrift mit dem dogmatischen Begriffe des göttlichen Worts, und damit weiter auch die Aufhebung der absoluten Autorität der heiligen Schrift als unfehlbarer Norm der Lehre und des Lebens, sowie des schlechthinigen Unterschiedes zwischen ihr und den übrigen geschichtlichen Erkenntnisquellen des Christenthums.

Vgl. meine Streitschriften S. 100 ff. Die psychologische Undenkbarkeit der orthodoxen Inspirationslehre, ebenso wie ihre Unvereinbarkeit mit dem geschichtlichen Thatbestande der biblischen Schriften ist so oft und so eingehend, zuletzt noch von Tholuck und Rothe nachgewiesen worden, dass ihre Unhaltbarkeit dermalen als so gut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann (auch von Confessionellen wie Hofmann, Thomasius, Kahnis, Luthardt u. A.) Nur macht man sich selten die Consequenzen klar, welche aus diesem Sachverhalt folgen. Absolute Unfehlbarkeit kommt der Schrift nur unter der Voraussetzung zu, dass sie wirklich von Anfang bis Ende ausschliesslich Gotteswort und in keiner Beziehung Menschenwort ist. Wird irgendwelche menschliche Mitthätigkeit bei ihrer Entstehung eingeräumt, so hört sie auf, absolut infallibel zu

*) Schmid 47 ff. Schweizer I, 223. Heppe, ref. Dogmatik 27.

sein; dann aber fordert es grade das protestantische Princip, die Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort auch irgendwie auf das Schriftwort zur Anwendung zu bringen. Dies wussten die Calov und Quenstedt recht gut, wenn sie gegen Georg Calixt die Verbalinspiration der biblischen Bücher vertraten. War einmal die entscheidende Frage gestellt, so konnte auch die Position von Johann Musäus, der die ältere unbestimmte Lehre erneuerte, nur als hilflose Halbheit erscheinen. Mit Melanchthon und der älteren Lehre auf die Infallibilität der Propheten und Apostel recurriren, reichte nicht aus, da hiermit noch nicht der unmittelbar göttliche Ursprung der biblischen Bücher gesichert war. Ueberdies wäre die Unfehlbarkeit menschlicher Schriftsteller erst recht ein absolutes Wunder: muss man also einmal zu supranaturalistischen Voraussetzungen greifen, so erscheint die orthodoxe Lehre trotz ihrer psychologischen und historischen Unmöglichkeiten noch immer als die vernünftigste. Wird dieselbe aber einmal aufgegeben, so ist nirgends ein Halt, bis man dabei angekommen ist, die Inspiration der Bücher als solcher einfach aufzugeben und dieselben lediglich als menschliche Literaturproducte zu betrachten. Die mit dem Namen des Geisteszeugnisses bezeichnete religiöse Erfahrungsthatsache verbürgt wol die seligmachende Kraft des Evangeliums, aber darum noch lange nicht die unfehlbare Lehrautorität oder den göttlichen Ursprung des Schriftganzen. So sah man sich denn genöthigt, eine Position nach der andern zu verlassen. Die Verbalinspiration wurde zunächst auf die ausdrücklich als „Wort Gottes“ eingeführten Sprüche beschränkt, dann völlig aufgegeben und auf eine positive göttliche Leitung beim Niederschreiben des übernatürlich Offenbarten, diese dann wieder auf eine rein negative Bewahrung vor Irrthum zurückgeführt. Aber auch die Unfehlbarkeit der Schrift ward Stück für Stück preisgegeben. Zuerst schränkte man sie auf die heilsnothwendigen Dogmen, dann auf den wesentlichen religiösen Gehalt des Dogma ein; ebenso wurde die persönliche Unfehlbarkeit der biblischen Schriftsteller auf die Unfehlbarkeit Christi reducirt und auch diese wieder auf das Gebiet der rein religiösen Wahrheiten beschränkt.*)

§. 192. Die gegenüber dieser Auflösung des altprotestantischen Schriftprincips immer wieder hervortretenden Vermittelungsversuche haben trotz ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit ihr relatives Recht in einem dreifachen religiösen Interesse, in der protestantischen Forderung einer unbedingten

*) Strauss I, 156 ff. Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 401 ff.

Gewisheit des göttlichen Heilswillens, in der Berufung auf die erfahrungsmässige Wirksamkeit der heiligen Schrift als specifischen Gnadenmittels, und in der geschichtlichen Nothwendigkeit für die christliche Kirche, in ihrer geschichtlichen Entwickelung der stetigen Uebereinstimmung mit ihrem ursprünglichen Wesen sich zu versichern.

Schleiermacher (christl. Glaube II. §. 129—131) gründet die Normalität der neutestamentlichen Schriften auf die ursprüngliche Reinheit und Kräftigkeit des religiösen Geistes Christi in seinen unmittelbaren Jüngern, wodurch aber weder die urbildliche Vollkommenheit ihrer dogmatischen Darstellungen erwiesen, noch den kritischen Einwendungen gegen die unmittelbare apostolische Abkunft zahlreicher neutestamentlicher Schriften vorgebeugt ist. Neuerdings redet man gern von „habitueller Erleuchtung“ der biblischen Schriftsteller, oder von einer besonderen Ausrüstung derselben mit dem heiligen Geiste im „Lehrberuf“. Während die Einen sich geneigt zeigen, die Offenbarung in der heil. Schrift auf die in ihr beglaubigten wunderbaren „Heilsthatsachen“ und deren wesentlich richtige Auffassung durch die biblischen Schriftsteller zu beschränken, legen Andere auch wieder den biblischen Lehrdarstellungen selbst ein normatives Ansehn bei, indem sie in nebelhaften Phrasen von einem „gottmenschlichen“ Charakter der heiligen Schrift reden. Aber entweder ist damit die Infallibilität der biblischen Schriftsteller aufgegeben, oder wenn man sie festhalten will, kehrt man theils zu der älteren unbestimmten Fassung des Inspirationsbegriffs, theils zu einer der vielen aus der Zeit der Auflösung des orthodoxen Dogma stammenden Theorien zurück, denen gegenüber die orthodoxe Inspirationslehre die einzig consequente bleibt. Vgl. WALTHER (?), Was lehren die neueren orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration? Dresden 1871.

Wohl aber bezeugt die Thatsache, dass dergleichen Vermittelungs- und Restaurationsversuche immer wieder auftauchen, dass bei der Lehre von der heiligen Schrift religiöse Interessen ins Spiel kommen, welche Befriedigung erheischen. Diese Interessen sind vorab festzustellen. Hier kommt nun aber dreierlei in Betracht: der religiöse Begriff des „göttlichen Worts“, und die doppelte Bedeutung der heiligen Schrift einmal als Gnadenmittel und zum Andern als Geschichtsurkunde. Mit dem letzteren ist zu beginnen.

§. 193. Die rein geschichtliche Betrachtung der heiligen Schrift findet in ihr die fundamentale historische Erkenntnisquelle für den christlichen Glauben oder die durch das geschichtliche Urtheil der christlichen Kirche ausgewählte Sammlung authentischer Urkunden ihres ursprünglichen Geistes.

Wie das A. T. die authentische Geschichtsurkunde über das religiöse Bewustsein des Volkes Israel in seiner religiös lebendigen Zeit, so ist das N. T. die authentische Geschichtsurkunde über das persönliche Selbstbewustsein Jesu und über den urchristlichen Glauben an diesen Jesus als den Christus. Nun hat sich aber der eigenthümlich religiöse Gehalt des Christenthums eben in dem Evangelium Jesu, als dem Ausdrucke seines religiösen Selbstbewustseins, und in dem Evangelium von Jesu dem Christ, als dem Ausdrucke des Bewustseins der ältesten Christenheit um das in diesem Jesus und durch ihn offenbarte religiöse Verhältnis erschlossen. Und sofern der eigenthümlich religiöse Gehalt des Christenthums, als der vollkommenen Erlösungsreligion und der universellen Menschheitsreligion, nicht schon im urapostolischen, sondern erst im paulinischen Lehrbegriffe im bewusten und ausdrücklichen Gegensatze zum Judenthum ausgesprochen ist, gehört mit dem urapostolischen auch das paulinische Evangelium zu den fundamentalen Geschichtsquellen der christlichen Religion. Was nun aber speciell den Umfang des biblischen Kanons betrifft, so ist er für das A. T. allmählich festgestellt worden in einer Zeit, in welcher man auf die Documente der religiös lebendigen Epoche Israels als auf den classischen Ausdruck des hebräischen Glaubens zurückblickte. Das N. T. aber hat die christliche Kirche bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts in seinem wesentlichen Kern als einheitliches Ganzes anerkannt, in welchem sie den classischen und authentischen Ausdruck des urchristlichen Geistes wiederfand, trotz allem noch längere Zeit hindurch andauerndem Schwanken über die apostolische Verfasserschaft einzelner Schriften. So wenig nun auch das Urtheil der alten Kirche über den geschichtlichen Ursprung (die äussere Authentie) der einzelnen Bücher für uns maassgebend sein kann, so wichtig bleibt das durch die Aufnahme in den Kanon ausgesprochene Urtheil über den ächtchristlichen Geist (die innere Authentie) dieser Schriften, gesetzt auch, dass unser Urtheil über den Sinn ihrer Normativität anders ausfallen sollte. Jedenfalls sind die in den Kanon aufgenommenen Schriften die geschichtliche Grundlage für alle weitere Entwickelung des religiösen Bewustseins der christlichen Kirche geworden, und zwar mit gutem Recht, sowol was die Zeitgränze für Absteckung des Kanons, als auch was die Auswahl der einzelnen innerhalb jener Zeitgränze entstandenen Schriften betrifft. Ersteres, sofern sämmtliche neutestamentliche Bücher, auch die jüngsten nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht der Apostelzeit im engeren Sinne, so doch der grundlegenden Epoche der christlichen Kirche angehören; letzteres, sofern jedenfalls in den in den Kanon aufgenommenen Schriften das christliche Princip unvergleichbar reiner und kräftiger ausgeprägt ist als in den ausgeschlossenen.

§. 194. Der aus dem Geiste der Schrift herausgeborene Geist der christlichen Kirche erkennt daher bei allem Wechsel der geschichtlichen Formen religiöser Vorstellung dennoch in seiner wesentlichen Identität mit dem die Bibel beseelenden Geiste sich wieder, und sichert dadurch zugleich die Continuität der kirchlichen Entwickelung, ebensowol gegenüber der Identificirung einer bestimmten geschichtlichen Form des Christenthums mit seinem bleibenden Wesen, als auch gegenüber dem schwärmerischen oder abstract verständigen Ueberspringen der geschichtlichen Vermittelungen des christlichen Glaubens.

Wird die Identität des religiösen Bewustseins einer Particularkirche mit dem der heiligen Schrift in bestimmten dogmatischen Lehrformen und kirchlichen Ordnungen gefunden, so können alle sich mit gleichem Rechte und mit gleichem Unrechte auf die Bibel berufen. Jede hat aus der Bibel grade das herausgelesen, was ihrer eigenthümlichen geschichtlich bedingten Anschauung des Christenthumes entsprach. Eine genaue dogmatische Reproduction des ursprünglichen biblischen Vorstellungskreises ist also, wenn auch noch so oft versucht, doch thatsächlich niemals gelungen; überdies wäre sie auch schon um der Mannichfaltigkeit biblischer Lehrbegriffe willen ganz unmöglich. Vielmehr kann es sich nur um die Wiedererzeugung des eigenthümlich religiösen Geistes der Bibel handeln, welcher unbeschadet der Mannichfaltigkeit seiner geschichtlichen Erscheinungsformen nur Einer ist, weil das in der Schrift bezeugte vollkommene religiöse Verhältnis nur Eines, und weil ebenso der Weg, auf welchem dasselbe sich im Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen verwirklicht, nur Einer ist. Dieser Geist hat von Anfang an (schon bei der Zusammenstellung des Kanons) mit sicherem Tacte Fremdartiges ausgeschieden, und wahrt seine Reinheit und Einheit in der Mannichfaltigkeit seiner wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen nur dadurch, dass er immer wieder auf seine ursprünglichen Urkunden zurückweist und an ihnen sich immer wieder zurecht findet, möge nun die Gefahr des Abfalls vom ächt christlichen Principe aus einer Absolutirung irgend einer geschichtlichen Form, oder aus einer Verkennung der geschichtlichen Bedingungen hervorgehn, unter denen das christliche Princip sich allein verwirklichen kann.

§. 195. Als fundamentale Geschichtsurkunde über die ursprüngliche Verkörperung des christlichen Princips in der Person Jesu Christi und über die authentische Darstellung dieses Principes im urchristlichen Glauben behauptet die heilige

Schrift zugleich ihre specifische Dignität als fundamentale Geschichtsurkunde über die christliche Offenbarung.

Da es sich bei der Geschichte der göttlichen Offenbarung nicht um eine wunderbare äussere Geschichte handelt, die in der Bibel beurkundet wäre (Hofmann), sondern um eine innere Geschichte im religiösen Selbstbewustsein Jesu und mittelst des Glaubens an Jesum den Christ auch im religiösen Selbstbewustsein der biblischen Männer, so versteht sich von selbst, dass die „Offenbarungsgeschichte“ nichts anderes ist, als die Geschichte des in der Bibel beurkundeten religiösen Bewustseins selbst, sofern dieselbe im Unterschiede von ihrer subjectiv-menschlichen Erscheinung auf ihren objectiv-göttlichen Grund hin angesehn wird. In diesem Sinne kommt aber der heiligen Schrift allerdings — d. h. dem in ihr bezeugten religiösen Gehalte — „göttliche Autorität“, ferner „Sufficienz“, als zureichender Grundlage wie für das Heilsleben der Einzelnen so für die ganze religiöse Entwickelung der christlichen Gemeinschaft, und „Deutlichkeit“ zu, als derjenigen Urkunde, aus welcher nicht nur jeder einzelne Christ den rechten Weg zur Lebensgemeinschaft mit Gott zuverlässig erkennen, sondern auch die Kirche, unter gewissenhafter Anwendung der jedesmaligen wissenschaftlichen Hilfsmittel, den wesentlichen und bleibenden religiösen Gehalt des Christenthums ausmitteln kann.

§. 196. Die ursprüngliche Reinheit und Kräftigkeit, mit welcher das christliche Princip und die in ihm aufgeschlossene göttliche Offenbarung in den biblischen Urkunden ausgeprägt ist, ist die Wahrheit der dogmatischen Aussage von ihrer Inspiration, und begründet zugleich ihre bleibende normative oder kanonische Bedeutung für die gemeinsame und individuelle Erkenntnis des christlichen Glaubens.

§. 197. Diese ihre bleibende Normativität gründet sich nicht in der von ihnen bezeugten ursprünglichen geschichtlichen Form des christlichen Glaubens, welche als solche vielmehr nur das erste Glied in der Reihe geschichtlicher Darstellungen desselben bildet, sondern in ihrer erfahrungsmässigen specifischen Tüchtigkeit, die geistigen Thatsachen, in denen der wesentliche religiöse Gehalt des christlichen Glaubens besteht, oder das in der Person Jesu Christi und in dem ursprünglichen Glauben an ihn geschichtlich verwirklichte neue religiöse Verhältnis immer aufs Neue zu erzeugen, und damit zugleich auch die fortschreitende Erkenntnis dieses Verhältnisses und seiner Bedingungen sicher zu stellen.

Die Einwendung von Strauss, dass die früheste Form des christlichen Glaubens statt die vollkommenste, vielmehr die unvollkommenste sei (I, 177), beruht auf der Verwechselung des religiösen Gehaltes der biblischen Bücher mit den geschichtlich bedingten Vorstellungsformen, in welchen sie jenen Gehalt ausgeprägt haben. Die ursprüngliche theoretische Form, in welche der eigenthümlich religiöse Gehalt der biblischen Bücher gekleidet ist, ist allerdings nicht für alle Zeiten normativ, sondern nach dieser Seite hin sind auch die Lehren und Vorschriften der biblischen Männer den allgemeinen Gesetzen aller geschichtlichen Entwickelung unterworfen. Aber in jene zeitgeschichtlich bedingte theoretische Form ist ein geistiger Gehalt hineingelegt, der uns nirgends wieder in so ursprünglicher Frische und Lebensfülle begegnet. Will man wissen, worin der wesentliche religiöse Gehalt des Christenthums eigentlich besteht, so ist man noch heute in erster Linie an die biblischen Schriften, vor allem des N. T., als an die classischen Darstellungen desselben gewiesen. Auf diese ihre geschichtliche Bedeutung als authentischer Erkenntnisquellen des christlichen Glaubens gründet sich daher ihre bleibende Normativität für die christliche Kirche. Diese Normativität ist nicht unmittelbar im dogmatischen, sondern im religiösen Sinne zu nehmen: d. h. sie beruht darin, dass sie uns das vollkommene religiöse Verhältnis, wie es in der Person Jesu thatsächlich verwirklicht, in dem Evangelium Jesu verkündigt und durch den urchristlichen Glauben an Jesum den Christ zu einem Gegenstande thatsächlicher Glaubenserfahrung geworden ist, authentisch beurkunden, und zugleich aus der eignen Glaubenserfahrung der biblischen Männer heraus der Kirche aller Zeiten den Weg zeigen, auf welchem dasselbe Verhältnis immer aufs Neue erzeugt werden kann. Diese Bücher bezeugen das in der Person Jesu offenbarte gotteinige Leben, indem sie uns das Bild seiner Persönlichkeit und den in seinen Worten niedergelegten Ausdruck seines persönlichen Selbstbewustseins entrollen; und sie bezeugen weiter das in dem Glauben an ihn der ältesten Christenheit als eine Thatsache innerer religiöser Erfahrung aufgeschlossene neue religiöse Leben als ein Leben, welches aus der Gottentfremdung durch Demuth und Glauben zur Gottesgemeinschaft hindurch gedrungen ist. Wie nämlich der religiöse Gehalt des persönlichen Selbstbewustseins Jesu kein andrer ist, als das Bewustsein seiner Sohnschaft bei Gott (§. 144), so ist der religiöse Gehalt des neuen göttlichen Lebens im Glauben an den Sohn Gottes kein andrer, als das Bewustsein der in diesem Glauben gewonnenen Erlösung, Versöhnung und Kindschaft bei Gott, mit einem Worte als das Bewustsein des in und mit diesem Glauben erfahrenen Heils (§. 145). Indem nun die neutestamentlichen Schriftsteller dieses in der Person Jesu Christi offenbarte Heil als eine Thatsache

ihrer eignen religiösen Erfahrung bezeugen, bezeugen sie zugleich die geschichtlich offenbarte göttliche Ordnung dieses Heils, in ihrem untrennbaren Zusammenhange mit der geschichtlich offenbarten sittlichen Weltordnung Gottes, also die religiös-sittlichen Bedingungen, unter denen sie selbst dieses Heiles theilhaftig geworden sind und unter denen allein dieses Heil auch ein Gegenstand persönlicher Erfahrung für Andre zu werden vermag. Hierdurch aber sichern sie allen denen den Heilsbesitz, welche bereit sind, diese Bedingungen zu erfüllen. Ihre Normativität beruht also darauf, dass sie uns das Evangelium, dieses Evangelium aber in seinem untrennbaren Zusammenhange mit dem Gesetze, als das göttlich dargebotene Heilsgut und als den göttlich geordneten Heilsweg beurkunden. Die Sprache und Vorstellungsweise, in der sie dies thun, ist die Sprache und Vorstellungsform ihres Volkes und ihrer Zeit; aber die innere geistige Geschichte, von welcher sie Urkunde geben, ist eine Geschichte, die sich in allen Gläubigen immer aufs Neue wiederholen soll. Hat nun auch jede Zeit von dieser Geschichte in ihrer Sprache Rede zu stehen, so ist doch das religiöse Bewustsein der biblischen Männer der classische Ausdruck des christlichen Glaubens und als solcher das bleibende Vorbild für das religiöse Bewustsein der Christenheit. Und an dieser Classicität und Vorbildlichkeit nehmen natürlich auch die Schriften theil, in welchen sie ihr religiöses Bewustsein niedergelegt haben, und aus denen allein wir jenes noch zu erkennen vermögen.

§. 198. Hierdurch erweist sich die heilige Schrift zugleich als das untrügliche Mittel, das in der gläubigen Hingabe an die in ihr beurkundete Heilsordnung seines persönlichen Heiles gewis gewordene Subject zugleich des im Bibelworte geschichtlich offenbarten göttlichen Heilswillens persönlich gewis zu machen.

Obwol die neutestamentlichen Schriften die authentischen Erkenntnisquellen des christlichen Glaubens für die Kirche sind, mithin für diese, sofern sie eine christliche sein will, bleibende religiöse Normativität besitzen, so ist damit allein doch noch nicht sichergestellt, dass das in ihnen vorbildlich dargestellte religiöse Verhältnis auch wirklich als der vollkommene Ausdruck der ewigen göttlichen Heilsordnung zu gelten habe. Diese Gewisheit kann vielmehr immer nur auf dem Wege persönlicher religiöser Erfahrung gewonnen werden. Sie wird nur von dem gewonnen, der den in der Schrift beurkundeten Heilsweg auch wirklich zu gehn, das in ihr dargebotene Heilsgut wirklich zu ergreifen sich entschliesst. Nur der, in dessen innerem Leben auf Grund des Zeugnisses der heiligen Schrift das eigenthüm-

liche religiöse Verhältnis des Christenthums, das Bewustsein der gnadenweise aufgehobenen Gottentfremdung und die selige Gewisheit der Gottesgemeinschaft, wirklich aufs Neue erzeugt worden ist, vermag das in der Schrift bezeugte Evangelium auch wirklich als eine Kraft Gottes zu erkennen, welche selig macht (Röm. 1, 16. Joh. 7, 17). Als Erkenntnisquelle der göttlichen Heilswahrheit legitimirt sich also die heilige Schrift schliesslich nur dadurch, dass sie sich thatsächlich als Quelle des Heilslebens und der Heilserfahrung, d. h. als das specifische Gnadenmittel erweist. Das Bewustsein des auf dem von der Schrift gewiesenen praktisch-religiösen Wege wirklich gewonnenen Friedens mit Gott ist das letzte entscheidende Kriterium für die göttliche Wahrheit des Evangeliums. Wo dieses Bewustsein aber thatsächlich zu Stande kommt, da ist der Gläubige zugleich der unmittelbaren Gnadengegenwart seines Gottes gewis; er erfährt und erlebt die erlösende und versöhnende Gnade als eine unmittelbare Selbstbezeugung des Geistes Gottes im eignen Geistesleben. Die letzte Bürgschaft für die religiöse Wahrheit des Evangeliums, als welche allein göttliche Gewisheit gibt, ist also allerdings keine andre, als das testimonium Spiritus Sancti internum. Nur muss man sich hüten, in diesem Geisteszeugnisse unmittelbar zugleich auch eine Bürgschaft zu finden für die bestimmte vorstellungsmässige Form, in welcher jene innere Erfahrung zu Stande kommt. Es verbürgt dem Gläubigen unmittelbar den praktisch-religiösen Gehalt der Schrift, als den Ausdruck des göttlichen Heilswillens; es verbürgt ihm aber nicht die bestimmte dogmatische Form, in welche die biblischen Schriftsteller ihr menschliches Zeugnis von diesem Heilswillen gekleidet haben, als eine unfehlbare, fertige, unmittelbar göttliche Lehre.

§. 199. Obwol daher die heilige Schrift weder ganz noch zu irgend einem bestimmten Theile unmittelbar selbst „Gottes Wort“, sondern nur die geschichtliche Urkunde des ursprünglichen religiösen Bewustseins von Gottes Wort, d. h. von der geschichtlich im Selbstbewustsein Jesu Christi und im Glauben an ihn offenbarten göttlichen Heilsordnung oder des Gesetzes und des Evangeliums ist, so erweist sie sich doch als das specifische Mittel, die Kirche und alle einzelnen Gläubigen in die Erkenntnis der in ihr geschichtlich offenbarten göttlichen Heilswahrheit, und damit auch weiter in das fortschreitende Verständnis des ewigen Gottesworts zuverlässig einzuführen.

Der Ausdruck „Wort Gottes“ ist natürlich ein bildlicher, aber die angemessenste Bezeichnung des religiösen Mysteriums

der göttlichen Offenbarung (vgl. §. 65. 66), d. h. des Vorgangs im Menschengemüth, in welchem der Fromme wirklich die Stimme Gottes im eignen Innern vernimmt. Wie aber im Acte der Inspiration dieses „Reden Gottes“ mit der menschlichen Auffassung und Aneignung desselben in Einen unzertrennlichen Lebensmoment zusammenfällt, so ist auch das menschliche Bewustsein und Zeugnis von diesem vernommenen Gotteswort immer durch das religiöse Bewustsein des Menschen, also subjectiv-psychologisch vermittelt. Es gibt also keine unmittelbar göttliche, nach Form und Inhalt unfehlbare Lehre, sondern immer nur ein in fehlbares Menschenwort eingekleidetes Gotteswort. Aber darum wird das, was wirklich Wort Gottes, d. h. der göttliche Heilswille an die Menschen sei, noch lange nicht unsicher gemacht. Hat der Gläubige an der Hand der heiligen Schrift die Erfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums wirklich gemacht, so weiss er auch mit unbedingter göttlicher Gewisheit, dass dieses Evangelium der geschichtlich offenbarte Ausdruck des ewigen göttlichen Heilswillens sei. Und indem er des unzertrennlichen Zusammenhangs zwischen Gesetz und Evangelium inne wird, erkennt er in eben diesem Zusammenhange auch den geschichtlich offenbarten Ausdruck der ewigen göttlichen Heils- und Reichsordnung, freilich nicht als eine fertige, vom Himmel gefallene „Lehre“, wohl aber als eine auf praktisch-religiösem Wege erfahrene geistige Thatsache, von der er in der Sprache seiner Zeit Rede steht, so gut er es vermag. Und je mehr sich das religiöse Denken in diese erfahrene und erlebte Gottesordnung vertieft, desto besser vermag es auch ihre innere Nothwendigkeit als das höchste Gesetz unseres Geisteslebens zu erkennen, und desto zuversichtlicher vermag auch die christliche Kirche diese in Jesus Christus voll offenbarte göttliche Heilsordnung, Gesetz und Evangelium, als Gottes ewiges Wort an die Menschen zu bezeugen.

§. 200. An dieser zunächst dem Neuen Testamente zukommenden k a n o n i s c h e n Dignität für den christlichen Glauben nimmt mittelbar auch das Alte vermöge des innern und äussern Zusammenhangs der alttestamentlichen Religion mit dem Christenthum (§. 138. 139), doch innerhalb der durch das Verhältnis beider zu einander gegebenen Schranken Antheil.

A. und N. T. gehören für den christlichen Glauben unzertrennlich zusammen, einerseits wie Vorbereitung und Vollendung, andrerseits wie Gesetz und Evangelium. Ist die alttestamentliche Religion „Gnadenbund unter der Hülle des Werkebundes“, so muss sie schon alle die religiösen Momente, die das Wesen der Erlösungsreligion bilden, wenigstens keimartig in sich ent-

halten; zugleich aber weist sie eben hierdurch über sich selbst hinaus auf die vollkommene geschichtliche Offenbarung der Erlösungsreligion. Wird nun der Unterschied beider Testamente verwischt, so entartet das Christenthum ganz ebenso zur blossen Gesetzesreligion, wie dies beim Festhaltenwollen des alttestamentlichen Standpunktes im Gegensatze zum neutestamentlichen der Fall ist; umgekehrt führt die Loslösung des Christenthums von seinem geschichtlichen Zusammenhange mit dem A. T. zugleich zur Auflösung des innern Zusammenhangs von Gesetz und Evangelium, also zum Antinomismus und zu einer abstract supranaturalistischen (doketischen) Auffassung der Erlösung in Christus, oder zur Unterschätzung des allgemein Religiösen, ohne welches auch das Christlich-Religiöse nicht wirklich geschichtlich gewürdigt werden kann. Die Normativität der alttestamentlichen Urkunden ist daher für die christliche Kirche durch ihr Verhältnis zum N. T. und zu der in diesem vollends offenbarten göttlichen Heilsordnung ebensowol begründet als auch in ihrer Tragweite bestimmt begränzt.

§. 201. Innerhalb jedes der beiden Testamente besteht ein Gradunterschied des kanonischen Ansehns je nach dem Grade der Reinheit und Kräftigkeit, in welchem das religiöse Princip des Christenthums in den einzelnen Büchern theils vorgebildet, theils ausgeprägt ist.

Die Annahme von Graden der „Inspiration“, besser der Kanonicität der einzelnen biblischen Bücher, auf dem Standpunkte des orthodoxen Inspirationsdogma's natürlich unmöglich, ist doch schon der Reformationszeit nicht fremd, wenn dieselbe einerseits auf die verschiedene Bezeugung jener Schriften durch die alte Kirche, andererseits auf den verschiedenen Grad des Geisteszeugnisses (des „Christum Treibens“) hingewiesen hat. Hinsichtlich der neutestamentlichen Bücher kommt sonach sowol das Geschichtszeugnis als das Geisteszeugnis in Betracht, und der Grad ihrer Kanonicität hängt von dem Grade ab, in welchem beide Zeugnisse zusammenstimmen, wobei nur von vornherein vorzusehen ist, dass das Geschichtszeugnis der alten Kirche niemals das Urtheil über die äussere, sondern nur das über die innere Authentie der betreffenden Bücher (als klassischer Darstellungen des ächt christlichen Glaubens aus der grundlegenden Epoche der Kirche) maassgebend bestimmen kann. Legt man nun auf eins von beiden Zeugnissen ein ausschliessliches Gewicht, so läuft man immer Gefahr, entweder die geschichtliche Form, in welcher der christliche Glaube in den betreffenden Schriften bezeugt ist, oder aber die subjective Erfahrung von ihrer praktisch-religiösen Wirksamkeit zum alleinigen Maasstabe ihrer Kanonicität zu erheben. Im ersteren Falle geräth man also in die Gefahr des Traditionalismus, im letzteren in die Ge-

fahr des Independentismus. Vielmehr muss zur Sicherung ebensowol der geschichtlichen Continuität als auch der lebendigen Fortentwickelung der christlichen Glaubenserkenntnis der Kirche immer beides zusammentreffen, die Reinheit, mit welcher laut des Geschichtszeugnisses das christliche Princip in einem biblischen Buche bezeugt ist, und die Kräftigkeit, mit welcher dasselbe laut des Geisteszeugnisses das christliche Leben immer aufs Neue zu wecken vermag. Für das A. T. gelten analoge Gesichtspunkte, nur dass hier für die Ausmittelung des Grades der Kanonicität neben dem Geschichtszeugnisse der jüdischen Synagoge auch das der alten Kirche über den innern Zusammenhang des betreffenden Buches mit dem eigenthümlich christlichen Glauben, und neben der Erfahrung von seinem allgemein religiösen Gehalte auch die Erfahrung von seinem praktischen Werthe für die Pflege christlicher Frömmigkeit in Betracht kommt.

§. 202. Der unerweislichen und jedenfalls stark getrübten historischen Tradition gegenüber die einzige authentische Erkenntnisquelle des ursprünglichen Christenthums, ist die heilige Schrift zugleich der einzig zuverlässige Prüfstein für das geschichtliche Recht der dogmatischen Tradition, oder für deren Gegründetsein im christlichen Princip.

Wenn auch kein absoluter Werthunterschied zwischen Schrift und Tradition, oder den Urkunden der grundlegenden Epoche des Christenthums und den Denkmälern seiner geschichtlichen Fortentwickelung statuirt werden kann, so behält doch die Schrift der Tradition gegenüber ihre specifische Dignität. Zunächst als historische Erkenntnisquelle des ursprünglichen Christenthums: denn Alles, was an mündlichen Traditionen aus der grundlegenden Zeit in spätere Schriften eingegangen ist, ist, wenn nicht gefälscht, so doch mehr oder minder unzuverlässig. Aber weiter auch als kritischer Kanon für alle späteren kirchlichen Lehrbildungen: freilich nicht in dem altprotestantischen Sinne einer unfehlbaren göttlichen Lehrnorm, aber doch in dem Sinne, dass die heilige Schrift einen festen Maasstab abgibt für den geschichtlichen Zusammenhang, in welchem die kirchliche Lehrtradition mit dem ursprünglichen Christenthum steht, und dass sie zugleich die fundamentale Erkenntnisquelle für den specifisch religiösen Gehalt des christlichen Principes bleibt, also auch einen sichern Maasstab gewährt für den Grad, in welchem sich die Lehrbildung einer bestimmten Zeit dieses specifisch religiösen Gehaltes wirklich bemächtigt hat. Vgl. das oben §. 197 über den Unterschied von dogmatischer und religiöser Normativität der heiligen Schrift Bemerkte. Es ist zuzugeben, dass eine spätere Zeit unter dem Einflusse der fortschreitenden geistigen Gesammtentwickelung den geistigen Gehalt des christlichen

Princips in geistigere, also sachlich angemessenere Denkformen zu fassen vermag, als die Anfangszeit, in welchem Falle allerdings die dogmatische Darstellung, was die lehrhafte Form betrifft, sich näher an die jüngste als an die älteste Gestaltung des christlichen Glaubens anschliessen muss. Dagegen ist die Annahme einer inhaltlichen Fortsetzung der biblischen Offenbarung in der Kirche (also einer Vervollkommnung des christlichen Principes selbst) unbedingt abzuweisen, vollends in der römischen Form einer unfehlbaren Geistesleitung des kirchlichen Lehramtes (vgl. §. 150).

§. 203. Wie daher jeder dogmatische Satz sein christliches Recht aus seinem wesentlichen Zusammenhange mit dem in der heiligen Schrift beurkundeten christlichen Glauben zu erweisen hat, so hat die christliche Dogmatik zugleich den in der Schrift als wesentlich christlich bezeugten Glaubensgehalt allseitig und rein in sich aufzunehmen.

Von einem „Schriftbeweis" in dem altorthodoxen Sinne oder auch in dem Sinne der neueren theosophischen Theologie (Hofmann, Beck) kann freilich nach dem Bisherigen keine Rede mehr sein. Wohl aber von einem an der Hand der Schrift zu führenden Nachweise des Gegründetseins aller dogmatischen Aussagen in dem von der Schrift urkundlich bezeugten christlichen Bewustsein. Jede dogmatische Aussage, welche als christliche Glaubensaussage in der Kirche vernommen werden will, muss daher dem Principe nach in dem specifisch religiösen Bewustsein der biblischen Schriftsteller begründet sein. Ferner aber soll die Dogmatik auch alles, was wirklich im christlichen Principe gegründet ist, rein und vollständig entwickeln; sie muss also den ganzen in der Schrift bezeugten christlich-religiösen Gehalt oder alle wesentlichen Seiten an dem im christlichen Glauben verwirklichten religiösen Verhältnisse in ihre Darstellung aufnehmen, darf sich nicht etwa blos an die eine oder andere Seite halten. Es ist also mit dem rechtverstandenen „Schriftprincipe" durchaus unvereinbar, etwa das persönliche Evangelium Jesu hinter das der Apostel zurückzustellen, oder sich wie z. B. die altprotestantische Theologie ausschliesslich an die paulinische Fassung des Gegensatzes von Sünde und Gnade zu halten.

§. 204. Dennoch ist die dogmatische Darstellung nirgend an den Schriftbuchstaben gebunden, hat vielmehr, unter sorgfältiger Vermeidung jeder voreiligen Identificirung der biblischen Vorstellungsformen mit dem in ihnen geschichtlich ausgeprägten Glaubensgehalte, letzteren auf den der jedesmaligen Erkenntnisstufe angemessensten wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen.

Die runde und ehrliche Anerkennung dieses nach dem Obigen selbstverständlichen Satzes wird den Prüfstein dafür abgeben, ob man das §. 193—203 Ausgeführte wirklich geistig, und nicht doch wieder sinnlich verstanden hat.

2. Der Realgrund. (Das Bekenntnis und die Bekenntnisschriften).

§. 205. Das reformatorische Streben, im Gegensatze zu der römisch-katholischen Verdunkelung des lautern Evangeliums durch Menschensatzungen, das reine Wesen des Christenthums wieder zur Geltung zu bringen, hat seinen geschichtlichen Ausdruck in dem altprotestantischen Fundamentalartikel von der Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein durch den Glauben an das Verdienst Christi gefunden, in welchem Artikel sich daher den Reformatoren das eigenthümlich protestantische Schriftverständnis zusammenfasste.

Als der articulus stantis et cadentis ecclesiae (articulus primarius, fundamentalis) wird in den Bekenntnisschriften bald die Lehre vom rechtfertigenden Glauben (A. C. art. 20. F. C. p. 683), bald die Lehre von der Sündenvergebung um des Verdienstes Christi willen (Apol. p. 148. art. Smalc. p. 304 f. 308. Helv. II. art. 13) bezeichnet. Beide Stücke, die doctrina de gratia und die doctrina de fide gehören nämlich in Eins zusammen A. C. art. 26 p. 30 vgl. Apol. p. 208 ff.

§. 206. Die Ausbildung einer protestantischen Theologie erzeugte die Nothwendigkeit, die Lehre von dem alleinigen Heile in Christus theils nach ihren verschiedenen Seiten, theils nach ihren Voraussetzungen und Consequenzen allseitig auseinanderzulegen, wodurch sich eine Mehrheit von Fundamentalartikeln oder solchen Glaubenssätzen ergab, deren Kenntnis entweder zur Erzeugung des seligmachenden Glaubens nothwendig sei, oder deren beharrliche Leugnung doch zur Erschütterung des Glaubensgrundes führe.

Vgl. Grimm, §. 84 u. 85. Hutt. rediv. §. 17. Tholuck, die Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens, Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1851 Nr. 9. f. 12 f.

Die Lehre von den Fundamentalartikeln ist von Nik. Hunnius im Streite wider die Reformirten ausgebildet worden. Dieselben sind theils solche, qui salva fide et salute ignorari nequeunt, theils solche, qui salva fide et salute negari nequeunt. Die Lutheraner gaben ihnen aber eine solche Ausdehnung, dass fast alle

Glaubensartikel, wenn nicht als constitutivi, doch als conservativi (als nothwendige Voraussetzungen oder Consequenzen) zu den fundamentalen gezählt wurden, wogegen die Reformirten sich mit einer geringeren Anzahl begnügten.*)

Neuere haben die Zahl der Fundamentalartikel wieder auf eine geringe Anzahl beschränkt, und auch diese in ziemlich elastischer Fassung (z. B. die neun Artikel der evangelischen Allianz). Dabei bleibt aber die Voraussetzung stehn, dass das Heil an das Fürwahrhalten bestimmter Dogmen geknüpft sei. Die Concession, dass die Fundamentalartikel für das Heil der einzelnen Seele nur relativ, „für den Bestand der Kirche auf Erden" aber schlechthin nothwendig seien (Luthardt), ist auf orthodoxem Standpunkte eine Inconsequenz. Vgl. meine Streitschriften, Erstes und zweites Sendschreiben.

§. 207. Die Zusammenfassung dieser Fundamentalartikel des Glaubens findet die altprotestantische Dogmatik in den ökumenischen und reformatorischen Bekenntnisschriften, von denen jene die allgemein christliche Lehre, diese den eigenthümlichen Lehrbegriff der betreffenden protestantischen Theilkirche bezeugen und welche daher, obwol der heiligen Schrift untergeordnet und an dieser zu prüfen, doch als treuer Ausdruck des gemeinsamen Schriftverständnisses der Kirche und darum als öffentliche Lehrnorm zu gelten haben.

Vgl. Grimm §. 74—77. Hutt. rediv. §. 50. 51.

Die drei „ökumenischen" Bekenntnisschriften (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Athanasianum) sind in den reformatorischen Bekenntnisschriften ausdrücklich als fortgiltig anerkannt A. C. art. 1. art. Smalc. p. 303. F. C. 571. 632. Gall. 5. Belg. 9. Angl. 8. — Von den lutherischen Bekenntnisschriften spricht sich die Concordienformel über die Autorität der ökumenischen Symbole, der Augsburger Confession, der Apologie, der Schmalkaldischen Artikel und der beiden Katechismen Luthers dahin aus, dass dieselben keine richterliche Autorität besässen, sondern nur Zeugnisse seien, wie die heilige Schrift in streitigen Artikeln von den damaligen Lehrern der Kirche ausgelegt und verstanden worden sei (p. 572). Dennoch wird die in den Bekenntnissen niedergelegte compendiaria doctrinae forma auch wieder als fundamentum, norma et regula bezeichnet, nach welcher alle Dogmen geprüft und alle Streitigkeiten entschieden werden sollen (p. 631 ff.), und ausdrücklich erklärt die Concordienformel, dass das in ihr selbst abgelegte publicum solidumque testimonium nicht nur für die damalige Zeit, sondern für alle Folgezeit giltig bleiben soll (p. 637). Die lutherische Dogmatik

*) Heppe, reformirte Dogmatik S. 32 f.

bezeichnet daher, im Unterschiede von der heiligen Schrift als der norma normans, die Bekenntnisschriften als die norma normata, oder als den für alle Zeiten als Norm festzuhaltenden Inbegriff des richtigen Schriftverständnisses, und seit Hutter wird es herkömmlich, auch die Bekenntnisschriften gradezu für inspirirt zu erklären, freilich nicht in jedem einzelnen Wort, wohl aber was ihren unter einem specialis concursus entstandenen Inhalt betreffe.

Die Reformirten sind hier von vornherein maassvoller gewesen. Sie betonen in ihren Bekenntnisschriften vielmehr ausdrücklich ihre Bereitwilligkeit, von der vorgetragenen Lehre abzulassen, wenn sie aus der heiligen Schrift eines Besseren belehrt würden (conf. Basil. I. am Schluss; Scot. praef.; Helv. II. praef.).

§. 208. Die normative Geltung des in den Bekenntnisschriften zusammengefassten Lehrbegriffs beruht ebenso wie die Theorie von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens auf der Identificirung des Evangeliums mit einer bestimmten geschichtlichen Gestalt seiner menschlichen Vermittelung, also auf einer theilweisen Erneuerung des katholischen Traditionsprincips, daher sie mit der consequenten Durchführung des protestantischen Princips von selbst hinfällig wird.

Vgl. JOHANNSEN, allseitige wissenschaftliche Untersuchung der Rechtmässigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher. Altona 1833.

Jedenfalls hat die Geltung des in den symbolischen Büchern enthaltenen Lehrbegriffs als norma normata die Tragweite, dass wenigstens die Schriftauslegung an die kirchliche Lehrüberlieferung gebunden wird. Kann nun nach dem Obigen nicht einmal der Bibellehre eine dogmatisch-normative Geltung beigemessen werden, so natürlich noch weit weniger den Bekenntnisschriften.

§. 209. Die moderne Unterscheidung des „Bekenntnisses" von den Bekenntnisschriften trägt der protestantischen Forderung nur insoweit wirkliche Rechnung, als die „Bekenntnissubstanz" nicht wieder in einer Summe von übervernünftigen Wahrheiten und übernatürlichen Begebenheiten, sondern in dem gemäss dem protestantischen Principe immer lauterer auszumittelnden religiösen Gehalte des christlichen Glaubens und in seiner durch die evangelisch-protestantischen Grundsätze fortschreitend sicher zu stellenden erfahrungsmässigen Bezeugung durch den christlichen Gemeingeist gefunden wird.

Vgl. meine Streitschriften S. 141 ff. Thatsache ist, dass

zwar Alle, auch die Häupter der confessionellen Theologie, einen Unterschied zwischen „Substanz" und Formulirung" des „Bekenntnisses" machen, dass man aber insgemein unter jener Substanz wieder nur eine bestimmte Summe fertiger Dogmen und wunderbarer Thatsachen versteht, wobei dann der Eine zur Formulirung rechnet, was dem Andern zur „allereigentlichsten Bekenntnissubstanz" gehört. Das Gemeinsame ist für alle orthodoxen Schattirungen eigentlich nur noch die supranaturalistische Auffassung des Christenthums überhaupt, durch welche man sich bei allen „Heterodoxien" von der „ungläubigen" Theologie durch eine unausfüllbare Kluft geschieden weiss. — Demgegenüber ist einfach an das Längstgefundene zu erinnern, dass die Substanz des Bekenntnisses gar nichts Anderes sein kann, als sein eigenthümlich religiöser Gehalt im Unterschiede von seiner dogmatischen Formulirung, d. h. das religiöse Princip oder das regiöse Grundverhältnis des evangelisch-protestantischen Christenthums selbst, wie dasselbe sich in einem Complexe innerer geistiger Thatsachen auseinanderlegt und ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung in der Kirche geworden ist. Sofern nun der kirchliche Gemeingeist diese religiösen Erfahrungsthatsachen bezeugt, muss er dieselben natürlich irgendwie nach Maassgabe der auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe gewonnenen religiösen Erkenntnis formuliren, ohne dass jedoch irgend welche Formulirung schlechthin bindendes Ansehn beanspruchen könnte. Sofern aber speciell das Princip des evangelischen Protestantismus die Reinerhaltung des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwickelung ist, muss sich jenes Princip, der auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe gewonnenen Erkenntnis desselben gemäss, nach seinen verschiedenen Seiten hin in eine Mehrheit evangelisch-protestantischer Grundsätze auseinanderlegen. Diese Grundsätze aber sind nicht selbst wieder fertige Dogmen, sondern regulative Gesichtspunkte für die Reinerhaltung der religiösen Wahrheit des Christenthums. Dieselben sind auch nicht selbst die Bekenntnissubstanz, sondern sollen nur zu deren Sicherung dienen, daher allerdings Keiner ihre Anerkennung ablehnen kann, welcher den Namen eines evangelisch-protestantischen Christen beanspruchen will.

§. 210. Während die sogenannten ökumenischen Symbole mit der consequenten Durchbildung des protestantischen Princips immer mehr veralten, behaupten dagegen für die geschichtlich aus der Reformation des 16. Jahrhunderts erwachsenen Kirchengemeinschaften die reformatorischen Bekenntnisschriften ihre Bedeutung als authentische Geschichtsurkunden und fundamentale historische Erkenntnisquellen des Protestantismus und damit zugleich als classische Darstellungen der namentlich

im Gegensatze zu Rom ausgeprägten evangelisch-protestantischen Grundsätze; dieselben dienen daher, sofern sie das in der Reformation neuerwachte Verständnis für den eigenthümlich religiösen Gehalt des Christenthums oder für das lautere Evangelium bezeugen, als religiöse Normen für die Continuität der Entwickelung der evangelisch-protestantischen Kirche.

Vgl. SCHLEIERMACHER, über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehn der symbolischen Bücher. Reformationsalmanach 1818 (Werke I, 5). HOLTZMANN, Kanon und Tradition S. 415 ff.

Der ungleich höhere Werth der evangelischen Sonderbekenntnisse im Vergleiche mit den sogenannten ökumenischen Symbolen ergibt sich einfach aus der Beschaffenheit der letzteren. Sie enthalten grösstentheils nur eine Zusammenstellung „wunderbarer“ Thatsachen des Lebens Jesu und „übervernünftiger“ Lehrsätze über die Trinität und Christi Person, welche insgesammt auf der für den Katholicismus charakteristischen unmittelbaren Identificirung des christlichen Princips mit einer Reihe von Aussagen über die dogmatische Person Christi beruhn. Was nach Abzug dieser Bestandtheile von rein religiösem Erfahrungsgehalte noch übrig bleibt, ist äusserst wenig: verhältnissmässig noch am meisten findet sich davon im sog. Apostolicum, welches darum mit Recht ein höheres Ansehn als die beiden andern Symbole geniesst. Die protestantischen Sonderbekenntnisse dagegen setzen allerdings die dogmatischen Vorstellungsformen der alten Kirche noch durchweg voraus, aber ihre specifische Dignität beruht gerade auf der ursprünglichen und kräftigen Bezeugung des evangelisch-protestantischen Princips und der aus diesem Principe fliessenden protestantischen Grundsätze für die Reinerhaltung des christlichen Geistes. Nicht die bestimmte dogmatische Formulirung, welche diese Grundsätze in der Gründungsepoche der evangelischen Kirchengemeinschaften gefunden haben, wohl aber die in ihnen sich ausdrückende religiöse Tendenz ist das für die evangelisch-protestantische Kirche bleibend Normative. Als fundamentale historische Erkenntnisquellen des ursprünglichen Protestantismus haben jene Bekenntnisschriften zugleich den Werth von Marksteinen und Gränzzeichen für die kirchliche Entwickelung, damit dieselbe sich von dem eigenthümlich protestantischen Geiste niemals entferne. Aber auch diese Dignität ist nur eine aus der heiligen Schrift abgeleitete, und gebührt ihnen nur sofern sie auf die Beurkundung des christlichen Principes in der Schrift zurückweisen.

§. 211. Das in den reformatorischen Bekenntnisschriften auf Grund der heiligen Schrift bezeugte, durch die stetige Gesammtentwickelung des christlichen Geistes, wie solche durch

die protestantischen Grundsätze sichergestellt ist, auf seinen immer reineren Ausdruck gebrachte, im persönlichen Glaubensleben des Christen als Glaubenswahrheit erfahrene „Bekenntnis“ ist daher eben der religiöse Gehalt des geschichtlichen Christenthums selbst als vollkommener Erlösungsreligion, oder das in der Person Jesu Christi thatsächlich verkörperte, mittelst des Glaubens an ihn ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung gewordene christliche Princip.

§. 212. Das religiöse Princip des evangelisch-protestantischen Christenthums ergibt in seiner äussern Abgränzung gegen wesentlich irreligiöse, unchristliche und unprotestantische Tendenzen, also gegen Pantheismus und Deismus, Determinismus und Pelagianismus (§. 105—113), ferner gegen Judaismus und Paganismus, Doketismus und Ebionismus (§. 153. 154), endlich gegen Traditionalismus und Independentismus (§. 168) den „materialen Kanon“ christlicher Lehre.

213. Eben jenes Princip in seiner concreten Bestimmtheit ist daher das alleinige Fundament oder der alleinige Realgrund der evangelisch-protestantischen Dogmatik; seine äussere Abgränzung aber durch Aufstellung bestimmter für die dogmatische Darstellung maassgebender Grundsätze hat, weit entfernt die Fortentwickelung des evangelischen Protestantismus hindern zu sollen, vielmehr den Zweck, die immer reinere Ausprägung des protestantischen Principes und dadurch die Reinerhaltung des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Erscheinung sicher zu stellen.

Vgl. VON DER GOLTZ, die christlichen Grundwahrheiten (Gotha 1873) S. 256 ff. Im Unterschiede von dem „Erkenntnisgrunde“ oder dem göttlichen Worte, als welches in der heiligen Schrift geschichtlich beurkundet und von der gemeinsamen und individuellen christlichen Erfahrung (dem geschichtlich fortgepflanzten kirchlichen Gemeingeist und dem frommen Selbstbewustsein der Gläubigen) bezeugt ist, bezeichnet der Realgrund der Dogmatik eben den geistigen Gehalt des Christenthums selbst oder das in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi vollоffenbarte religiöse Verhältnis. Der sogenannte „materiale Kanon“ dient lediglich dem Zweck, die reine und erschöpfende Darstellung dieses Verhältnisses nach seinen verschiedenen Seiten hin im Gegensatze zu allem Ausser-, Unter- und Widerchristlichen sicher zu stellen. Werden aber die zur Abgränzung des christlichen Principes aufgestellten Grundsätze selbst wieder zu „Fundamentalartikeln“ oder zu fertigen Dogmen verfestigt, so

verlieren sie alsbald ihre Brauchbarkeit als regulative Normen für den rein christlichen Charakter der Lehre; statt als Wegweiser für die gesunde Fortentwickelung zu dienen, gerathen sie vielmehr zu einem Hemmnisse für diese. Es kann dann auch nicht ausbleiben, dass diese verschiedenen Grundsätze in ihrer praktischen Handhabung unter einander in Widerstreit kommen. Aus diesem Widerstreit aber erwächst bald die Gefahr traditionalistischer Identificirung einer bestimmten geschichtlichen Form der Lehre mit dem Wesen des Christenthums selbst, bald die entgegengesetzte Gefahr independentistischen Abbrechens der geschichtlichen Continuität.

ZWEITER THEIL.

Das dogmatische System.

Erste Abtheilung: Die Lehre von Gott.

I. Die religiöse Gottesidee.

§. 214. Die religiösen Wurzeln des Gottesglaubens liegen zunächst nicht in der verständigen oder ästhetischen Betrachtung der äusseren Welt, auch ursprünglich nicht in der Betrachtung der sittlichen Welt, noch weniger in einer vermeintlich angeborenen oder doch als nothwendiges Ergänzungsstück unseres theoretischen Weltbewustseins sich entwickelnden Idee des „Absoluten“, sondern im unmittelbaren Selbstbewustsein des Menschen und erst abgeleiteter Weise in seinem Weltbewustsein, sofern es mit seinem Selbstbewustsein in Wechselwirkung steht.

Im Gegensatze zu der älteren Gewohnheit, zuerst eine Definition Gottes aufzustellen und darnach die objectiv reale Existenz des so oder so definirten Objectes zu beweisen, hat die Dogmatik vorab vielmehr die religionsphilosophischen Untersuchungen über den psychologischen Ursprung der religiösen Gottesidee zum Ausgange zu nehmen (§. 17—47). Diese psychologische Betrachtung hat für die Glaubenslehre nicht den Zweck, die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes erst hervorzurufen, — wozu sie auch an sich gar nicht geeignet wäre —, sondern vielmehr die unmittelbar mit dem religiösen Bewustsein selbst gesetzte Gewisheit, dass Gott ist und mit dem Menschen in realer Beziehung steht, zu verstehn, sie auf die Gesetze des menschlichen Geisteslebens zurückzuführen, und dadurch ihre Begründung im Wesen des Menschengeistes darzuthun. Den sogenannten „Beweisen für das Dasein Gottes“ bleibt dabei immer

noch die Bedeutung gesichert, die verschiedenen Seiten der ausgebildeten Gottesidee ans Licht zu ziehen und dadurch die Resultate der geschichtlichen Entwickelung des Gottesglaubens, wie sie in der christlichen Gottesidee zusammengefasst sind, in ihre einzelnen Momente auseinanderzulegen.

Was nun früher von dem psychologischen Ursprunge der Religion überhaupt bemerkt wurde, dass sie weder einer verständigen, noch einer ästhetischen Weltbetrachtung ihren Ursprung verdanke (§. 20), ist ebenso wie der Nachweis ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit von der Moral (§. 22) hier einfach vorauszusetzen. Vielmehr liegen ihre Wurzeln in dem unmittelbar mit dem menschlichen Selbstbewustsein zugleich gesetzten praktischen Bedürfnisse der Selbstbehauptung des menschlichen Geistes (§. 18. 19. 23). Nicht die Betrachtung der natürlichen oder der sittlichen Welt als solcher, sondern eine innere Nöthigung des eignen Geisteslebens führt den Menschen zu Gott, und nur weil er Gott in sich findet, findet er ihn auch in der äusseren Welt. Um so nothwendiger ist es dagegen, die vielvernommene Behauptung eines sogenannten „unmittelbaren Gottesbewustseins" zu prüfen. In ihrer ältesten Gestalt, als Annahme einer sogenannten angeborenen oder anerschaffenen Gottesidee (CARTESIUS), ist sie längst als eine psychologisch unmögliche erkannt. Aber auch die Meinung JAKOBI'S von einer sogenannten „unmittelbaren Gewisheit" Gottes für die menschliche „Vernunft" beruht auf der Verwechselung der psychologischen Erfahrungsthatsache mit einer „nothwendigen Vernunftwahrheit" und auf der weiteren Verwechselung einer psychologisch „unvermittelten" Vorstellung mit einer „unmittelbaren" d. h. zugleich mit dem religiösen Selbstbewustsein gesetzten Gewisheit. Richtiger bezeichnet SCHLEIERMACHER das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" als ein im allgemeinen Wesen des menschlichen Geisteslebens begründetes. Aber mit Unrecht betrachtet er das Gottesbewustsein zugleich als das nothwendige Correlat unseres theoretischen Selbst- und Weltbewustseins, wogegen schon die Thatsache spricht, dass diese beiden in ihrer Entwickelung ebenso wie sie zu Gott hin führen, auch wieder von ihm hinwegführen können. Wiederum näher an Jakobi tritt SCHENKEL mit seiner Beschreibung des „Gewissens" als eines ursprünglichen Wissens von Gott, wogegen schon früher das Nöthige bemerkt ist. Vollends die von der Hegel'schen Schule behauptete Nothwendigkeit der Idee des Absoluten, als welche eben im Acte des menschlichen Denkens selbst als die höchste Realität sich bethätige, beruht auf demselben Trugschlusse, wie alle sogenannte ontologische Beweisführung.

§. 215. In seiner primitiven Erscheinung ist das Gottesbewustsein ein unmittelbares Gefühl unsrer Abhängigkeit von

einern höhern Macht, welche von der religiösen Phantasie in den verschiedensten Formen angeschaut. bald sinnlicher, bald geistiger vorgestellt. aber immer über uns selbst und über unsre Welt, mit der wir in Wechselwirkung stehn, hinaus verlegt wird.

Für diesen und die folgenden Paragraphen ist ein für allemal festzuhalten, dass wir es hier mit religiösen, nicht mit wissenschaftlichen Aussagen zu thun haben, dass hier also alles das gilt, was früher über die eigenthümliche Beschaffenheit der religiösen Erkenntnis bemerkt wurde.

§. 216. Diese höhere Macht setzt der Mensch zunächst seiner eigenen Macht und Freiheit, darnach aber auch seiner Welt und den in ihr wirksamen Mächten gegenüber, schliesst mithin diese seine Welt in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zu jener höheren Macht mit sich ein (§. 20. 23. 29).

Bei der Darstellung des Entwickelungsganges der Gottesidee sind vorab die Resultate aus der früheren religionsphilosophischen Betrachtung über Ursprung und Wesen des religiösen Bewustseins zu ziehen.

§. 217. Hierdurch ergibt sich als allgemeinster Inhalt der Gottesidee die Vorstellung von Gott als der höchsten, unsre ganze Welt nicht minder wie unser eignes Leben begründenden Causalität (§. 25).

Die Schulmetaphysik gründet auf den Begriff Gottes als der höchsten Causalität ihren sogenannten kosmologischen Beweis.

§. 218. Diese Causalität stellt der Mensch nach Analogie seines eigenen Handelns in der Welt, nur mächtiger als dieses, also selbst lebendig vor. und zwar, nach Maassgabe der in der Wechselbeziehung seines Selbst- und Weltbewustseins gewonnenen geistigen Reife, mehr oder minder vollkommen als eine beseelte, mit Bewustsein handelnde Macht.

Ueberall wo der Mensch von der Anschauung eines gegebenen Gegenstandes zu der Anschauung einer Thätigkeit, eines Handelns fortgeht, ist dieselbe zunächst dem menschlichen Thun analog vorgestellt, weil ihm eben nur menschliches Thun in der ummittelbaren Erfahrung gegeben ist. Auch wo er im Thierleben oder in der unbeseelten Natur Vorgänge beobachtet, die ihm den Eindruck einer Thätigkeit machen, stellt er sie dem menschlichen Thun analog vor.

§. 219. Der unmittelbar zugleich mit dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott im Menschen gesetzte Freiheitstrieb auch

in Bezug auf jene höchste Causalität (§. 27) erzeugt mit dem Streben, durch das eigne freie Verhalten zu ihr sein Wohlsein zu fördern, zugleich die Vorstellung von jener göttlichen Macht als einer höchsten Norm auch für des Menschen freies Verhalten zu ihr und für den Erfolg dieses Verhaltens (§. 21. 25).

Die Erfahrung, dass wohl unser freies Verhalten zu Gott in unserer Macht steht, nicht aber ohne Weiteres dessen Erfolg, führt zu der Anerkennung, dass dieser Erfolg davon abhängt, ob unser Verhalten ein dem göttlichen Willen gemässes ist oder nicht. Hiermit ist aber im ganz allgemeinen Sinne bereits der Begriff einer göttlichen Norm für das menschliche Handeln gegeben. Dieser Begriff hat zunächst noch gar keine ethischen Beziehungen; im Gegentheil bezieht sich der Inhalt der religiösen Verpflichtung zunächst auf die werthlosesten Bräuche, und gewinnt erst sehr allmählich ethischen Werth.

§. 220. Indem der Mensch weiter seine ganze Welt in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zu dieser höchsten Norm mit sich einschliesst, ergibt sich ihm die wieder bald sinnlicher bald geistiger gefasste Vorstellung von Gott als der alles menschliche Handeln normirenden und weiterhin überhaupt alles Geschehen in der Welt ordnenden Macht.

Zunächst überträgt der Mensch den Begriff eines das menschliche Handeln normirenden göttlichen Willens auf das Verhältnis, in welchem Gott zu allen beseelten Wesen überhaupt steht, weiss also von göttlichen Vorschriften und Satzungen, welche ebensogut wie ihn selbst auch Andere, mit denen er in Wechselwirkung steht, verpflichten. Tritt sodann bei dem weiteren Fortschritte geistiger Cultur die Beobachtung gewisser regelmässig wiederkehrender Vorgänge in der äusseren Natur, und eines wenn auch innerhalb noch so enger Gränzen wahrgenommenen festen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen hinzu, so entwickelt sich hieraus die Vorstellung göttlicher Ordnungen überhaupt, von denen mit dem eigenen Leben des Menschen zugleich seine ganze Welt abhängig ist. Auch diese Vorstellung hat an sich selbst noch keine ethische Bedeutung, obwol sie in der Regel erst gleichzeitig mit der Beziehung der Gottesidee auf die Verhältnisse des sittlich-socialen Lebens und unter dem Einflusse des Bewustseins um feste Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft sich ausbildet.

§. 221. Das in der Wechselbeziehung relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit in der Welt erwachende Bewustsein um unsre geistige Lebensbestimmung (§. 28. 32) erzeugt in seiner Beziehung auf jene höchste Causalität die Vorstellung

von ihr als dem höchsten zwecksetzenden (teleologischen) Principe für unsre geistige Bestimmung und deren Verwirklichung.

Die Vorstellung von göttlichen Zwecken bildet sich immer erst nach Analogie der menschlichen Zwecksetzung. Der Zweckbegriff wird erst vom menschlichen Handeln auf die Naturwelt übertragen. Zunächst sind es nur einzelne Zwecke der Individuen und der Völker, welche von der religiösen Betrachtung in das Licht göttlicher Zwecke gestellt werden, daher es der kritischen Betrachtung freilich nicht schwer fällt, das Endliche und Beschränkte dieser Vorstellung aufzuzeigen. Aber damit wird das Recht, den Zweckbegriff überhaupt auf das göttliche Wirken zu übertragen, nicht aufgehoben. In dem Maasse vielmehr, als der Mensch zum Bewustsein seiner geistigen Lebensbestimmung gelangt, erscheint eben diese selbst als das letzte und eigentliche Object aller göttlichen Zwecksetzung. Es ist damit der Gedanke ausgedrückt, dass der letzte Lebenszweck des Menschen, die Versöhnung seines Abhängigkeitsgefühls mit seinem Freiheitstriebe, eben weil er in dem geistigen Wesen des Menschen gegründet ist, auf göttlicher Ordnung beruht, dass es also Gott selbst ist, der dem Menschen nicht blos sein Lebensziel steckt, sondern ihn diesem Ziele auch wirklich zuführt.

§. 222. Indem der Mensch weiter seine ganze Welt in dasselbe Abhängigkeitsverhältnis zu diesem höchsten zwecksetzenden Principe mit sich einschliesst, ergibt sich ihm die wieder bald sinnlicher bald geistiger gefasste Vorstellung von Gott als der alles natürliche und geistige Dasein nach bestimmten Zwecken regierenden und den gesetzten Zielen sicher entgegenführenden Macht.

Die Uebertragung des Zweckbegriffs vom Gebiete des menschlichen Geisteslebens auf das gesammte endliche Dasein überhaupt ist wieder nur eine nothwendige Consequenz der religiösen Anschauung, welche sich die höchste Causalität alles endlichen Daseins und Geschehns nur als eine geistige vorstellen kann. Die religiöse Anschauung wird sich daher die teleologische Betrachtung auch der Naturwelt niemals rauben lassen, wenngleich dieselbe zunächst von der Menschenwelt auf die äussere Natur übertragen ist. Allerdings ist die ältere Form der Teleologie, welche nur nach der „Nutzbarkeit“ für den Menschen fragte, und diese zum letzten Maasstabe für die Beurtheilung der Dinge erhob, mit Recht in Miscredit gerathen. Aber wenn man auch die beschränkte Vorstellung von allerlei von aussen her in die Dinge hineingelegten, für ihre eigenthümliche Beschaffenheit und Wirkungsweise völlig zufälligen, „göttlichen“ Zwecken aufgeben muss, so hebt doch die für die Naturwissenschaft innerhalb ihres

Gebietes allein zulässige Frage nach dem „natürlichen“ Causalzusammenhange der Dinge die teleologische Betrachtung auch des Naturlebens so wenig auf, dass vielmehr jede naturphilosophische Theorie, welche sich irgendwie zu einer umfassenden Weltanschauung erhebt, gewisse Begriffe gar nicht entbehren kann, die scharf besehen, nur eine Umschreibung des Zweckbegriffs sind. Dies gilt insbesondere auch von den Kategorien, mit denen das Schoskind der heutigen Naturwissenschaft, der Darwinismus, operirt. Was man hier als „Entwickelung“ „Vervollkommnung“, „Bildungstrieb“, „Erhaltungstrieb“, „Zielstrebigkeit“ u. s. w. zu bezeichnen pflegt, ist nichts als eine verschämte Bezeichnung dessen, wofür schon die Hegel'sche Philosophie den treffenden Ausdruck „immanente Teleologie“ gefunden hat. Eben diese immanente Teleologie aber setzt die religiöse Betrachtung als gegründet in göttlicher Causalität, d. h. sie stellt sich Gott vor nicht blos als weltbegründende und weltordnende, sondern zugleich als zwecksetzende und zweckerfüllende, mit Einem Worte als weltregierende Macht.

Auf dieser religiösen Nöthigung zur teleologischen Weltbetrachtung beruht der von der Schulmetaphysik aufgestellte sog. teleologische oder physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes.

§. 223. Wie die höchste Causalität, so stellt der Mensch auch die höchste Norm und das höchste zwecksetzende Princip nach Analogie seines eigenen Geisteslebens, nur vollkommener als dieses, mithin nach Maassgabe der gewonnenen geistigen Reife als höchste Vernunft und als höchsten Willen vor.

Wenn der Mensch seinen Gott so geistig vorstellt, als er nach seiner jeweiligen Bildungsstufe vermag, so liegt dem die unbewuste Nöthigung seines Denkens zu Grunde, das was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache zu setzen. Dabei kann möglicherweise seine Vorstellung eine noch sehr sinnlichbeschränkte sein; aber wenn auch die Idee der Geistigkeit Gottes immer erst an dem Bewustsein des Menschen um seine eigne Geistigkeit erwacht, so folgt aus der menschenähnlichen Weise, in welcher wir uns allein das göttliche Wirken vorstellen können, doch nur die Nöthigung, von unserer Gottesidee alle menschliche Unvollkommenheit annäherungsweise abzustreifen, nicht aber uns umgekehrt eine Vorstellung von Gott zu bilden, die statt nach der Analogie des bewusten menschlichen Geisteslebens vielmehr nach Analogie des unbewusten Naturlebens gebildet ist. Mag die Vorstellung einer blinden Naturkraft ausreichend scheinen, die Phänomene des Naturlebens zu erklären, die Thatsachen unsres eignen Geisteslebens, unsrer eignen Vernunft und Freiheit vermögen wir wahrhaft nur zu verstehn, wenn wir sie als die Offenbarung einer unendlichen Vernunft und Freiheit,

einer höchsten Intelligenz und eines höchsten Willens betrachten. Vollends wenn wir den religiösen Vorgang selbst ins Auge fassen, die Erhebung des menschlichen Selbstbewustseins über den endlichen Naturzusammenhang hinaus zu einer höchsten Einheit, in welcher beides beschlossen liegt, so drängt sich uns unwillkürlich die Nöthigung auf, diesen letzten Lebensgrund, durch welchen unser Geistesleben zugleich normirt und teleologisch bestimmt ist, uns wirklich als eine über jenen Naturzusammenhang hinausliegende, in unserm Geistesleben sich auf wahrhaft geistige Weise bezeugende und dadurch erst von aller endlichen Abhängigkeit in der Welt befreiende Geistesmacht vorzustellen.

§. 224. In der Wechselwirkung des Gewissens und des Bewustseins um eine sittliche Weltordnung gestaltet sich die Vorstellung von Gott als höchstem Grunde, höchster Norm und höchstem teleologischen Principe alles natürlichen und geistigen Geschehens zum Glauben an Gott als sittliches Vorbild, sittlichen Gesetzgeber und gerechten Regierer der sittlichen Welt.

Wenn auch das sittliche Bewustsein nicht die letzte Quelle des religiösen ist, so trägt dasselbe doch zur Entwickelung des letzteren weitaus das Meiste bei (vgl. §. 22). In der Wechselbeziehung mit der sittlich-socialen Gemeinschaft gelangt der Mensch zum Bewustsein äusserer sittlicher Ordnungen, welche seinen Verkehr mit Andern normiren, und einer inneren Nöthigung, diesen Ordnungen sich zu fügen. Wird nun die religiöse Betrachtung auf das sittliche Gebiet übertragen, so werden jene sittlichen Ordnungen als göttliche Ordnungen aufgefasst. Gott erscheint also als gesetzgeberischer Wille. Der Begriff einer für das religiöse Verhalten des Menschen bestimmenden Norm verschmilzt sich mit dem Begriffe der Norm für sein sittliches Verhalten, und der Zurückführung der äusseren Ordnungen der sittlich-socialen Gemeinschaft auf göttliche Offenbarung entspricht zugleich die religiöse Auffassung des Gewissens als einer Gottesstimme im Menschen. Mit dieser Ausdehnung des religiösen Abhängkeitsgefühles auf das sittliche Gebiet vollzieht sich nun aber zugleich eine weitere Umbildung der Gottesidee. Ist Gott als Urheber der sittlichen Weltordnung und des Gewissens erkannt, so muss die religiöse Betrachtung auch hier die Analogie mit dem menschlichen Geistesleben durchführen, also Gott als den lebendigen vorbildlichen Quellpunkt aller sittlichen Vollkommenheit fassen. Erst als solcher kann Gott auch sittlich-gesetzgeberischer Wille sein. Wird nun endlich die Idee der weltbeherrschenden Macht Gottes mit der Idee Gottes als sittlichen Gesetzgebers combinirt, so folgt hieraus nothwendig auch die Uebertragung der Idee göttlicher Zwecksetzung auf die sittliche Welt, in

welcher ja der Zweckbegriff ohnehin seine Heimat hat. Als zwecksetzendes Princip der sittlichen Welt aber ist Gott ihr Regierer. Der göttlich geordnete Endzweck des individuellen und des gemeinsamen Lebens der Menschen bestimmt sich näher als sittlicher Zweck, in welchem zugleich der göttliche Weltzweck auf seinen höchsten Ausdruck gebracht erscheint; hat Gott aber diesen sittlichen Zweck gesetzt und in seinen sittlichen Ordnungen offenbart, so muss er als höchster und mächtigster Wille auch die Durchführung dieses Zwecks mittelst der Aufrechterhaltung seiner sittlichen Ordnungen sichern. Dies ergibt die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, welche sich vorzugsweise als Strafgerechtigkeit gegenüber frevelnder Verletzung der göttlichen Ordnungen darstellt.

Die Schulmetaphysik gründet auf die Thatsachen des sittlichen Bewustseins den moralischen Beweis für das Dasein Gottes.

§. 225. Mit dem Gewissen führt die religiöse Betrachtung zugleich auch alle Kraft zum Guten oder alle sittliche Freiheit auf Gott als auf ihren letzten geistigen Quell zurück.

Zunächst liegt im Gewissensphänomene für die religiöse Betrachtung nur die Nöthigung, Gott als die höchste sittliche Norm für das freie Handeln der Menschen zu betrachten. Indem aber der Fromme in dem Acte seiner religiösen Erhebung selbst einen Thaterweis des göttlichen Geisteswirkens im eignen Geistesleben erkennt, führt er zugleich auch seine in der religiösen Erhebung selbst sich bethätigende Freiheit auf göttliche Ursächlichkeit zurück (§. 25), betrachtet also Gott nicht blos als unendliche Norm, sondern zugleich als unendliche Kraft. Dieser göttlichen Kraft wird er auf dem Wege sittlicher Erfahrung bewust, als einer unendlichen Kraft zum Guten, die sich in seinem Innern bethätigt, wenn anders er sich dem göttlichen Willen schlechthin ergibt. Irgendwie wird diese Erfahrung in jeder ethischen Religion gemacht (besonders in der alttestamentlichen Religion, die also auch in dieser Hinsicht nicht lediglich als Gesetzesreligion zu würdigen ist); aber erst die christliche Weltanschauung hat in ihr ihren eigentlichen Mittelpunkt.

§. 226. Wie daher der Mensch im Bewustsein sittlicher Schuld vor Allem Gott zu versöhnen bestrebt ist, so erwartet er im Gefühle sittlicher Ohnmacht von Gott Erlösung vom Bösen und Hilfe zum Guten und macht irgendwie immer die Erfahrung der in seiner Schwachheit mächtigen Gotteskraft, wenn anders er in demüthigem Vertrauen zu der göttlichen Gnade seine Zuflucht nimmt.

Irgendwie wird diese Erfahrung ebenfalls in allen ethischen

Religionen gemacht, obwohl erst das Christenthum sie in ihrer ganzen Tiefe beurkundet. Alles Vertrauen auf die göttliche Gebetserhörung beruht schliesslich auf ihr. Vgl. J. WEBSKY, das Gebet. Schlesisches Protestantenblatt 1875 Nr. 43.

Auf diese Erfahrungsthatsache hat man neuerdings versucht, einen eignen Beweis für das Dasein Gottes zu gründen, vgl. BAUMANN, Philosophie als Orientirung über die Welt. Leipzig 1872 S. 448 ff.

§. 227. Indem der religiöse Mensch der wirksamen Gegenwart Gottes in seinem sittlichen Leben bewust wird, gestaltet sich der Gottesglaube zur unmittelbaren Gewisheit einer persönlichen Wechselbeziehung mit Gott innerhalb seines eignen Geisteslebens.

Natürlich stellt alle religiöse Lebensbetrachtung das religiöse Verhältnis als eine persönliche Wechselbeziehung mit Gott vor (§. 48). Aber als Thatsache religiöser Erfahrung ist diese Wechselbeziehung dem Frommen erst dann unmittelbar gewis (§. 49), wenn er die Kraft Gottes wirklich im eignen Innern erlebt. Und dies ist erst möglich, wenn das religiöse Bewustsein durch die Thatsachen des sittlichen Lebens seine concrete Erfüllung gefunden hat. Es ist die Aussage aller lebendigen Frömmigkeit, dass im religiösen Verhältnisse Gott selbst dem Menschen persönlich sich beurkundet, dass also hier ein persönliches Wechselverhältnis stattfindet, ein Verhältnis von Ich und Du. Nur unter dieser Voraussetzung haben Opfer und Gebet für den Frommen überhaupt einen Sinn. So lange aber dieses Verhältnis noch wie ein äusseres Verhältnis nach Art des Wechselverkehres zweier endlicher Individuen aufgefasst wird, erscheint diese ganze Vorstellung von der persönlichen Wechselbeziehung von Gott und Mensch noch als eine sehr sinnliche. Die Stätte dieses Wechselverkehrs ist vielmehr das eigne Innere des Menschen. Dies wird aber erst dann vom Frommen wirklich erlebt, wenn er in der Religion sich wirklich als sittliche Persönlichkeit zu Gott verhält, wenn er also die Wirksamkeit des göttlichen Geistes als sittliche Kraft in seinem persönlichen Geistesleben erfährt. Dieser Erfahrung gegenüber prallen alle Versuche, die persönliche Wechselbeziehung des Menschen mit Gott für blosse Täuschung zu erklären, wirkungslos ab.

§. 228. Im religiösen Verhältnisse tritt daher Gott dem persönlichen Menschengeiste persönlich gegenüber, verhält sich also zur menschlichen Persönlichkeit als wirkliches Ich zum wirklichen Du.

§. 229. Eben darum gestaltet sich das unmittelbare Bewustsein um den persönlich im persönlichen Menschengeiste sich beurkundenden Gott nothwendig zu der Vorstellung von

einem persönlichen Gotte, ohne dass damit jedoch eine theoretische Aussage über das objective Wesen Gottes an sich und abgesehn von seiner Beziehung zum Menschen gegeben wäre.

Vgl. meine Streitschriften S. 75 ff. 86 ff. —

Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist in neuerer Zeit zu einer philosophischen Streitfrage gemacht worden, über welche man den specifisch religiösen Gehalt des Glaubens an einen persönlichen, persönlich dem persönlichen Menschengeiste sich bekundenden Gott völlig aus dem Auge verloren hat. Jene Vorstellung ist zunächst eine dem menschlichen Geistesleben entnommene Analogie. Soweit unsere Erfahrung im Wechselverkehre mit unserer Welt reicht, wissen wir nur von der individuellen Persönlichkeit, vom Menschen als räumlich und zeitlich beschränkten Einzelwesen, welches in Raum und Zeit anderen Einzelwesen gegenüber und mit ihnen in Wechselwirkung steht. Wird der Ausdruck auf das innergöttliche Geistesleben übertragen, so kann er nur besagen wollen, „dass die Macht des Selbstbewustseins und der Selbstbestimmung in uns Menschen nur das endliche Abbild des göttlichen Lebens ist, dass die urbildliche Vollkommenheit von beiden in Gott ohne die Schranke der Individualität und Endlichkeit vorhanden ist.“*) Wir haben es schon hier nicht mit einer philosophischen, sondern mit einer religiösen Aussage zu thun. Dieselbe will nicht das innergöttliche Leben an sich, abgesehen von der Beziehung Gottes auf den Menschen bezeichnen, sondern umgekehrt das Verhältnis Gottes zum menschlichen Geistesleben, als des Urquells und Urbildes des letzteren. Leitet man aber eben hieraus das Recht ab zu jenen „speculativen“ Constructionen der „absoluten Persönlichkeit“ Gottes, so wirft man gerade das specifisch religiöse Element jener Aussage hinaus. Dies zeigt sich sofort, wenn man den Begriff der Persönlichkeit näher ins Auge fasst. Persönlichkeit ist Ichheit; es gibt aber kein Ich ohne Du. Gerade diese Beziehung von Ich und Du lässt man aber fallen, wenn man den Begriff einer absoluten Persönlichkeit abgesehen vom religiösen Verhältnisse rein theoretisch auszudenken unternimmt, oder bringt sie nur durch ganz phantastische Träumereien über das „innergöttliche Leben“ zu Wege.

Fragt man dagegen das unmittelbar religiöse Bewustsein, so macht grade diese Beziehung von Ich und Du das specifisch religiöse Interesse an der Persönlichkeit Gottes aus. Der persönliche Gott ist ein Gott, zu dem ich beten kann und der meine Gebete hört, ein Gott, der mit mir wirklich in persönlicher Wechselbeziehung steht. Der Gott des Glaubens ist also noth-

*) von der Goltz, die christlichen Grundwahrheiten S. 261.

wendig der persönliche Gott. Der Gedanke der göttlichen Persönlichkeit gehört nicht der metaphysischen Speculation an, sondern erwächst aus der Aussage der religiösen Erfahrung, die unmittelbar um ein persönliches Wechselverhältnis weiss, in welchem der Mensch zu seinem Gott steht. Diese Erfahrung sagt nichts über das innere göttliche Leben an sich aus, sondern weiss nur von einer inneren Thatsache unsres eignen Geisteslebens. Im religiösen Verhältnisse, dessen Stätte der Menschengeist ist, also im Menschengeiste und in Beziehung zu ihm, beurkundet sich Gott dem Frommen als persönlicher Gott, als ein Du gegenüber dem menschlichen Ich, also selbst als ein Ich, welches dem menschlichen Ich als dem Du gegenüber tritt. Und je intensiver das religiöse Verhältnis ist, desto lebendiger ist der Mensch der Persönlichkeit Gottes als einer Thatsache seiner eignen inneren Erfahrung gewis. Der Prüfstein für die Lebendigkeit des religiösen Verhältnisses ist das Gebet. Grade im Gebete stehn aber Mensch und Gott unmittelbar gegenüber wie Ich und Du. Und wie der Mensch im Gebete an das göttliche Du eine unmittelbar persönliche Anrede richtet, so treten bei vorherrschender Gebetstimmung auch jene Höhepunkte des religiösen Lebens ein, in denen er die Rede Gottes unmittelbar im eignen Innern vernimmt, Momente, in welchen Gott dem persönlichen Menschengeiste unmittelbar persönlich gegenübertritt, als ein mächtiger Wille, als ein erhabenes Ich dem menschlichen Du unmittelbar im eignen Geistesleben des Menschen offenbar wird.

Wird nun aber diese Aussage des religiösen Bewustseins voreilig metaphysicirt, d. h. zu einer vermeintlich objectiven Erkenntnis des Wesens Gottes an sich gestempelt, so treten sofort alle jene Bedenken in ihr Recht, welche der kritische Verstand gegen den vermeintlichen philosophischen Begriff der Persönlichkeit Gottes zu erheben pflegt. Die Persönlichkeit Gottes ist überhaupt kein philosophischer Begriff, der uns das objective Wesen Gottes als solches erschlösse. Nur im religiösen Verhältnisse selbst ist das Wort eine entsprechende Bezeichnung für eine unmittelbare innere Erfahrung des Menschen. Nur hier im persönlichen Geistesleben des Menschen hat jenes Phänomen seine Stätte, welches im Glauben an den persönlichen Gott seinen völlig angemessenen Ausdruck findet: denn nur hier stehen Gott und Mensch als Ich und Du einander real gegenüber. Nun malt sich freilich die populäre Vorstellung das religiöse Verhältnis als ein äusseres Gegenüberstehn Gottes, nach Art eines persönlichen Einzelwesens aus. Indessen ist schon dies eine wenn auch unwillkürliche Reflexion über den Thatbestand der religiösen Erfahrung, eine von dem unmittelbaren religiösen Acte losgelöste Anschauung eines übersinnlichen Gegenstandes. Vollends wenn man hierin eine objectiv-theoretische Erkenntnis des inneren

Wesens Gottes selbst, abgesehen von seiner Beziehung zum Menschen, zu besitzen vermeint, so überschreitet man sofort die möglichen Gränzen unsres Wissens. Es ist schon ein uneigentlicher Sprachgebrauch, den Ausdruck dort zu verwenden, wo von einem Verhältnisse von Person zu Person überhaupt keine Rede sein kann; und vollends ist es eine unberechtigte Ausdehnung einer religiösen Erfahrungsthatsache über ihr eigenthümliches Gebiet, wenn man über das innere Sein der „absoluten Persönlichkeit“ an und für sich speculirt, gleich als könnte man, ebenso gut wie eine Psychologie des Menschen, auch eine Psychologie Gottes entwerfen. Auch die maassvollsten unter jenen Speculationen müssen zuvor aus diesem Begriffe gerade das hinauswerfen, was in demselben den wirklichen religiösen Erfahrungsgehalt ausmacht. Umgekehrt hat man freilich noch lange kein Recht, die persönliche Selbstbeurkundung Gottes im Menschengeiste im pantheistischen Sinne als ein Sichpersonificiren oder Persönlich*werden* Gottes in den endlichen Persönlichkeiten zu deuten, und damit Gottes ewiges Sein in die Sphäre endlicher Entwickelung herabzuziehen: — eine unglücklich schiefe Vorstellung des wirklichen Sachverhalts, welche demselben womöglich noch weniger gerecht wird als die entgegengesetzte.

§. 230. Der Glaube an die Persönlichkeit Gottes, welcher aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung nothwendig erwächst, überträgt sich jedoch für die religiöse Vorstellung von dem religiösen Verhältnisse selbst, in welchem er seine unmittelbare und eigentliche Stätte findet, unwillkürlich auch auf das Verhältnis Gottes zu der sittlichen und natürlichen Welt, mit welcher der Fromme in Wechselwirkung steht, daher auch dieses nach menschlicher Analogie als ein persönliches angeschaut wird.

Wohlverstanden: weil der Fromme *seine* Welt, mit der er in Wechselwirkung steht, in dasselbe Verhältnis zu Gott mit sich einschliesst, dessen er selbst in der religiösen Erfahrung gewis geworden ist, so ist diese Uebertragung für die religiöse Betrachtung vor Allem der sittlichen, aber dann weiterhin allerdings auch der natürlichen Welt ganz unabweisbar. Wirft man dagegen diese specifisch religiöse Beziehung der Vorstellung hinaus, und meint eine objectiv-theoretische Aussage über das Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt gewonnen zu haben, so transcendirt man wieder die Gränzen möglicher Erfahrung. Die „Persönlichkeit Gottes“ ist allerdings nicht blos eine subjectiv-menschliche Vorstellung, deren psychologische Erklärung zugleich ihre Auflösung wäre, sondern eine reale Thatsache regiöser Erfahrung, ebensofern sich Gottes Verhältnis zum Menschen

und seiner Welt als ein persönliches darstellt. Aber abgesehen vom religiösen Verhältnisse, welches ein persönliches im eigentlichen Sinne ist, ist die Persönlichkeit Gottes nur ein der menschlichen Analogie entlehnter bildlicher Ausdruck, durch welchen wir uns die Geistigkeit des ewigen Urgrundes der Welt vorstellig machen. Insofern also diese Vorstellung das objective Wesen des absoluten Weltgrundes an sich bezeichnen will, zeigt ihre psychologische Erklärung zugleich das Unangemessene und Anthropomorphistische in ihr auf. Aber so gewis es eine dogmatische Illusion ist, in jenem bildlichen Ausdrucke eine adäquate Bezeichnung seines Wesens an sich zu finden, ebenso gewis ist es eine speculative Illusion, durch eine rein logische Fassung unsres Begriffes des Absoluten jenes objective Wesen Gottes ergründet zu haben.

§. 231. Hierdurch bestimmt sich die religiöse Vorstellung von Gott näher zum Glauben an Gott als das Urbild des vollkommenen Geisteslebens, oder an seine weltschöpferische Allmacht, seine weltordnende Allweisheit und seine weltregierende Gerechtigkeit und Güte.

Gott als Grund Norm und Ziel der natürlichen und der sittlichen Welt ergibt die drei Vorstellungen des Schöpfers, Erhalters und Regierers. Ist Gott nun als Urquell und Urbild des menschlichen Geisteslebens gedacht, was immer unabweisbarer wird, je mehr die Religion an sittlichem Inhalte gewinnt (§. 224), so ergeben sich daraus die drei Grundeigenschaften: die allbegründende Macht, die alles ordnende Intelligenz und der alles dem gesetzten Ziele zuführende Wille. Speciell die Vorstellung des weltregierenden göttlichen Willens ist ursprünglich sittlichen Verhältnissen entlehnt, und bezieht sich auf die Aufrechthaltung und Durchführung der sittlichen Weltordnung. Der die sittliche Welt regierende Wille aber ist die göttliche Gerechtigkeit. Die Vorstellung der göttlichen Güte spielt anfänglich nur nebenher, und bezieht sich auf göttliche Hulderweise im natürlichen Menschenleben. Um auch auf ethischem Gebiete der göttlichen Güte innezuwerden, muss der Mensch bereits die Erfahrung von der göttlichen Kraft zum Guten im eignen sittlichen Leben gemacht haben.

§. 232. In seiner concreten Bestimmtheit als Heilsbewustsein erkennt das religiöse Bewustsein in Gott die persönliche Quelle des Heils, dieses Heil selbst aber als persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott.

Die specifisch religiöse Erfahrung, welche dem Heilsbewustsein zu Grunde liegt, ist diese, dass Gott sich dem Menschen nicht blos als Norm und Ziel des menschlichen Geisteslebens, sondern zugleich als unendliche Kraft zur Erfüllung seiner

Lebensbestimmung, d. h. eben als persönliche Heilsquelle offenbart. Diese Offenbarung ist eine innerliche Beurkundung des gegenwärtigen göttlichen Geisteswirkens im Menschen und seiner beseligenden und heiligenden Macht. Der naiven Vorstellung erscheint sie zunächst als eine äussere Versicherung des göttlichen Gnadenbeistandes und als eine äusserlich übernatürliche Mittheilung göttlicher Gnadengaben; auf der höheren Entwickelungsstufe dagegen stellt sie sich als ein Sein und Leben Gottes im Menschen dar, oder auch umgekehrt als ein Sein und Leben des Menschen in Gott, mit Einem Worte als persönliche Lebensgemeinschaft.

§. 233. Als persönliche Quelle des Heils ist Gott dem religiösen Bewustsein zugleich die persönliche Norm für die Aneignung des Heils, und der persönliche, den Menschen zu immer völligerer Heilsgewisheit in der Lebensgemeinschaft mit ihm hinführende Heilswille.

§. 234. Hierdurch bestimmt sich zugleich der Glaube an den persönlichen Gott zum Glauben an die persönliche das menschliche Heilsleben nach Ursprung, Verlauf und Ziel begründende L i e b e, die Lebensgemeinschaft mit Gott aber zur Liebesgemeinschaft mit ihm.

Gott ist die Liebe: dies ist der höchste Ausdruck, der für das religiöse Verhältnis gefunden werden kann. Auch hiermit ist keine metaphysische Lehre über das innergöttliche Wesen an sich, sondern einfach eine Thatsache religiöser Erfahrung, und zwar die höchste ausgesprochen, von welcher wir Kunde haben. Die Liebe bethätigt sich darin, dass sie den Selbstzweck des Andern sich zum eignen persönlichen Selbstzwecke setzt. Wird also Gott als die Liebe betrachtet, so ist das Heilsleben der Menschen oder die Erfüllung ihrer geistigen Lebensbestimmung als der stetige Zweck Gottes gedacht. Diesen Zweck verwirklicht er aber in dem Maasse, als er sich selbst im menschlichen Geistesleben offenbart. Gott ist die Liebe, sofern er den Menschen in seine Lebensgemeinschaft aufnimmt, sofern er sich ihm also innerlich als die unendliche Kraft, die unendliche Norm und das unendliche Ziel alles höhern Lebens erschliesst. Darin liegt ein Dreifaches enthalten: die gebende, das Heilsleben des Menschen begründende Liebe oder die göttliche Selbstmittheilung an den Menschen (die göttliche G ü t e); die im Geben sich selbst erhaltende, oder die Heilsordnung offenbarende Liebe (die Intelligenz der göttlichen Liebe oder die göttliche H e i l i g k e i t); und die durch beides das Heilsleben des Menschen seinem Ziele zuführende, ihm je nach dem Maasse seiner Empfänglichkeit den persönlichen Heilsbesitz in der Lebensgemeinschaft mit Gott zu-

eignende Liebe (die Teleologie der göttlichen Liebe oder die göttliche Gerechtigkeit).

§. 235. Indem Gott als die Liebe nicht blos zu der Persönlichkeit des Menschen überhaupt, sondern speciell zu dem menschlichen Gemüthsleben in innere Beziehung tritt, offenbart er sich dem Glauben Gemüth in Gemüth durch einen zeitlichen Verlauf einzelner Acte, die durch das Verhältnis des Menschen zu Gott bedingt, jenen von der Gottesferne zur Gottesgemeinschaft führen und ihm so die erziehende göttliche Liebe von den verschiedensten Seiten her zum Bewustsein bringen.

Das menschliche Gemüthsleben ist die Stätte, in welcher sich die göttliche Liebe offenbart. Hier, wo das Herz selbst vom göttlichen Geiste sich getroffen fühlt, tritt Gottes Geist ins Menschengemüth selbst in der Weise des Gemüthslebens ein, beurkundet sich ihm innerlich als das Urbild der vollkommenen Gemüthseigenschaften. Auch hier handelt es sich nicht etwa um eine göttliche Psychologie, sondern um eine Aussage subjectiv religiöser Erfahrung. Dass das Menschenähnliche in den Aussagen über göttliche Gemüthseigenschaften, Liebe, Gnade, Langmuth, Barmherzigkeit u. s. w. noch weit stärker hervortritt, als bei der Uebertragung menschenähnlichen Denkens und Wollens auf Gott, ist jedenfalls kein Grund, jene Aussagen des frommen Gemüthslebens bei Seite zu stellen. Handelt es sich hier um einen Reflex des göttlichen Geisteswirkens im Menschengemüth, so zeigt sich nur klarer als anderwärts, dass die Aussagen über göttliche Eigenschaften ihre Wurzel in einer Beziehung unsres Gottesbewustseins auf unser Selbstbewustsein haben und nur in dieser Beziehung in ihrem eigenthümlich religiösen Gehalte erfasst werden können. Hält man dies im Auge, so kann es auch weiter keinem Bedenken unterliegen, von einer zeitlichen Aufeinanderfolge göttlicher Liebeserweise zu reden, deren der Fromme im eignen Gemüthsleben inne wird. Indem sich Gott als die ewige Liebe im Menschengemüth offenbart, erfährt der Mensch diese Liebe in jedem Lebensmoment auf besondere Weise. Aber auch die entgegengesetzte Vorstellung vom göttlichen Zorn beruht auf einer nicht minder unleugbaren Thatsache religiöser Erfahrung. Je nach dem verschiedenen Verhältnisse des Menschen zu Gott muss auch das Verhältnis Gottes zum Menschen auf verschiedene Weise im menschlichen Gemüthsleben sich kundgeben. Wo der Mensch sich der Liebesführung Gottes entzieht, oder die Liebesgemeinschaft mit ihm durch gottwidriges Verhalten stört, so äussert sich dies im unmittelbaren Gefühl als Bewustsein der Gottentfremdung oder der Feindschaft mit Gott. Indem dann der ewige göttliche Wille in seiner Heiligkeit und Unverletzlich-

keit dem sündigen Willen gegenübertritt, erfährt der Sünder den heiligen Gotteswillen als einen strafenden und verurtheilenden, den Menschen von seiner Gemeinschaft ausschliessenden Willen. Derselbe reflectirt sich also im menschlichen Gefühlsleben als göttlicher Unwille oder als göttlicher Zorn, welcher das quälende Bewustsein der Gottentfremdung wachruft und schärft, bis sich der Sünder zu Gott bekehrt und nun auch in diesem Gotteszorne die Liebe erfährt, die ihn zur Busse und durch die Busse zum Heile leitet.

§. 236. Geschichtlich schon in der alttestamentlichen Religion, vornehmlich aus der gnädigen Führung des Bundesvolkes erkannt, ist die göttliche Liebe doch erst im Christenthume vollends offenbart, in welchem mit der vollkommenen göttlichen Heilsordnung oder mit der Ordnung des Gottesreiches auch der vollkommene ethische Gehalt des Gottesglaubens, als persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen, ans Licht getreten ist.

Von der Güte, Gnade und Barmherzigkeit Gottes redet schon das A. T. (vgl. ψ. 103, 8. 17. 104, 11 ff. 107, 31 ff. 136. 145, 8 f. 147. Joël 2, 13. Jon. 4, 2. Thren. 3, 22 u. ö.). Insbesondere aber ist der Bund Gottes mit Israel und die väterliche Führung des Bundesvolkes ein Beweis der göttlichen Güte, deren Preis in den mannichfaltigsten Wendungen verkündigt wird. Der Ausdruck „Liebe" kommt allerdings im A. T. nur selten vor und wird auch, wo er sich findet, zunächst nur auf das Volk, seinen König, seine Stämme und einzelnen Glieder bezogen (vgl. Hos. 11, 1. Deut. 32, 6. Jes. 1, 2. 43, 4. 6. 48, 14. 49, 15. 63, 16. Jer. 31, 20. Ez. 16. 53. Hos. 3). Aber erst im Christenthume tritt der Gedanke eines persönlichen Liebesverhältnisses Gottes und des einzelnen Frommen in den Mittelpunkt der religiösen Betrachtung. Wenn das Wort „Gott ist die Liebe" uns auch erst bei Johannes (1 Joh. 4, 8. 16) begegnet, so liegt doch derselbe Gedanke schon der stehenden Bezeichnung Gottes als des Vaters in dem persönlichen Evangelium Jesu zu Grunde. Der urchristliche Glaube erkennt vor Allem in der Sendung und dem Kreuzestode Christi die Volloffenbarung der göttlichen Liebe (Röm. 5, 5 ff. 8, 39. 2 Kor. 13, 11. 13. Joh. 3, 16 u. ö.). Wie daher die Liebe Christi die volle Offenbarung der göttlichen Vaterliebe ist, so ist die Liebesgemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christus vermittelt; ihrem religiösen Gehalte nach aber ist sie ein persönliches Liebesverhältnis, in welchem der Gläubige sich bewust ist durch Christus mit dem Vater zu stehn, und dessen Thaterweis das Walten des Geistes Gottes im Herzen ist (Röm. 5, 5 vgl. Gal. 4, 6. Röm. 8, 14 f.).

Dass der Begriff der göttlichen Liebe unmittelbar auf die

Idee des göttlichen Reiches bezogen wäre (RITSCHL), ist aus dem N. T. nicht zu erweisen. Wohl aber sind unter denen, welche zu Gott in einem persönlichen Liebesverhältnisse stehn, die Gläubigen, d. h. die Reichsgenossen gemeint. Die Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes und der Menschen verwirklicht sich also im Gottesreiche, nicht in den isolirten Individuen, und insofern darf man die Verwirklichung des Gottesreiches unter den Menschen als den Zweck bezeichnen, auf welchen der göttliche Liebewille stetig gerichtet ist.

§. 237. Die christliche Gottesidee hat ihren Mittelpunkt in dem Glauben an die Väterlichkeit Gottes, oder an seine das Heilsleben nach Ursprung, Verlauf und Ziel begründende Liebe.

Vgl. WITTICHEN, die Idee Gottes als des Vaters. Göttingen 1865.

Im A. T. nur von beschränktem Gebrauche, und lediglich auf das theokratische Bundesverhältnis bezogen, ist der Vatername erst im Evangelium Jesu mit Zurückstellung der übrigen alttestamentlichen Gottesnamen zur stehenden Benennung für Gott erhoben worden. Er bezeichnet hier ein Verhältnis persönlich fürsorgender Liebe, in welchem Gott zu der Gemeinde der Gläubigen und zu allen ihren einzelnen Gliedern steht. Dasselbe bethätigt sich vorzugsweise in der Sphäre des Heilslebens, in der Mittheilung aller der geistigen Güter, deren Vollbesitz die „Kindschaft bei Gott" charakterisirt und das ewige Leben in Gottes Gemeinschaft verbürgt. Die Stätte aber, innerhalb deren diese göttliche Vaterliebe sich offenbart, ist die Gemeinschaft des göttlichen Reiches, welche durch Christus begründet ist. Wie die „Kindschaft bei Gott" in den Einzelnen thatsächlich immer nur in jener Gemeinschaft zu Stande kommt, so ist umgekehrt wieder das Gottesreich in der Gemeinde der Gläubigen nur insoweit verwirklicht, als jedes einzelne Glied im persönlichen Kindschaftsverhältnisse zu Gott steht. Sofern das Bewustsein der Väterlichkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum den Sohn Gottes vermittelt ist, bezeichnet Paulus Gott am häufigsten als den „Vater unseres Herrn Jesu Christi". Als solcher aber ist Gott ihm zugleich der Vater der Gläubigen (vgl. Gal. 1, 1. 3 f. 1. Kor. 1, 3. 8, 6. 2. Kor. 1, 2 f. Röm. 1, 7). Die Väterlichkeit Gottes erweist sich also vor Allem in der durch Christi Kreuzestod gestifteten Versöhnung (Röm. 5, 8. 8, 32) und in dem Geiste der Kindschaft, der in die Herzen der Versöhnten ausgegossen ist (Röm. 5, 5. vgl. Gal. 4, 6. Röm. 8, 9 f. 15 ff.). In der Apokalypse findet der Vatername für Gott nur in seinem Verhältnisse zu Christus Verwendung (Apok. 1, 6. 2, 27. 3, 5. 21. 14, 1), im Jakobusbriefe wechselt er mit den alttestamentlichen Gottesnamen (der Vatername 1, 27. 3, 9), im Johannesevangelium dagegen steht

ὁ πατήρ häufig absolut, nicht blos um das Verhältnis Gottes zu Christus auszudrücken, wie zuweilen schon bei den Synoptikern (Joh. 1, 14. 18. 3, 35. 5, 19 f. 26. 36 f. u. ö. vgl. Mt. 11, 25 ff. 24, 36 u. Par. Luc. 9, 26. 10, 22), sondern auch als term. techn. zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zu den Gläubigen überhaupt (4, 21. 23. 5, 45. 6, 27. 46. 57. 8, 27. 41 u. ö. 1 Joh. 1, 2 f. 2, 1. 13. 15 f. 3, 1).

§. 238. Die göttliche Liebe als das Heilsleben erzeugend ist die göttliche Vatergüte, welche als sich selbst mittheilende Güte zugleich die höchste ethische Steigerung der schöpferischen Allmacht ist.

Die Erzeugung des Heilslebens im Menschen ist nach neutestamentlicher Anschauung eine göttliche Neuschöpfung, in welcher das Schöpfungswerk überhaupt zu seiner Vollendung kommt (καινὴ κτίσις 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15). Ihr wirkendes Princip ist die im Sohne sich selbst mittheilende göttliche Liebe; vermittelt aber ist sie durch das πνεῦμα des Sohnes Gottes im Gläubigen, vermöge dessen er nicht blos moralisch, sondern substantiell ein neues Ich ist (Gal. 2, 20). Diese Geistesmittheilung ist eine göttliche Wesensmittheilung, vermöge deren Gott in dem Gläubigen und der Gläubige in Gott lebt. Es ist dies wesentlich derselbe religiöse Gehalt, der schon in den synoptischen Reden Jesu durch die Idee der Sohnschaft bei Gott ausgedrückt wird, bei Johannes aber noch bestimmter als Geburt „aus Gott“, „aus dem Geiste“ oder „von obenher“ (Joh. 1, 12. 3, 3. 1 Joh. 4, 7. 5, 1 ff.). Diese Geburt aus Gott ist durch den Glauben an den Sohn Gottes vermittelt. Als aus Gott Geborne sind die Gläubigen daher mit Christus Eins, wie dieser Eins mit dem Vater ist; diese Einheit aber ist eine Einheit in der Liebe, welche sich in der Liebeseinheit der Gläubigen unter einander bethätigt (vgl. Joh. 17, 22. 26). Ganz ebenso hebt es aber Paulus hervor, dass der den Gläubigen mitgetheilte Gottesgeist der die christliche Gemeinschaft erfüllende Geist ist, an dessen Einheit die Gläubigen ihre Zusammengehörigkeit unter einander als Glieder Eines von Einem Geiste beseelten Leibes erkennen (1 Kor. 12, 4 ff. 12 ff.).

§. 239. Die göttliche Liebe als die Heilsordnung offenbarend und aufrecht erhaltend ist die väterliche Heiligkeit Gottes, welche als die vollkommene Intelligenz der göttlichen Liebe oder als Vaterweisheit zugleich die höchste Steigerung der weltordnenden und welterhaltenden Weisheit ist.

Die beiden Ideen der göttlichen Weisheit und der göttlichen Heiligkeit, im A. T. völlig unabhängig von einander ausgebildet, vereinigen sich im N. T. zu dem Gedanken der die Heilsordnung offenbarenden und aufrecht haltenden Liebe. Die Weisheit

Gottes wird im A. T. vornehmlich aus den Ordnungen des natürlichen Lebens erkannt (Hiob 9, 4. 12. 13. c. 37—42. Jes. 40, 13 f. 28. Jer. 10, 12. ψ. 104, 24); doch fehlt auch der Hinblick auf die Weisheit des dem Volke Gottes verliehenen Gesetzes nicht (Deut. 4, 8 f. ψ. 19, 8 ff.) und in der späteren Zeit, namentlich in den Proverbien, erscheint die Weisheit gradezu als ein selbstthätiges Princip, als die Throngenossin Gottes, durch welche er die Welt geschaffen hat und leitet. Sie redet zu den Menschen als ihre beste Freundin und weist sie den Weg, auf welchem das Leben zu finden ist (Prov. 8 u. 9). Aber erst im N. T. wird die göttliche Weisheit speciell auf die Heilsordnung und ihre Durchführung in der Menschengeschichte bezogen. In diesem Sinne redet Paulus von der *σοφία τοῦ θεοῦ* im Gegensatze zu der *σοφία τοῦ κόσμου* (1 Kor. 1, 17 ff. 2, 4 ff.). Gemeint ist die am Kreuze Christi offenbarte göttliche Weisheit, die den Heiden eine Thorheit, den Juden ein Aergernis ist. Ihre Wege sind den Menschen verborgen, erregen wol Befremden und Anstoss, und dennoch offenbart sich grade in den Führungen der Einzelnen und der Völker ihr überschwenglicher Reichthum und die überschwengliche Fülle von Hilfsmitteln, welche Gott zu Gebote stehn, um seinen Heilszweck zu erreichen (Röm. 11, 33 vgl. Eph. 3, 10). Aber schon die Evangelien reden von der Weisheit Gottes, die vor ihren Kindern sich rechtfertigt (Mt. 11, 19. Luc. 7, 35) und Jesus preist seine Jünger selig, dass es ihnen verliehen sei, die Geheimnisse des Himmelreichs zu erkennen (Mt. 13, 11 u. Par.). Mit Vorliebe aber hebt grade Paulus diesen Begriff des göttlichen *μυστήριον* hervor. Es gehört zum Wesen der Weisheit Gottes, dass ihr Inhalt den Menschen ein Geheimnis ist; sie war verborgen von Ewigkeit her, bis die Predigt des Evangeliums sie offenbart hat (1 Kor. 2, 7 ff.), daher die Prediger die Haushalter der göttlichen Geheimnisse sind (1 Kor. 4, 1). Speciell bezieht sich dieses Mysterium auf die Art und Weise, wie die göttliche Heilsordnung sich durchführt (Röm. 9—11, besonders 11, 25). In der Berufung der Heiden und der zeitweiligen Verwerfung der Juden macht Gott das innerste Gesetz seiner Heilsordnung offenbar, dass das Heil nicht aus Werken, sondern allein aus der im Glauben ergriffenen freien göttlichen Gnade stammt. Eben hierin bethätigt sich also die Intelligenz der göttlichen Liebe, welche in der Mittheilung des Heils ihre heilige Ordnung unverbrüchlich erhält.

Hinter diesem Begriffe der ordnenden göttlichen Weisheit tritt der der göttlichen Heiligkeit im N. T. scheinbar zurück. Dieselbe bezeichnet im A. T. als göttliche Eigenschaft die unantastbare mit ehrfürchtiger Scheu anzubetende Erhabenheit Gottes über alle Creatur und über alle Endlichkeit, Hinfälligkeit und Unreinheit creatürlichen Daseins, woraus sich weiter die Unverletzlichkeit seines Namens und die Unverbrüchlichkeit seines in

der Gesetzgebung und Bundesstiftung kundgethanen Willens ergibt (Lev. 11, 45. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 8 u. ö.). Aber während dieser heilige Gotteswille sich im A. T. nicht blos in rein sittlichen Anforderungen, sondern zugleich in einer bunten Menge rein ceremonieller Satzungen ausspricht („levitische Heiligkeit"), so ist sie nach neutestamentlicher Anschauung ausschliesslich als ethische Reinheit und Vollkommenheit gefasst (Hebr. 12, 10. vgl. Mt. 5, 48). Sie offenbart sich in der Person Jesu Christi des „Heiligen Gottes" (Mc. 1, 24. Luc. 1, 35. 4, 34. Act. 3, 14. 4, 27. 30. Joh. 10, 36. 17, 19. vgl. Röm. 1, 4), und mittelst seines Geistes, des *πνεῦμα ἅγιον*, durch welches er in den Gläubigen Wohnung macht, um sie über alles Irdische, Endliche, Unlautere innerlich zu erheben (Luc. 1, 35. Act. 5, 3. 1 Kor. 3, 17. 6, 19). Die Heilighaltung des Namens Gottes aber erfolgt nicht blos durch ehrfürchtige Scheu, sondern vor Allem durch demüthige Unterwerfung unter seine unverbrüchliche Ordnung (Mt. 6, 9. Luc. 11, 2 vgl. 1, 70) und durch Verbleiben in seiner Wahrheit (Joh. 17, 11. 17 f.). Insofern lässt sich mit Recht sagen, dass die Heiligkeit Gottes im neutestamentlichen Sinne nur die andere Seite seiner Weisheit ist, d. h. die Offenbarung und unverbrüchliche Aufrechthaltung seiner Heilsordnung oder der Ordnung des Gottesreiches zum Inhalte hat. Mit Einem Worte, es ist die in der Selbstmittheilung sich in ihrem ewigen Wesen unantastbar selbstbehauptende göttliche Liebe.

§. 240. Die göttliche Liebe als die Heilsgemeinschaft verwirklichend ist die väterliche Gerechtigkeit, welche Alle nach Maassgabe der in ihnen geweckten religiösen Empfänglichkeit zum persönlichen Heilsbesitze im Gottesreiche oder zur Lebens- uud Liebesgemeinschaft mit Gott führt, und dadurch als ethische Vollendung der die sittliche Welt regierenden Gerechtigkeit sich erweist.

Schon im A. T. ist der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit keineswegs ausschliesslich auf die lohnende und strafende Vergeltung bezogen. Gott ist der Weltenrichter, sofern das Richten eine wesentliche Prärogative seines königlichen Weltregimentes ist. Die Gerechtigkeit seines Regiments aber zeigt sich vor Allem darin, dass er seinen Bundeszweck mit Israel ausführt, d. h. dem Volke die Bundestreue bewahrt, daher dieselbe wesentlich mit seiner Treue und Wahrhaftigkeit zusammenfällt (vgl. 1 Sam. 12, 7. ψ. 33, 4. 36, 6 ff. 96, 13. 119, 38. 143, 1 und sehr häufig bei Deuterojesaja). Diese Gerechtigkeit Gottes ist für Israel die sicherste Bürgschaft, dass er ihm Recht verschafft unter den Völkern und alle seine Feinde zu Schanden macht (ψ. 9. 89. 97. 105. Hos. 2, 18 ff.). Daher ist die Gerechtigkeit seines Gerichts ein Gegenstand steten Lobes und Preises (ψ. 7,

9. 9, 9. 33, 5. 35, 28. 67, 5. 96, 10. 13. 105, 7. Jes. 3, 13. Joël 4, 12 u. ö.). Sie erweist sich wie an der Volksgemeinde, so auch an den einzelnen Frommen, denen er „Recht schafft nach seiner Gerechtigkeit" (ψ. 7, 9 ff. 9, 1 ff. 35, 23 ff. 71, 2 ff. Jes. 38, 3 u. ö), daher es häufig in den Psalmen so klingt, als habe der Fromme oder der „Gerechte" einen Anspruch auf Gottes Hilfe. Andererseits erklärt sich aus diesem Begriffe der helfenden und rettenden göttlichen Gerechtigkeit, dass sie unzähligemale mit Gottes Güte zusammengestellt wird (ψ. 31, 8. 33, 5. 48, 10 ff. 62, 13. 89, 15. 103, 6 ff. 116, 5. 145, 7. Hos. 2, 18 ff. u. ö.). Die strafende Gerechtigkeit zeigt sich daher vor Allem gegenüber den Feinden des Volks, welche Gottes Bundeszweck mit Israel zu vereiteln trachten, dann weiter überhaupt gegenüber den Frevlern, welche seine Frommen bedrängen (ψ. 7, 12. 9, 5 ff. 11, 6 f. 48, 11 ff. 50, 15 ff. 75, 3 ff. 129, 4. Sach. 10, 2 ff. u. ö.).

Aber je mehr sich die alttestamentliche Religion zur blossen Gesetzesreligion verhärtete, desto äusserlicher wurde auch der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit. Diese äusserlich juridische Vorstellung ist aber im Christenthum grundsätzlich aufgehoben. Wenngleich auch hier der Gedanke der vergeltenden Gerechtigkeit keineswegs fehlt (Gal. 6, 7 f. 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 6 ff. u. ö., besonders Mt. 25, 31 ff.), so ist doch die eigentliche Sphäre der göttlichen Gerechtigkeit die Durchführung seines in Christus offenbarten Heilswillens. Besonders bei Paulus findet dieser Gedanke sich durchgeführt. Allerdings forderte die δικαιοσύνη θεοῦ eine Sühne für die menschlichen Sünden; indem Gott aber selbst dieses Sühnopfer im Kreuzestode Christi veranstaltet hat, zeigt sich die Treue Gottes in der Erfüllung seiner Verheissungen grade dadurch, dass er den Sünder auf Grund seines Glaubens gerecht spricht, und so seine gerechtsprechende Gerechtigkeit als den neuen Heilsweg offenbart (Röm. 3, 25 ff. vgl. 3—5). Wenn er Israel zeitweilig ausschliesst vom Heil, so ist er darum nicht ungerecht, sondern offenbart nur die unverbrüchliche Ordnung seines Heils, nach welcher die Gerechtigkeit nicht aus den Werken, sondern allein aus dem Glauben stammt (Röm. 3, 5 ff. vgl. c. 9—11). Diese δικαιοσύνη θεοῦ theilt also Jedem nach seiner Empfänglichkeit zu, was er gemäss der Einen unwandelbaren Heilsordnung fähig ist zu empfangen. Der Zorn Gottes muss ebenso wie seine Barmherzigkeit zur Offenbarung der Einen göttlichen Gerechtigkeit dienen (Röm. 9, 22 ff.). Ihr Endziel aber ist dieses, Alle zur Gerechtigkeit und zum Leben zu führen (Röm. 11, 25 ff.). So erweist sich die göttliche Gerechtigkeit grade im N. T. erst recht in der Durchführung des Heilszwecks Gottes mit den Menschen, nicht blos mit Israel allein, sondern mit Juden und Heiden ohne Unterschied, wenn anders sie im „Glaubensgehorsam" der göttlichen Heilsordnung sich

fügen (Röm. 10, 11 ff.). Mit Einem Worte, die Gerechtigkeit Gottes ist die höhere Einheit seiner Güte und Heiligkeit, oder die den göttlichen Heilszweck thatsächlich verwirklichende Liebe, das innerhalb der Sphäre des Heils sich vollendende göttliche Weltregiment, das auf die Verwirklichung des Gottesreiches unter den Menschen stetig gerichtet ist, jeden Einzelnen aber nach Maassgabe seiner Empfänglichkeit auch wirklich zum persönlichen Heilsbesitze und damit zur Erreichung seiner Lebensbestimmung in der Gottesgemeinschaft führt.

§. 241. Der christliche Gottesglaube in seiner geschichtlichen Gestalt ist der Glaube an den himmlischen Vater, der im Sohne die gottentfremdete Menschheit mit sich versöhnt, im heiligen Geiste aber die Gemeinde der Gläubigen ihrer Gotteskindschaft gewis macht und als in ihnen gegenwärtige Kraft des göttlichen Lebens sie zur Lebensgemeinschaft mit sich zusammenschliesst.

Mit dem Gedanken, dass Gott als der Vater Jesu Christi zugleich der Gläubigen Vater sei, spricht das N. T. zugleich aus, dass Gott als die Liebe — und zwar nach allen in dieser Idee enthaltenen Momenten — erst durch die Gottessohnschaft Jesu Christi wirklich offenbart, die Liebesgemeinschaft der Menschen mit dem Vater also eine durch den Sohn vermittelte sei. So beruht nach Paulus die Erkenntnis des Heilswillens Gottes auf der Erkenntnis Christi als des auferstandenen *κύριος*, in dessen Angesichte die göttliche *δόξα* leuchtet (2 Kor. 4, 6) und auf der Erkenntnis der Heilsbedeutung seines Kreuzestodes, daher Christus uns von Gott her *σοφία* geworden ist (1 Kor. 1, 30 vgl. 2 Kor. 2, 14 f. 4, 4), ein Gedanke. welcher dann in den kleinen paulinischen Briefen eine metaphysische Wendung erhält (Kol. 1, 27. 2, 2 f. 4, 3. Eph. 3, 4. 1, 8 f.). Nicht minder aber treten die Gläubigen durch die Mittheilung des *πνεῦμα Χριστοῦ*, welches das Wesen des Sohnes Gottes ausmacht (2 Kor. 3, 17. Röm. 1, 4), in Wesensgemeinschaft nicht blos mit Christus (*Χριστός ἐν ἡμῖν, τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν*, abwechselnd mit *εἶναι ἐν Χριστῷ, ἐν πνεύματι*), sondern auch mit Gott, dessen eigenes *πνεῦμα* in den Gläubigen wohnt (vgl. besonders Röm. 8, 9—11. Gal. 2, 20. 3, 26 ff. 4, 5 f. 1 Kor. 3, 16. 6, 17 ff. 2, 12. 2 Kor. 3, 3. 6, 16. Röm. 8, 2. 14 u. ö.), und sie nicht blos ihrer Einsetzung ins Sohnschaftsverhältnis beim Vater und ihrer künftigen Theilnahme an der *δόξα Χριστοῦ* und der *ζωὴ αἰώνιος* im göttlichen Reiche vergewissert (Gal. 4, 5 f. Röm. 8, 14 ff. 33. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. 3, 18), sondern sich in ihnen schon jetzt als Princip des göttlichen Lebens erweist (Gal. 5, 16 ff. 22 ff. Röm. 8, 2 ff. 10—17). Wie also Gott im Sohne für die Gläubigen offenbar ist, so tritt derselbe durch das *πνεῦμα* des Sohnes Gottes mit ihnen in reale Wesensgemeinschaft.

In den synoptischen Evangelien wird Jesu einmal das Wort in den Mund gelegt, dass der Vater nur durch den Sohn erkannt werde (Mt. 11, 26). Besonders aber wird dieser Gedanke bei Johannes unter dem Einflusse der Logoslehre in den mannichfaltigsten Wendungen variirt (Joh. 14, 8 ff. 17, 3 vgl. 5, 20 f. 6, 40. 46. 8, 19. 10, 7 ff. 12, 45. 48 ff. 16, 15. 17, 10 f. 1 Joh. 5, 20). Der Vater ist eben darum im Sohne offenbart, weil beide Eins sind (10, 30. 17, 22), oder weil der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist (10, 38 f. 14, 10 f. vgl. 1, 14. 13, 32). Die Einheit der Gläubigen mit Gott aber ist durch ihre Einheit mit Christus vermittelt (17, 22 vgl. 1, 12. 15, 4 ff. 5, 23. 1 Joh. 2, 23).

§. 242. Der eigenthümlich religiöse Gehalt des christlichen Gottesbewustseins prägt sich daher aus in der Offenbarungsdreiheit von Vater, Sohn und Geist, oder in dem Glauben, dass Gott sich als der Vater im Sohne vollоffenbart, im heiligen Geiste aber sich selbst den Gläubigen mitgetheilt oder sie zur Wesensgemeinschaft mit sich vereinigt habe.

In der christlichen Offenbarungsdreiheit handelt es sich ebenso wenig, wie in allen religiösen Aussagen über Gott, um eine metaphysische Erkenntnis des innergöttlichen Lebens an sich (immanente oder ontologische Trinität), sondern wieder nur um eine eigenthümliche Erfahrung des christlichen Bewustseins von der Art und Weise, in welcher Gott sich den Gläubigen kundgethan hat und seine unmittelbare Gegenwart in ihnen beurkundet. Das wesentliche religiöse Verhältnis im Christenthum oder die Sohnschaft des Menschen beim himmlischen Vater ist in der Person und dem Werke Christi für die Gemeinde der Gläubigen als objective Wirklichkeit offenbar, vermöge des sie beseelenden Geistes Gottes aber eine Thatsache subjectiv-menschlicher, gemeinsamer und individueller Erfahrung. Dieselbe reale Einheit des Menschen mit Gott, welche der Glaube als in Christus vorbildlich verwirklicht setzt, wird also mittelst dieses Glaubens zugleich in dem eignen Geistesleben der Christen als unmittelbare Gegenwart des Geistes Gottes in ihnen realisirt. Dies allein ist der rein religiöse Gehalt der christlichen Offenbarungsdreiheit, wie sie in den Stellen 1 Kor. 12, 4—6. 2 Kor. 13, 13. Mt. 28, 19. Eph. 4, 4 ff. 1 Petr. 1, 2 ausgesprochen ist. Wenn Paulus die Gemeinschaft des Sohnes Gottes mit dem Vater bereits als eine metaphysische Wesensgemeinschaft fasst, so ist ihm doch die durch den „Geist des Sohnes“ vermittelte Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater ganz in demselben Sinne eine metaphysische. Erst einige jüngere Schriften des N. T. bilden den metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft Christi mit einer gewissen ausschliesslichen Vorliebe aus (Kol. Eph. Hebr. Joh.), und hier begegnet uns allerdings, übrigens unbeschadet

des noch immer festgehaltenen Subordinationsverhältnisses des Sohnes, bereits die Vorstellung von der metaphysischen Gottheit Christi (Hebr. 1, 8 f. Joh. 1, 1. 20, 28; vielleicht auch Tit. 2. 13), welche den Anstoss zu der späteren christologischen Metaphysik gegeben hat. Dagegen ist der heilige Geist im N. T., wenn auch gelegentlich personificirt, doch noch nirgends als eine dritte göttliche Persönlichkeit neben dem Vater und dem Sohne gedacht.

II. Der philosophische Begriff des Absoluten.

§. 243. Indem die denkende Betrachtung die im religiösen Verhältnisse erfahrene Abhängigkeit im Vergleiche mit jeder anderweiten Abhängigkeit im Wechselverkehre des Menschen mit seiner Welt als eine schlechthin andersartige erkennt, schreitet sie nothwendig dazu fort, die höhere Macht, von welcher der Fromme sich abhängig fühlt, über alle Wechselbeziehung endlicher Freiheit und endlicher Abhängigkeit hinauszuverlegen, mithin die Vorstellung von ihr zu dem Begriffe des Absoluten zu vollenden.

§. 244. Obwol die Idee des Absoluten kein Erträgnis wissenschaftlicher Erkenntnis der äusseren Erscheinungswelt ist, für welche sie vielmehr nur den Werth einer möglichen Voraussetzung behauptet, sondern dem über das Gebiet des erscheinenden Daseins hinaus sich geltend machenden Einheitstriebe und Causalitätsdrange des Menschengeistes entspringt, so bringt sie doch in ihrer exact-logischen Fassung den geistigen Gehalt der religiösen Gottesidee auf seinen religionsphilosophischen Ausdruck.

Wenn die neuere philosophische Speculation den Begriff des Absoluten als den Grundbegriff aller Metaphysik anzusehn sich gewöhnt hat, so hat sie sich dabei verhehlt, dass dieser Begriff, auf seine letzten Wurzeln zurückverfolgt, erst durch ein Ueberschreiten des Gebietes exact-wissenschaftlicher Forschung zu Stande kommt (§. 4. 73). Allerdings ist jener Begriff nicht unmittelbar selbst religiösen Ursprungs, obwol seine Ausbildung in der alexandrinischen und neuplatonischen Philosophie, vollends bei Schelling und Hegel wesentlich in religionsphilosophischem Interesse erfolgt ist. Der Einheits- und Causalitätsdrang des Menschengeistes, dem die Idee des Absoluten ihre Entstehung verdankt, kann ebensogut einem rein theoretischen wie einem specifisch religiösen Interesse dienen (§. 20). Aber beiden ist dies gemein, dass sie die innere Anschauung eines über das erfahrungsmässige Dasein hinausliegenden Seins produciren, und dass

ihre Aussagen eben darum nicht den Werth wissenschaftlicher Erkenntnisse haben. Alle Kategorien, die man anwendet, um den Begriff des Absoluten auf dem Wege streng-wissenschaftlichen Denkens zu deduciren, auch die letzte und allgemeinste, die Kategorie der Causalität, werden hier über das Gebiet des empirischen Daseins, auf dem sie allein Giltigkeit haben, hinaus erstreckt und in einem von ihrem sonstigen Gebrauche wesentlich abweichenden Sinne verwendet: so wenn ich eine Ursache setze, die nicht selbst wieder Wirkung ist, oder einen Grund, der nicht blos die in den Dingen und ihrer Wechselbeziehung liegende Nothwendigkeit, sondern die Einheit der Erscheinungen und der sie durchwaltenden Gesetzmässigkeit, also den Grund des Grundes und der Erscheinung bezeichnet. Hierzu kommt weiter die Unmöglichkeit einer wirklich genetischen Ableitung der endlichen Erscheinungswelt aus einer letzten und höchsten Einheit, die wie oft auch versucht, doch immer mislungen ist und mislingen muss. Aus beiden Erwägungen ergibt sich die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit einer Weltanschauung, welche den Begriff des Absoluten zu Grunde legt. Man kann auch nicht behaupten, dass dieser Begriff, rein wissenschaftlich genommen, etwas „erklärt." Wir haben ja damit weiter gar nichts gethan, als die Kategorien der Einheit, der Causalität und der Nothwendigkeit hypostasirt. Ja man muss sogar bestreiten, dass der Begriff des Absoluten eine „Hypothese" im wissenschaftlichen Sinne heissen kann. Aber keineswegs ist damit gesagt, dass die allerneuesten „naturphilosophischen" Versuche, die Welttotalität ohne Zuhilfenahme der Idee des Absoluten auf rein mechanischem Wege zu erklären, besser geglückt sind. Im Gegentheil lassen diese erst recht eine gründliche philosophische Schulung vermissen, verrathen vielmehr einen bedenklichen Dilettantismus grade in den philosophischen Grundbegriffen. So namentlich der materialistische „Monismus" mit seiner Dualität von Kraft und Stoff, welche doch wieder unmittelbar Eins sein sollen. Abgesehn davon, dass dies nur ganz dasselbe asylum ignorantiae ist, wie der Satz, dass die Erscheinungen und ihre Gesetzmässigkeit „unmittelbar Eins" seien, so gibt sich der Materialismus nicht einmal die Mühe, auch nur den Begriffen, die er als ganz selbstverständliche braucht, sorgfältiger nachzudenken. Sonst würden sich ihm alsbald die Eigenschaften der Stoffe in Kräfte, die Atome in raumlose Kraftcentra auflösen, bis ihm zuletzt der völlig abstracte Begriff der Substanz oder eines unbekannten Substrates von Bewegungen übrigbleibt. Was Substanz, was Bewegung sei, vermag die „mechanische Weltanschauung" eben so wenig zu sagen, als sie uns erklärt, woher die Substanz und die Gesetzmässigkeit ihrer Bewegung stammt. Um so anmaassender ist es, die mechanische Weltanschauung für die einzig berechtigte auszugeben, ganz abgesehn davon, dass sie bei aller Scheu vor der „Transcendenz" in ihrem letzten

Grundgedanken nicht minder transcendent ist, als die Idee des Absoluten, welche den Begriff eines letzten Grundes der Erscheinungswelt wenigstens auf seinen logischen Ausdruck bringt. Letztere trancendirt aber mit klarem Bewustsein das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung, weil wir es transcendiren müssen, um eine einheitliche Weltansicht zu gewinnen. Die Einsicht aber in den psychologisch bedingten Ursprung der Idee des Absoluten entbindet die Wissenschaft nicht von der Pflicht, diesen Begriff nun auch wirklich rein durchzudenken oder auf seinen exact logischen Ausdruck zu bringen, auch wenn wir uns bescheiden müssen, eine Erweiterung unseres Wissens dadurch nicht zu gewinnen. Speciell für die Religionsphilosophie hat eine solche logische Arbeit jedenfalls den Werth, die Bildlichkeit aller religiösen Aussagen über Gott uns zu klarem Bewustsein zu bringen und damit zugleich die religiöse Gottesidee durch möglichste Abwehr menschenähnlicher Vorstellungen fortschreitend zu vergeistigen. Nur im religionsphilosophischen Interesse kommt der Begriff des Absoluten hier für uns in Betracht.

§. 245. Indem die religionsphilosophische Reflexion die Erhabenheit des Absoluten über jede Wechselwirkung des endlichen Daseins auf ihren begrifflichen Ausdruck zu bringen sucht, bezeichnet sie dasselbe als den unendlichen R e a l g r u n d alles endlichen Daseins überhaupt, oder als das von allem endlichen Dasein schlechthin unterschiedene, aber in allem endlichen Dasein sich als unendliche Causalität bethätigende S e i n (oder als die absolute S u b s t a n z).

Mit dem Satze, „das Absolute ist der Realgrund alles endlichen Daseins“ habe ich durchaus noch keine Einsicht in die Art und Weise seines weltbegründenden Wirkens gewonnen, sondern nur dem Bedürfnisse einer einheitlichen Weltanschauung genügt. Der Inhalt dieser Aussage aber ist ein doppelter: zunächst der rein negative, dass das Absolute von allem endlichen Dasein schlechthin unterschieden ist; sodann aber der positive, dass ich mir das Absolute als die alles endliche Dasein schlechthin begründende Ursächlichkeit vorstellen soll. Damit ist freilich der Begriff der Causalität in einem wesentlich anderen Sinne genommen als sonst, daher man Keinen nöthigen kann, diesen transcendenten Gebrauch des Wortes gelten zu lassen. Dennoch können wir im Interesse einer einheitlichen Weltanschauung gar nicht umhin, die Kategorie der Causalität über diese ihre natürliche Geltungssphäre auszudehnen. Der Ausdruck „absolute Substanz“ besagt nun zunächst weiter nichts, als ein von allem endlichen erscheinenden Dasein schlechthin verschiedenes Sein, welches aber als transcendenter Grund von Allem zugleich die letzte und höchste Realität ist. Wird dieselbe aber wieder idealistisch als „Indifferenz“ der Gegensätze (Schelling), oder als

„das Allgemeine in allem Besonderen" (Hegel), oder materialistisch als „Urstoff" oder „Urkraft" vorgestellt, so ist damit der geistige Gehalt des Gedankens bereits sinnlich vergröbert: dort, indem man das „absolute Sein" in der Weise des letzten abstractesten Gattungsbegriffs alles endlichen Daseins fasst, hier, indem man es gar in der Weise eines besonderen Dings oder einer einzelnen Erscheinung veranschaulicht.

§. 246. In Beziehung auf die beiden Grundformen alles erscheinenden Daseins, Raum und Zeit, erhält die absolute Substanz die beiden Attribute der Geistigkeit (Allgegenwart) und der Ewigkeit, sofern sie einerseits als schlechthin erhaben über den Raum und über die Zeit, andrerseits als Raum und Zeit sammt allem räumlichen und zeitlichen Dasein begründend gedacht werden soll.

Die beiden Hauptmerkmale im Begriffe des Absoluten sind die Geistigkeit d. h. die Unkörperlichkeit oder Raumlosigkeit und die Ewigkeit oder Zeitlosigkeit. Beide sind zunächst negativ: sie besagen, dass die Kategorien von Raum und Zeit, welche sich nur auf die endliche Erscheinungswelt beziehn, auf das Absolute nicht anwendbar sind. Aber mit diesem Negativen ist zugleich ein Positives gemeint: der transcendente Grund für alles räumlich-zeitliche Dasein, ebenso wie für Raum und Zeit selbst als die allgemeinsten Formen dieses erscheinenden Daseins. Auch dieser Begriff geht schlechterdings über alle Erfahrung hinaus, muss aber aufgestellt werden, um den Inhalt der Idee des Absoluten auf seinen gedankenmässigen Ausdruck zu bringen. Und auch hier hat man sich vorzusehn, die Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit des Absoluten nicht doch wieder in den Kategorien des räumlich-zeitlichen Daseins vorzustellen: jene nach Art der im Stoffe überall ausgegossenen Kraft oder des nur nach Aussen, nicht nach Innen unbegränzten „endlosen" Stoffes, diese nach Art eines in allem Zeitwechsel beharrlichen (oder anfangs- und endlosen), selbst aber doch wieder der Zeitform unterworfenen, also wieder nur nach Aussen, nicht nach Innen zeitlich unbegränzten Daseins (der sog. Sempiternität). Auch hier ist zuzugestehn, dass von einer „Ableitung" des Raums und der Zeit aus dem Absoluten keine Rede sein kann, möge man dieselbe nun in der Weise des „Abfalls" oder eines „dialektischen Uebergangs" vorstellig machen, zwischen welchen beiden Vorstellungen die Hegel'sche Philosophie haltlos hin- und herschwankt. Im ersteren Falle wäre das raumzeitliche Dasein nur Schein, im letzteren umgekehrt das raum- und zeitlose Sein des Absoluten eine leere Abstraction, das Absolute also nur wirklich in Raum und Zeit, gleichsam mit den Formen alles endlichen Daseins als einem noch „absoluteren" Absoluten „geschlagen."

§. 247. Indem die philosophische Reflexion ferner den gesetzmässigen Zusammenhang und Verlauf alles räumlich-zeitlichen Daseins auf dieselbe absolute Causalität zurückführt, bezeichnet sie dieselbe als den unendlichen Idealgrund alles endlichen Daseins oder als das in den Zusammenhang und Verlauf alles endlichen Daseins nicht selbst verflochtene, aber in allem endlichen Dasein als Gesetz und Nothwendigkeit wirkende Sein (als den absoluten Gedanken).

Wenn mit dem räumlich-zeitlichen Dasein zugleich Raum und Zeit selbst, als die Formen alles endlichen Geschehns auf die absolute Causalität zurückgeführt werden, so ist eben damit weiter auch die bestimmt geordnete Weise, in welcher jenes Dasein in Raum und Zeit erscheint, also die Wechselwirkung der Dinge im Raum und die Veränderung der Dinge in der Zeit in derselben absoluten Causalität begründet. Dieselbe erweist sich eben damit zugleich als das in dem bewegten Stoffe und den bewegenden Kräften waltende Gesetz, oder als der alle Gesetzmässigkeit in den Dingen begründende, selbst aber von dieser Gesetzmässigkeit nicht mitbefasste Idealgrund alles endlichen Daseins. Auch dieser Begriff ist in der Erfahrung nicht anzutreffen, welche nur eine Vielheit von durch Induction gefundenen Regeln für die Verknüpfung der Erscheinungen kennt. Hat man sich aber einmal zum Begriff des Gesetzes, d. h. der Nothwendigkeit im Zusammenhange der Dinge erhoben, so kommt das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung erst dann zur Ruhe, wenn man die bunte Vielheit besonderer Gesetze auf eine höchste Einheit zurückgeführt hat. Dieselbe ist die innerste, gleichsam beseelende Macht in den Dingen. Das Gesetz eines Vorgangs aufzeigen, heisst, sein inneres Wesen im Unterschiede von seiner äusseren Erscheinung aufhellen. Soll nun aber das Gesetz der Dinge wirklich erkannt werden, so wird vorausgesetzt, dass zwischen der Gesetzmässigkeit des äussern Geschehens in der uns gegebenen Erscheinungswelt und der Gesetzmässigkeit unsres Denkens eine wesentliche Uebereinstimmung stattfinde (§. 73), d. h. dass beide Eins sind in einer höheren Einheit, welche, als das Ideelle in allem erscheinenden Dasein, zugleich dem Ideellen in uns wesenverwandt ist. Sie wird eben darum a potiori bezeichnet, als der in den Gesetzen alles Denkens und Daseins objectivirte Gedanke oder als die objective Vernunft. Dabei hat man sich nur vor der schiefen Vorstellung zu hüten, als wäre damit über das metaphysische Sein jenes Ideellen mehr als das eben Gesagte erkannt, oder als wäre gar der „Gedanke“ oder der „Begriff“ die Substanz der Dinge selbst und brächte dieselben auf rein logischem Wege aus sich selbst hervor, indem er sich „dialektisch“ vom Denken zum Dasein „fortbewegt.“ (Hegel).

§. 248. Indem die philosophische Reflexion weiter zugleich mit allem Causalzusammenhang auch alle Zweckerfüllung in der räumlich-zeitlichen Welt auf dieselbe absolute Causalität zurückführt, bezeichnet sie dieselbe als das **unendliche teleologische Princip** alles endlichen Daseins oder als das absolute **Subject**.

Wenn auch die Erfahrung von Zwecken immer nur innerhalb des menschlichen Geisteslebens weiss, so ist doch die Uebertragung des Zweckbegriffs auf die Totalität des erscheinenden Daseins nicht minder gerechtfertigt als die des Causalbegriffs, der ebenfalls zunächst nur im menschlichen Denken zu Hause ist. Mag die sinnliche Vorstellung von allerlei äusseren in die Dinge von Aussen hineingelegten Zwecken die moderne Abneigung gegen alle Teleologie theilweise verschuldet haben, mag immerhin auch die wissenschaftliche Einzelforschung nur nach den Ursachen, nicht aber nach den Zwecken der Erscheinungen fragen dürfen, so ist damit das Recht einer teleologischen Weltansicht noch lange nicht widerlegt. Vielmehr reichen schon im Naturleben eine Reihe von Erscheinungen, die zum Theil grade der Darwinismus ins Licht gestellt hat, über die blosse mechanische Erklärung hinaus. Was ist „Anpassung und Vererbung", was ist der Erhaltungstrieb und Vervollkommnungstrieb Anderes als eine den lebendigen Organismen innewohnende Teleologie, die sich wol mittelst des strengsten mechanischen Causalzusammenhanges verwirklicht, aber ohne aus diesem abgeleitet werden zu können. Ueberall, wo man von Entwickelung redet, ist die ausschliesslich mechanische Weltanschauung thatsächlich aufgegeben. In der Entwickelung stellen nach einem bestimmten Gesetze vorgebildete Formen sich her und wandeln wieder niedere Formen in höhere sich um; Kräfte streben, obwol nach mechanischen Gesetzen, der Ausbildung eines bestimmten Typus zu, und Stoffe verwandeln sich, obwol nach mechanischen Gesetzen, in der Richtung auf denselben Zielpunkt hin. Der mechanische Zusammenhang ist hier nur zum dienenden Werkzeuge für eine anderweite Gesetzmässigkeit herabgesetzt. Vollends wenn man von der Naturwelt zur sittlichen Welt fortschreitet, kommt man mit der blossen mechanischen Weltanschauung erst recht nicht durch, wie schon die Plumpheit aller bisherigen Versuche „darwinistische" Culturgeschichte zu treiben, und die Inconsequenzen, in welche diese Betrachtungsweise nothwendig verwickelt, beweisen können.

Steht aber das gute Recht teleologischer Weltbetrachtung noch immer aufrecht, so sieht sich die philosophische Speculation auch genöthigt, den Begriff der absoluten Causalität durch ein weiteres Merkmal zu bereichern, und dieselbe zugleich als das höchste teleologische Princip zu bestimmen. Wir bezeichnen

damit die in die endliche Zwecksetzung und Zweckerfüllung nicht selbst wieder verflochtene, aber in aller Zwecksetzung und Zweckerfüllung ebenso wie in den ihr zu Grunde liegenden Gesetzen sich bethätigende Macht. Eben dies besagt aber der Begriff des absoluten Subjects, den wir aufstellen müssen, auch wenn wir von einer unendlichen, raum- und zeitlosen Zwecksetzung uns schlechterdings keine Anschauung bilden können.

§. 249. Das absolute Subject ist von der raumzeitlichen Welt schlechthin unterschieden (oder transcendent), zugleich aber wieder in derselben auf ewig-geistige Weise wirksam gegenwärtig (oder immanent), mit welchen Bestimmungen ebensowol die pantheistische als die deistische Vorstellung vom Absoluten ausgeschlossen ist.

Im Begriffe des absoluten Subjectes liegt weiter, dass es die Einheit des Realgrundes und des Idealgrundes des räumlich-zeitlichen Daseins ist, d. h. dass die das Dasein der Welt begründende Macht schlechthin Eins ist mit dem die Welt durchwaltenden Gedanken, oder dass dieser Gedanke nicht blos ein der Welt innewohnendes Gesetz ist, sondern zugleich als Weltzweck in der Welt siegreich sich durchsetzt. Erst so erweist sich das Absolute in seiner Immanenz in der Welt zugleich als das schlechthin übergreifende Princip. Wir haben also den Begriff des Absoluten nicht ohne den Begriff der Welt, beide Begriffe sind uns Correlata; wir haben aber den Begriff des Absoluten zugleich nur als conträren Gegensatz zum Begriffe der Welt: beide Begriffe sind also schlechthin unterschieden. Wenn die populäre Vorstellung sich Gott nur nach Analogie eines endlichen Einzelsubjectes denkt, und ihn der Welt äusserlich gegenüberstellt, ja auch „vor der Welt" und ohne die Welt Subject sein lässt, so ist es leicht zu zeigen, dass die Sinnlichkeit dieser Vorstellung den Begriff des Absoluten aufhebt, indem sie dasselbe verendlicht. Aber auch der Pantheismus ist in allen seinen Formen nur eine andersartige sinnliche Vorstellung, möge man das Absolute nun als Urstoff, Urkraft, Welttotalität oder als „Indifferenz der Gegensätze", als „das Allgemeine in allem Besonderen", oder auch als den in der Welt sich entwickelnden Geist vorstellen. Immer ist hier die Immanenz des Absoluten in endliche Kategorien gefasst, gesetzt auch, man hätte wie bei dem Begriffe der absoluten Indifferenz schliesslich nur die ganz abstracte Einheit übrig behalten, zu welcher man alles Endliche zusammenfassen kann. Bei dem pantheismus vulgaris, der popularisirenden Verflachung der Hegel'schen Lehre, liegt dies ohnehin auf der Hand, mag nun das Absolute nur als der Stachel der Entwickelung im raumzeitlichen Werden, oder als der werdende Weltgeist vorgestellt sein.

§. 250. Durch diese drei Momente im Begriffe des Absoluten bestimmt sich dasselbe als die absolut lebendige Weltenergie, die absolut vernünftige Weltnorm und das absolute teleologische Weltprincip, oder als absolut weltschöpferisches Leben, absolut weltordnende Idee und absolut weltregierender Geist.

Die Seite der Transcendenz (des absoluten Realgrundes) wird ausgedrückt durch den Begriff des absolut weltschöpferischen Lebens, die Seite der Immanenz (des absoluten Idealgrundes) durch den Begriff der absolut weltordnenden Idee, beide aber fassen sich zusammen in dem Begriffe des absoluten Geistes d. h. des in der Welt siegreich sich durchsetzenden teleologischen Principes. Abzuwehren ist hierbei die sinnliche Vorstellung, als verhielte sich das Absolute zum Weltganzen wie die Seele zum Leibe, womit seine Geistigkeit grade nicht absolut gedacht wäre. Sagt man aber „kein Geist ohne Natur“, so lässt sich freilich durch die phantastische Vorstellung einer „Natur in Gott“, auch wenn dieselbe nur als „Moment“ in Gott gesetzt sein soll, nicht helfen; wohl aber bethätigt ja das absolute Subject seine Geistigkeit eben in der Natur und in dem naturbestimmten menschlichen Geistesleben.

§. 251. In diesen drei Bestimmungen des Absoluten als des absoluten Lebens, der absoluten Idee und des absoluten Geistes sind keine Wesensbestimmtheiten desselben, abgesehn von seiner Beziehung zur Welt, noch weniger adäquate Aussagen über Gottes Wesen an sich enthalten. daher auch nur misbräuchlich von einer immanenten oder ontologischen Dreiheit Gottes geredet werden kann; wohl aber gründet sich in ihnen ein gewisses Recht zu speculativen Versuchen, die christliche Offenbarungsdreiheit, wie sie als zusammenfassender Ausdruck des christlichen Gottesglaubens sich ergab, auf die im Begriffe des Absoluten gesetzten logischen Momente zurückzuführen.

Der Weg, auf welchem jene drei Bestimmungen gewonnen sind, war der einer Reflexion über das Verhältnis der Idee des Absoluten zur Welt. Wie nun diese Idee selbst erst dem Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung ihren Ursprung verdankt (§. 243), so verliert sie abgesehn von ihrem Verhältnisse zur Welt allen realen Gehalt. Bedenken wir ferner, dass wir zwar durch jenes Streben genöthigt werden, den Begriff des Absoluten mit den dasselbe constituirenden Merkmalen — absolute Substanz, absoluter Gedanke und absolutes Subject, oder absolutes Leben, absolute Idee und absoluter Geist — für uns zu

setzen, ohne jedoch mittelst der unserm Denken zu Gebote stehenden Kategorien eine objective Erkenntnis des Absoluten zu erreichen, so ergibt sich wol zur Genüge, was von allen jenen speculativen Versuchen einer „immanenten Trinitätslehre" zu halten ist. Dieselben sind als vermeintliche Constructionen „innerer Unterschiede" in Gott oder „innergöttlicher Relationen" in jeder ihrer Gestalten leere Phantasiespiele ohne jeden wissenschaftlichen Werth, und wenn sie sich gar den Schein einer Begründung der orthodoxen Lehrbestimmungen geben, vollends nichts als blauer Dunst, den man sich selbst und Andern vormacht. Ein gewisses relatives Recht kommt noch den Versuchen zu, eine „eigenschaftliche" Dreiheit in Gott nachzuweisen (sofern man darunter nur eine nach Analogie des menschlichen Geisteslebens veranschaulichte Dreiheit von Weltbeziehungen Gottes versteht), und jene Dreiheit mit der christlichen Offenbarungsdreiheit in eine freilich immer schwankende Beziehung zu setzen. Sofern der christliche Glaube in Gott dem Vater den ewigen Heilsgrund, im Sohne die geschichtliche Offenbarung des göttlichen Heilswillens, im heiligen Geiste die heilsversichernde und heilszueignende Gegenwart Gottes in den Gläubigen erkennt, liegt es nahe, in dieser Dreiheit nur die concrete Anwendung jener Dreiheit von Weltbeziehungen des Absoluten speciell auf die Heilswelt zu erblicken. Doch führt auch hier jeder Versuch, aus der dreifachen Thätigkeit Gottes in Bezug auf die Heilswelt eine Dreiheit immanenter Wesensbeziehungen des Absoluten abzuleiten, nothwendig zu mythologischen Träumereien.

§. 252. Indem die philosophische Reflexion ferner die im religiösen Triebe sich bethätigende Freiheit im Vergleiche mit jeder andern Freiheit im Wechselverkehre mit der Welt als eine specifisch andersartige erkennt, bestimmt sich ihr das Absolute weiter als unendlicher Quell unsrer geistigen Freiheit, und damit zugleich als schöpferischer Grund, ordnende Norm und zwecksetzendes Princip der geistigen Welt.

Der Begriff der Geistigkeit Gottes, in Beziehung auf die Naturwelt nur erst in dem weitschichtigen Sinne als teleologisches Princip genommen, gewinnt seinen concreteren Gehalt immer erst in Beziehung auf das menschliche Geistesleben. Trotz aller pomphaften Verheissungen ist die Ableitung der geistigen Phänomene des Selbstbewustseins und der Selbstbestimmung des Menschen aus rein mechanischen Ursachen noch immer nicht gelungen. Gesetzt aber selbst, dass sie jemals gelingen könnte, so wäre auch dadurch das Recht der teleologischen Weltbetrachtung so wenig widerlegt, dass der mechanische Causalverband nun erst recht darauf angelegt erschiene, als die natürliche Vermittelung für die Verwirklichung geistigen Lebens zu dienen;

dieses letztere wäre also der im Mechanismus der Ursachen und Wirkungen sich durchsetzende Zweck und wiese hin auf ein unendliches Geistesleben als zwecksetzendes Princip. Insbesondere aber ist es wieder ein religiöses Phänomen, welches unmittelbar dazu nöthigt, die Geistigkeit des Absoluten, welche auf der vorigen Stufe sich als die höchste und letzte Bestimmung ergab, selbst wieder zum Ausgangspunkte einer Reihe weiterer Bestimmungen zu machen. Diese Nöthigung ergibt sich einfach aus der Thatsache der religiösen Erhebung des Menschen über seine endliche Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie. Erfüllt der Mensch grade erst im Acte dieser Erhebung seine geistige Bestimmung, so eröffnet sich hier der Ausblick in eine geistige Welt oder in eine Welt der Freiheit, in Beziehung auf welche das Absolute ganz ebenso wie zur natürlichen Welt in dem Verhältnisse des Lebensgrundes, der ordnenden Norm und des teleologischen Principes steht.

§. 253. In seiner Beziehung auf das menschliche Geistesleben erhält daher der Begriff des absoluten Geistes seine nähere Bestimmung als der von dem endlichen Geiste schlechthin unterschiedene (transcendente), zugleich aber wieder in demselben als dessen ewig-geistiger Grund wirksam gegenwärtige (immanente) unendliche Geist.

„Endlicher Geist" ist nicht ohne Weiteres vergänglicher, sondern an die Formen des raumzeitlichen Daseins gebundener, daher naturbestimmter, individuell und geschichtlich begränzter Geist. Ihm gegenüber ist der Begriff des unendlichen Geistes dahin zu bestimmen, dass er der in dem endlichen Geistesleben sich als Grund, Norm und Ziel offenbarende, selbst aber schlechthin überräumliche und überzeitliche, überindividuelle und übergeschichtliche Geist ist. Dabei ist wol vorzusehn, dass der unendliche Geist nicht doch wieder, sei es deistisch als ein nur ins Ungeheure erweitertes Einzelwesen dem Menschengeiste und der Menschenwelt äusserlich gegenübergestellt, sei es pantheistisch nur als das im individuellen und geschichtlichen Menschenleben sich verwirklichende allgemeine geistige Wesen der Menschheit oder als menschlicher Gattungsbegriff vorgestellt werde.

§. 254. Hieraus ergibt sich die speculative Forderung, von dem Begriffe des unendlichen Geistes einerseits alle Bestimmungen fern zu halten, welche von der Endlichkeit unseres Geisteslebens unabtrennbar sind, andererseits alle Bestimmungen, welche im Begriffe der Geistigkeit nothwendig enthalten sind, auch wirklich auf ihn zu übertragen.

Das Recht, das Absolute als absoluten Geist zu bestimmen, ergab sich aus der Nöthigung, es wirklich als zureichenden Grund

nicht blos des Naturlaufs, sondern vor Allem des menschlichen Geisteslebens zu denken (via causalitatis). Die weitere Forderung, alle Unvollkommenheiten des endlichen Geisteslebens von Gott fernzuhalten, alle den Begriff des Geistes constituirenden Merkmale aber wirklich auf ihn zu übertragen, ist nur annäherungsweise auf dem doppelten Wege der Entschränkung und Steigerung (via negationis und via eminentiae) zu erreichen, von denen jener für sich zu lauter leeren Abstractionen, dieser zu lauter inadäquaten Bildern führt. Eben darum ist aber die im §. aufgestellte Aufgabe immer nur annäherungsweise zu lösen.

Scheinbar liesse sich freilich eine „metaphysisch exacte“ Lösung des Problemes erreichen, wenn man sich mit der via causalitatis und der via negationis begnügen, auf die via eminentiae aber einfach verzichten wollte (Biedermann). Bleibt man bei dem Begriffe des Urgrundes stehn, ohne dazu fortzugehn, diesen Urgrund zugleich als Urbild des vollkommenen Geisteslebens zu bestimmen, so fallen allerdings mit Einem Schlage alle die Schwierigkeiten hinweg, welche sich aus dem Streben, das Geist-sein des Absoluten via eminentiae zu gewinnen, ergeben. Aber abgesehen davon, dass auch so wenigstens die dem Begriffe des Absoluten selbst anhaftenden Schwierigkeiten ungelöst bleiben, so ist die speculative Aufgabe ja doch nur dann wirklich erfüllt, wenn man das Moment des Geist-seins des Absoluten auch positiv im Denken zu vollziehn sucht. Biedermann (§. 699—714) hat dies so wenig verkannt, dass er vielmehr in einer meisterhaft scharfsinnigen Exposition zunächst durch logische Analyse des in dem Begriffe des Weltgrundes gesetzten Gedankengehaltes den positiven Begriff absoluter Geist zu erreichen sucht und denselben als das reine „Insichsein“ im Gegensatze zu dem räumlich- zeitlichen Dasein bestimmt, darnach aber um die in dem Begriffe „absoluter Geist“ enthaltenen Aussagen zu gewinnen, auch seinerseits vom Menschengeist ausgeht, und das was am Menschen sein Geist-sein ausmacht, unter sorgfältigem Fernhalten dessen, wodurch der Mensch endlicher Geist ist, auf Gott überträgt. Das ist aber nach Intention und Methode gar nichts Andres, als was unter der via eminentiae wirklich verstanden wird, d. h. der Urgrund des endlichen Geisteslebens wird zugleich als Urbild desselben bestimmt, womit ja eben gemeint ist, dass er wirklich nicht als ein nur ins Ungeheure erweiterter endlicher Geist, sondern als reiner, und eben darum absoluter Geist gefasst werden soll. Das was im Menschengeiste die Ichheit ausmacht, ist auch nach Biedermann im absoluten Geiste eben sein reines „für sich seiendes Insichsein,“ d. h. der absolute Geist ist eben das Urbild des vollkommenen Geisteslebens oder der „actus purus des Geistseins.“ Aber man kann alle jene von Biedermann gegebenen formal-logischen Bestimmungen, die er durch Analyse unseres Begriffes des „ab-

soluten Geistes" gewinnt, vollständig anerkennen und dennoch dabei verharren, dass dieselben uns keine positive Erkenntnis des objectiven Wesens Gottes gewähren.

§. 255. Seinem positiven Gehalte nach ist daher der Begriff des unendlichen Geistes die lebendige, mit dem raumzeitlichen Dasein zugleich alles in Raum und Zeit sich entwickelnde Geistesleben begründende, selbst aber raum- und zeitfreie, in sich selbst geschlossene und selbstmächtige Causalität, welche als solche zugleich das absolute Princip und das absolute Urbild alles vernünftigen Selbstbewusstseins und aller freien Selbstbestimmung des endlichen Geistes ist.

Das Wesen des Geistes ist gegenüber der räumlich-zeitlichen Naturbestimmtheit immaterielles Sein, das im Raume, und in sich beharrendes Sein, das im Zeitlauf sich bethätigt, also gegenüber dem Bestimmtsein von Aussen her in sich selbst geschlossenes oder bei sich selbst seiendes Leben, gegenüber dem Begränztsein nach Innen hin selbstmächtiges Leben. Im Menschengeiste nennen wir jenes Selbstbewustsein, dieses Selbstthätigkeit. Nun haben wir aber nur von einem endlichen Geistesleben Erfahrung, welches als Seele einen leiblichen Organismus durchwaltet, selbst aber durch die leibliche Organisation räumlich und zeitlich begränzt ist. Eben darum können wir uns auch kein Selbstbewusstsein und keine Selbstbestimmung anders als in räumlich-zeitlicher, also endlicher Begränztheit vorstellen, ziehen also auch den absoluten Geist, sobald wir ihn unter diesen beiden Prädicaten vorstellen, nothwendig in die Sphäre der Endlichkeit herab. Wenn wir nun trotzdem diese Prädicate auch auf den unendlichen Geist als Urquell und eben darum auch als Urbild des endlichen Geisteslebens übertragen — wie denn ja die entgegengesetzte Vorstellung der Bewustlosigkeit und Unfreiheit erst recht den Gedanken des Absoluten aufheben würde —, so müssen wir uns bescheiden, dass wir hiermit doch nur in Bildern und Gleichnissen reden, die von dem unsrer Erfahrung allein zugänglichen endlichen Geistesleben des Menschen entlehnt sind. Wie die abstract-logischen Bestimmungen des „rein für sich seienden In-sich-seins" rein formale, eben darum aber schlechthin unvorstellbare sind, so ist umgekehrt der uns via eminentiae entstehende Realbegriff eines unendlichen Selbstbewustseins und einer unendlichen Selbstmacht für unser Denken kein logisch vollziehbarer.

§. 256. Der Begriff des absoluten Geistes zerlegt sich in die drei Momente der absolut lebendigen Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens, eine Dreiheit, in welcher die früher gefundene Dreiheit des absoluten Lebens,

der absoluten Idee und des absoluten Geistes auf einer höheren Stufe wiederkehrt, ohne dass es jedoch gestattet wäre, in diesen Bestimmungen objective oder gar adäquate Aussagen über das Wesen Gottes an sich, abgesehn von seiner Beziehung zum Menschengeiste zu erblicken.

Die Forderung ist diese, das Absolute rein geistig als absolutes Sein, gegenüber allem raumzeitlichen Dasein, jenes Sein aber zugleich positiv als absolute Thätigkeit, gegenüber jeder räumlich-zeitlichen Beschränktheit zu fassen. Darin liegt zunächst der Begriff der absolut lebendigen Macht: nach der Seite des Seins als schlechthin durch sich selbst und in sich selbst seiende Selbstmacht, nach der Seite der Thätigkeit als allbegründende Schöpfermacht, beides in Eins gesetzt aber absolutes Urbild und absoluter Urgrund aller Ichheit. Dieser Begriff zerlegt sich aber sofort wieder in die beiden Momente der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens: jenes nach der Seite des Seins als absolutes Urbild, nach der Seite der Thätigkeit als absoluter Urgrund alles Bewustseins, oder als absolutes Selbstbewustsein und absolute, die Welt durchdringende und durchleuchtende Vernunft, beides unmittelbar und ohne inneren Gegensatz in Eins gesetzt; dieses wieder nach der Seite des Seins als absolutes Urbild, nach der Seite der Thätigkeit als absoluter Urgrund alles Willens, oder als absolute Selbstbestimmung und absoluter, die Welt begründender und regierender Wille, beides unmittelbar und ohne inneren Gegensatz in Eins gesetzt. — Dabei ist aber immer festzuhalten, dass wir wol die Begriffe der absolut lebendigen Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens postuliren, sie aber niemals durchdenken können, ohne sie sofort durch Uebertragung der Kategorien des endlichen Daseins, Denkens und Wollens wiederaufzuheben. Es ist also wieder nur Selbsttäuschung, wenn man mit diesen Bestimmungen objective, oder gar adäquate Erkenntnisse des inneren Wesens des Absoluten in sich gewonnen zu haben meint. Man vergisst dabei völlig, dass sie ja sämmtlich nur die Bedeutung haben, das Postulat eines Urgrundes für das menschliche Geistesleben unserem Denken näher zu bringen, dass sie also nur der Relation des Absoluten zum Menschengeiste ihren Ursprung verdanken. Vollends wenn man von „inneren Unterschieden“ im göttlichen Leben, oder „innertrinitarischen Relationen des Absoluten zu sich selbst“ redet, so kommt man zu lauter mythologischen Träumereien.

§. 257. Im Gegentheile scheitert jeder Versuch, die in unserem Begriffe des unendlichen Geistes enthaltenen Momente unsrer Vorstellung näher zu bringen, an der Unzulänglichkeit unserer immer nur dem endlichen Geistesleben entnommenen

Kategorien, führt also nothwendig zu Widersprüchen, deren Unvermeidlichkeit zwar jenen Begriff selbst noch keineswegs zu einem an und für sich unmöglichen macht, wohl aber unserm an jene Kategorien nun einmal gebundenen Denken, auch bei noch so strenger Abstraction von inadäquaten Vorstellungen, doch immer nur eine inadäquate, also höchstens approximative Erkenntnis des Absoluten ermöglicht.

Hiernach beantwortet sich von selbst die vielverhandelte Frage nach der „Erkennbarkeit Gottes." Die Antwort der alten Dogmatik, Gott sei erkennbar nur soweit er sich offenbart, ist hier die einzig correcte. Unser Begriff von Gott ist soweit wirklich adäquat, als wir die Relation des unendlichen Geistes zum endlichen Geisteslebens des Menschen auf ihren den Thatsachen der religiösen Erfahrung entsprechenden Ausdruck bringen; dagegen ist er immer inadäquat, sobald wir zu objectiven Aussagen über das Wesen Gottes in sich fortschreiten wollen. Allerdings ist das Wesen Gottes nicht ein „hinter" der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt verborgenes, dieselbe doch wieder in räumlich-zeitlicher Weise transcendirendes „Ding an sich," sondern das in dem empirischen, räumlich-zeitlichen Weltdasein als Grund, Norm und Ziel desselben sich bethätigende ewig-geistige Sein, dessen Transcendenz der Welt gegenüber nur logisch, nicht räumlich-zeitlich zu fassen ist. Aber jenes ewig-geistige Sein vermögen wir nur durch rein abstracte, formal-logische Bestimmungen in seinem schlechthinigen Unterschiede von dem räumlich-zeitlichen Dasein zu bezeichnen, ohne dass wir damit irgendwelche Erweiterung unseres realen Wissens gewonnen hätten. Wollen wir dagegen das „für sich seiende Insichsein" des Absoluten positiv auf einen für unser concretes Denken fasslichen Ausdruck bringen, so bleiben uns nur die unserm endlichen Geistesleben entnommenen Kategorien, welche immer nur bildliche Aussagen ermöglichen und nothwendig inadäquate und widersprechende Vorstellungen erzeugen, sobald wir mittelst derselben zu einer realen Erkenntnis des objectiven Wesens Gottes fortschreiten zu können vermeinen. Dass alle unsre Kategorien, sobald sie auf das Absolute übertragen werden, unser Denken in Widersprüche verwickeln, haben schon die alten Platoniker, und nach ihnen Spinoza und Schleiermacher sehr deutlich eingesehn. Alle unsere positiven Aussagen über das Absolute müssen, wenn sie mehr sein wollen als rein formale Bestimmungen, seine Absolutheit aufheben. Die entgegengesetzte Behauptung der Hegel'schen Philosophie beruht auf dem mislungenen Versuche, durch angebliche Selbstbewegung des reinen „Begriffs" ein System reiner Gedankenbestimmungen zu gewinnen, welche in ihrer Totalität die „absolute Idee" constituiren sollen, in Wahrheit

aber der lebendigen religiösen Gottesidee lauter abstract logische Kategorien substituiren. Auch die Bemühungen von Schelling und Weisse, zwar nicht das quod deus sit (seine existentia), wol aber das quid sit (seine essentia) aus reinem Denken zu ergründen, bleiben zur Hälfte in den Hegel'schen Selbsttäuschungen befangen. Daher ist die neuere kritische Philosophie (Trendelenburg u. A.) wieder zu dem Satze von der Unerkennbarkeit Gottes zurückgekehrt. Ja, ohne die religiösen Nöthigungen würde die Philosophie — wie sie es in manchen ihrer heutigen Vertreter ja thatsächlich schon thut — auf den Begriff des Absoluten als einen schlechthin unvollziehbaren schon längst verzichtet haben. Bleibt aber die Nöthigung zur religiösen Weltbetrachtung thatsächlich bestehn, so auch nothwendig die Forderung einer approximativen Gotteserkenntnis, die aber, um keine Selbsttäuschung zu sein, sich das Inadäquate aller unsrer Aussagen über Gott stets gegenwärtig halten muss. Indem wir uns aber bei jeder einzelnen Aussage bewust bleiben, worin das Bildliche und darum Inadäquate aller unsrer positiven Aussagen über Gott eigentlich liegt, so sichern wir uns dadurch die Möglichkeit, freilich nicht Gottes Wesen uns adäquat vorzustellen, wohl aber unsern Begriff von Gott annäherungsweise im Denken zu vollziehn. Hiermit ist schliesslich auch der Einwurf zurückgewiesen, als wäre es bei der Inadäquatheit aller unsrer Vorstellungen von Gott völlig gleichgiltig, ob dieselben eine mehr oder minder sinnliche Form trügen. Vielmehr wird deren fortschreitende Vergeistigung nicht blos durch das wissenschaftliche, sondern auch durch das religiöse Interesse auf dessen jedesmaliger Bildungsstufe gefordert, und Vorstellungen, die auch von letzterem als gottesunwürdig empfunden werden, sind als abergläubische immer strenger zu beseitigen. Vgl. SCHRAMM, die Erkennbarkeit Gottes. Bremen 1876.

III. Die dogmatische Lehre von Gott.

§. 258. Obwol als unmittelbarer Inhalt des religiösen Gottesbewustseins nicht Gottes Wesen an sich, sondern nur Gottes Verhältnis zu dem Menschen und zu dessen Welt in Betracht kommt, so hat doch die Dogmatik niemals umhin gekonnt, den philosophischen Begriff des Absoluten irgendwie, sei es bewust, sei es unbewust, ihren Bestimmungen zu Grunde zu legen.

Die Thatsache liegt einfach in der Dogmengeschichte vor, vgl. den Platonismus der älteren Väter, den Einfluss des Aristoteles auf die mittelalterliche Scholastik und auf die altprotestantische Dogmatik, die Rückwirkung der neueren philosophischen

Systeme seit Cartesius, Spinoza und Leibniz, vor Allem aber der Kantischen, Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie auf die dogmatische Behandlung des Gottesbegriffs. Der Erklärungsgrund dieser Thatsache aber liegt einfach in dem oben dargelegten Verhältnisse der Idee des Absoluten zur religiösen Gottesidee.

§. 259. Für die rein religiöse Betrachtung, wie sie im A. T. und grossentheils auch im N. T. vorherrscht, kommt Gott nur als das nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit vorgestellte, aber ohne Vergleich über den Menschen erhabene einzigartige, überweltliche Ich, durch welches und für welches die Welt ist, in Betracht, während seine Einigkeit nur als numerische Einzigkeit, welche doch eine Mehrheit übermenschlicher Mächte nicht ausschliesst, seine Ueberweltlichkeit nur als relative Erhabenheit über Raum und Zeit, seine Eigenschaften nur als ins Unendliche erweiterte und dem jeweilig höchsten Ideale entsprechende menschliche Eigenschaften vorgestellt werden.

§. 260. Dennoch zeigt die schon innerhalb des A. T. sich vollziehende Vergeistigung des Gottesbegriffs, insbesondere der Fortschritt von der Verehrung des Stammesgottes zu dem Glauben an den alleinigen Herrn aller Menschen und Völker, und über das A. T. hinaus die christliche Idee Gottes als des im Sohne offenbaren und mit seinem Geiste den Gläubigen gegenwärtigen himmlischen Vaters (§. 242), zugleich eine zunehmende Reife der religiösen Reflexion, welche mit der reinen Geistigkeit Gottes Ernst zu machen, ihn also über die Sphäre des endlichen Daseins schlechthin hinauszuheben strebt.

Dass die Bibel Gott als persönlichen vorstellt, bedarf keines Beweises. Abgesehen von den zahlreichen persönlichen Prädicaten, tritt er ja durchweg als redendes und handelndes Subject auf: „Ich bin Jhvh dein Gott", „Ich bin Er" (אֲנִי הוּא) u. a. m. Wie die Deutung des geheimnisvollen Gottesnamen יהוה Ex. 3, 14 beweist, ist dieses göttliche Ich das ewige, unwandelbare über allen Wechsel erhabene Ich, „der Erste und Letzte" (Jes. 41, 4. 44, 6; vgl. auch die verschiedenen Umschreibungen des Gottesnamens in der Apokalypse). In allem Zeitenwechsel bewährt Gott sich den Menschen unwandelbar als dasselbe mächtige Ich, mit einem Worte als „der lebendige Gott" (Jos. 3, 10. 1 Sam. 17, 26. 36. 2 Reg. 19, 4. 16. ψ. 42, 3. 84, 3 f. Jer. 10, 10. 23, 36. vgl. Num. 14, 21. 28). Auch im N. T. ist die Bezeichnung *ὁ θεὸς ὁ ζῶν* solenn. Die Geistigkeit Gottes ist schon

im A. T. insoweit anerkannt, dass ihm eine materielle Leiblichkeit abgesprochen, also jede bildliche Darstellung Gottes verworfen wird (Exod. 20, 4 und die prophetische Bekämpfung des Stierdienstes Jhvh's im nördlichen Reiche). Menschenähnliche Schilderungen von einem leiblichen Sichtbarwerden Gottes, einem Herabsteigen vom Himmel u. a. m. gehören der volksthümlichen Sage an. Indessen zeigt andererseits die Vorstellung von der göttlichen „Herrlichkeit" (כָּבוֹד, δόξα), dass die Erhabenheit Gottes über die Schranken irdischer Leiblichkeit doch wieder in Form eines himmlischen Lichtleibes vorgestellt ist. Wie aber diese Vorstellung einerseits bereits eine Vergeistigung der älteren Naturanschauung von dem über der Feuerwolke thronenden, im verzehrenden Feuer erscheinenden Himmelsgotte darstellt (Ex. 3, 2. 19, 11 ff. 25, 22. Num. 9, 15 ff. 11, 25. 12, 5. 14, 14. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2; Ex. 24, 17. Lev. 10, 1. 2. Num. 16, 35 u. ö.), so dient sie umgekehrt selbst wieder bereits im A. T. zur sinnbildlichen Bezeichnung seiner einzigartigen Majestät, welche von der Creatur anzuerkennen, zu loben und zu preisen ist (ψ. 19, 1. 29, 1 ff. 57, 6. 12. 96, 2 ff. u. ö.). Noch im N. T. ist δόξα bald Bezeichnung des himmlischen Lichtleibes, der auch dem auferstandenen κύριος eigen ist und allen Gläubigen dereinst verliehen werden soll, bald nur sinnbildlicher Ausdruck für Gottes übermenschliche Majestät (Joh. 1, 14. 2, 11. 11, 40. 17, 5. 22. 24 u. ö.), welcher die Menschen Ehre und Anbetung schulden. Die Unsichtbarkeit Gottes wird im N. T. durchweg hervorgehoben (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Joh. 4, 12. 1 Tim. 1, 17. 6, 16), schliesst aber sein Wohnen im lichten Himmelsglanze nicht aus (1 Tim. 6, 16).

Unbefangener trägt das A. T. auf Gott die Eigenschaften des menschlichen Seelenlebens, menschenähnliche Gemüthserregungen, wie Liebe, Hass, Eifersucht, Zorn, Reue u. s. w., menschenähnliche Gedanken, Pläne und Entschlüsse über. Ebenso das N. T.

Was speciell die Einigkeit Gottes betrifft, so ist dieselbe zunächst nur darauf bezogen, dass Jhvh der alleinige Bundesgott Israels ist, eine Vorstellung, welche die Realität fremder Götter nicht ausschliesst (vgl. Jud. 11, 24. 1 Sam. 26, 19. Num. 21, 29). Aber er ist der grösste, mächtigste und herrlichste unter den Göttern (Ex. 15, 11. Deut. 3, 24. 10, 17. 1 Reg. 8, 23. ψ. 77, 14. 86, 8. 96, 4. 97, 9. 135, 5. 136, 2. Jer. 10, 6. Mich. 7, 18 u. ö.) und hieraus entwickelt sich dann der weitere Gedanke, dass Israels Gott der allein wahre Gott ist (ψ. 18, 32. 1 Sam. 2, 2. 2 Sam. 7, 22. ψ. 86, 10 und durchgängig in den späteren Schriften), der Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, erhält und regiert (Gen. 1, 1 ff. 14, 19. ψ. 8. 19. 29 und zahllose Stellen aus der prophetischen Zeit). Der gei-

stige Begriff der Einigkeit Gottes wird im N. T. durchweg vorausgesetzt (1 Kor. 8, 4 ff. Röm. 3, 29 f. Gal. 3, 20. Eph. 4, 6. vgl. Röm. 1, 20. 11, 36. Apok. 10, 6. Act. 14, 15 ff. 17, 24 ff.), im paulinischen Evangelium mit Ueberwindung der letzten particularistischen Schranken (Röm. 1, 20 f. 3, 29 f.).

Die Ueberweltlichkeit Gottes ist auch in der gereifteren Anschauung der späteren Zeit nur relativ. Die Ewigkeit wird als anfangs- und endlose Dauer in der Zeit geschildert (ψ. 90, 2 ff. 102, 27. Hiob 36, 26. Jes. 40, 28); aber es gibt für Gott ein Vorher und Nachher, eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ebenso ist seine Allgegenwart Erhabenheit über alle Raumfernen und Raumschranken (1 Reg. 8, 27. Am. 9, 2 ff. Jer. 23, 24. Jes. 66, 1. ψ. 139, 7 ff.), und doch ist er wieder da und dort, er wohnt im Himmel als seinem Palast und schaut oder steigt von dort auf die Erde herab (1 Reg. 8, 39 ff. Jes. 6, 1 ff. Hab. 2, 20. Jes. 63, 15. ψ. 2, 4. 11, 4. 14, 2. 18, 7. 10. 33, 13. 113, 5 f.). Anders ist es gemeint, wo in den späteren Schriften von dem Thronen Gottes über der Bundeslade oder von seinem Wohnen auf Zion geredet wird: dies ist nur Symbol seiner Gnadengegenwart. Aber die Ueberweltlichkeit Gottes weiss sich die religiöse Vorstellung doch nur als eine überirdische Welt, welche Gott bewohnt, zu veranschaulichen. — Auch das N. T., obwol es den Begriff der Geistigkeit Gottes scharf betont (Joh. 4, 24) und seiner Lebendigkeit die specielle Beziehung auf das von ihm ausgehende geistliche Leben, die ζωὴ αἰώνιος gibt (Röm. 6, 11 ff. Gal. 2, 19 f. Joh. 6, 57 f. u. ö.), fasst doch die Ueberweltlichkeit Gottes nicht als absolute Erhabenheit über Zeit und Raum, sondern als anfangs- und endlose Dauer vor und in allen Zeiten (1 Kor. 2, 7. Apok. 4, 9 f. u. ö.) und als Durchdringen aller Räume mit seiner Kraft (Act. 17, 27 ff. Eph. 4, 6); und ebenso wie im A. T. wird der Himmel durchweg als Wohnstätte Gottes gedacht, wobei der überirdische Himmel die unwillkürliche Anschauungsform für sein überweltliches Sein bietet (vgl. die stehende Bezeichnung πατὴρ οὐράνιος oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und Stellen wie Mt. 3, 17 u. Par. Mc. 8, 11. Act. 9, 3. Röm. 1, 18 u. ö.).

Ansätze zu philosophischer Speculation über den Gottesbegriff finden sich in dem hebräischen Theologumenon von der göttlichen חָכְמָה und in der alexandrinischen Logoslehre, betreffen aber, soweit sie in die biblischen Schriften Eingang gefunden haben, zunächst wieder nur die Offenbarungsseite des göttlichen Wesens. Speciell die Logoslehre ist im N. T. nicht als Speculation über das göttliche Wesen, sondern als methaphysische Begründung der Offenbarung in Christus verwerthet.

§. 261. Die kirchliche Lehre von Gott, wie dieselbe schon im christlichen Alterthume sich gebildet hat, im Mittel-

alter festgestellt und von der protestantischen Theologie ohne wesentliche Veränderung übernommen worden ist, beruht auf dem mit klarem Bewustsein verfolgten Streben, den biblischen Glauben an den persönlich den Personen sich beurkundenden Gott mit der philosophischen Idee des Absoluten zu einer und derselben Vorstellung zu verknüpfen.

Bei den alexandrinischen Kirchenlehrern führt das Streben, die Einheit Gottes gegen Heiden und Gnostiker sicher zu stellen, zur Identificirung der concreten Einheit der göttlichen Persönlichkeit mit der abstracten Einheit des platonischen Absoluten. Aber unvermittelt treten neben die abstractesten Bestimmungen des Wesens Gottes, die sich in lauter Negationen überbieten (*ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας*), wieder eine Reihe ganz concreter religiöser Aussagen über die göttlichen Eigenschaften und Kräfte. Die Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysios scheiden daher geradezu eine negative und eine positive Theologie. Die Scholastiker, deren getreue Nachfolger in diesem Stücke die altprotestantischen Dogmatiker sind, gehen in der allgemeinen Gotteslehre zunächst von einem sehr abstract gefassten Begriffe des Absoluten aus, bestreben sich aber in der Eigenschaftslehre, besonders bei den ethischen Eigenschaften, unter einfacher Zurückstellung ihrer metaphysischen Prämissen, dem praktisch-religiösen Interesse zu genügen. Die Differenz des reformirten und des lutherischen Lehrsystems über das Verhältnis der ewigen Rathschlüsse Gottes zu ihrer zeitlichen Execution geht auf dieselbe Antinomie des speculativen und des praktisch-religiösen Interesses zurück, kommt aber im locus de deo nicht weiter zur Aussprache, wenngleich die Reformirten früher als die Lutheraner das Bedürfnis fühlten, den allgemeinen Gottesbegriff dogmatisch zu entwickeln. Dagegen üben die Socinianer im religiösen Interesse an der Lebendigkeit Gottes grade an den metaphysischen Bestimmungen des orthodoxen Lehrsystems eine interessante Kritik, und in der modernen Vermittlungstheologie, die in diesem Stücke durchaus auf socinianischem Boden steht, ist es Mode geworden, über die unlebendigen Abstractionen und lediglich „physischen“ Kategorien der altprotestantischen Dogmatik Klage zu führen. Die Kluft, welche in der kirchlichen Gotteslehre zwischen den metaphysischen Bestimmungen und den auf rein religiösem Boden erwachsenen Aussagen besteht, ist freilich unleugbar. Es fragt sich nur, ob die Zurückstellung der Einen Seite zu Gunsten der andern das dogmatische Interesse besser befriedigt, als ihre unvermittelte Nebeneinanderstellung.

§. 262. Nach der kirchlichen Vorstellung ist Gott der Eine unendliche Geist, oder das schlechthin durch sich selbst

seiende vollkommenste Einzelwesen, durch welches und für welches die Welt ist, das jedoch nur aus seiner Offenbarung an uns, nicht in seinem Ansich erkannt werden kann, daher auch nur der menschliche Begriff von Gott, nicht sein objectives Wesen definirbar ist.

§. 263. Obwol aber namentlich die verfinsterte Vernunft Gottes Wesen nur unvollkommen zu beschreiben vermag, so gibt es doch auch abgesehen von der Offenbarung in der Schrift eine natürliche Gotteserkenntnis, die theils als eine angeborene, theils als eine erworbene beschrieben wird.

Vgl. Grimm, §. 95. 103. Hutt. rediv. §. 53. 54. 57.

Die Einheit des göttlichen Wesens ist der altprotestantischen Dogmatik nicht blos Einheit der Substanz, sondern zugleich Einheit des Selbstbewustseins oder individuelle Einheit. Die aufgestellten Definitionen fassen die Absolutheit Gottes also einfach als Prädicat eines persönlichen Einzelwesens: deus est essentia spiritualis intelligens aeterna (Melanchthon), essentia spiritualis infinita, oder wie schon Thomas von Aquino noch bezeichnender sagte und spätere Dogmatiker gern wiederholen, ens perfectissimum oder realissimum, das allervollkommenste Einzelwesen. Die Absolutheit wird entweder aus dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes abgeleitet, oder unmittelbar in die Definition aufgenommen (deus ens spirituale a se subsistens oder spiritus independens). Als ens primum ist Gott daher sowol causa sui als causa ceterorum.*)

Die aufgestellten Definitionen setzen irgend welche Erkennbarkeit Gottes voraus. Allerdings erklärt schon Luther (opp. ex. lat. II, 170 ff. IV, 122. VI, 292. Werke XXX, 221), dass wir von Gott nur wissen, sofern er sich offenbart, dass dagegen sein Wesen an sich ein undurchdringliches Geheimnis bleibe. Uebereinstimmend mit ihm weist Calvin sogar die Frage darnach als eine unzulässige ab (inst. I, 5, 9), und Melanchthon verbannte anfangs alle Speculationen über die mysteria divinitatis aus seinen locis. Trotzdem hat letzterer selbst wieder eine Definition von Gott aufgestellt. Ist Gott doch wieder aus seinen Offenbarungen erkennbar, so muss auch eine Definition von ihm möglich sein, obwol noch Chemnitz dies ablehnte und Gerhard nur eine Nominal- keine Realdefinition zulassen wollte.**) Gemeint war damit, dass nur unser menschlicher Begriff von Gott, nicht sein Wesen an sich definirbar sei, wobei man doch stillschweigend voraussetzte, dass jener Begriff dem Wesen entspreche, wenngleich er

*) Heppe, I, 259 f. ref. Dogmatik 39 f. Schmid 74. 76 f.
**) Schmid 75 f.

dasselbe niemals erschöpfe. Auf einem andern Gebiet liegt die schon von den Scholastikern aufgebrachte Unterscheidung einer notitia dei naturalis und supernaturalis. Dieselbe ist im Interesse der Trinitätslehre aufgestellt, hat aber auch eine religiöse Bedeutung (Calvin inst. I, 6, 1)*). Erstere beruht auf dem lumen naturae insitum (auf der „Uroffenbarung" in Vernunft und Gewissen) und theilt sich in die cognitio insita und acquisita, ist aber durch die Sünde so getrübt, dass nur noch schwache Ueberreste geblieben sind. Letztere beruht auf der übernatürlichen Offenbarung in der Schrift**).

§. 264. Die natürliche Gotteserkenntnis erstreckt sich nach der dogmatischen Vorstellung auf das göttliche Wesen, sein Dasein und seine Eigenschaften, wobei die Voraussetzung gilt, dass Gott seiner Natur nach nur Einer sei, alle Aussagen der natürlichen Gotteserkenntnis also gleicherweise auf das Eine und selbe göttliche Ich, unbeschadet der Dreieinigkeit, sich zu beziehn haben.

Während es anfangs Sitte war, die Trinität gleich in die Definition des göttlichen Wesens mit aufzunehmen, unterschied man später zwischen einer absoluten und einer relativen Betrachtung Gottes, und behandelte jene unabhängig von der Trinitätslehre***). Die Folge ist freilich, dass letztere ganz äusserlich angereiht wird. Auch die ältere Unterscheidung, man könne aus natürlicher Vernunft wol erkennen, quod deus sit, aber nicht quid oder qualis sit, liess sich nicht aufrecht erhalten.

§. 265. Die übernatürliche Gotteserkenntnis hat zu ihrem Gegenstande die kirchliche Dreieinigkeitslehre oder das Dogma von den drei verschiedenen Personen in der Einen absoluten Person.

1. Das allgemeine Wesen Gottes.

Rothe, Theologische Ethik 2. Aufl. I, S. 69 ff. vgl. Biedermann, S. 619 ff.

§. 266. Die kirchlichen Bestimmungen über das Wesen Gottes, wie dieselben in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ihre nähere Ausführung finden, versuchen dieses Wesen auf dem dreifachen Wege der Causalität, Entschränkung und

---

*) Schweizer I, 176.

**) Heppe I, 261 ff. reformirte Dogmatik 41. Schmid 67 ff. Schweizer I, 155 ff.

***) Schmid 77. 92.

Steigerung zu bestimmen, ohne jedoch die zwischen den religiösen und den philosophischen Aussagen entstehenden Widersprüche wirklich auszugleichen.

Die Unterscheidung der via causalitatis, negationis und eminentiae*) ist von den Scholastikern herübergenommen. Begründet die erstere die Nothwendigkeit der Gottesidee überhaupt, so suchen die beiden andern den Inhalt derselben zu ermitteln, wobei man überall von der Analogie des menschlichen Geisteslebens ausgeht, die Forderung aber, alle menschlichen Unvollkommenheiten zu beseitigen, als kritischen Kanon handhabt. Ueber das wirkliche Verhältnis der auf diesen beiden Wegen gewonnenen Aussagen zu einander ist die Dogmatik zu keiner principiellen Klarheit gekommen. Die via eminentiae geht unmittelbar vom religiösen Interesse aus, führt aber nothwendig zur Uebertragung endlicher Kategorien auf Gott. Die gelegentlich aufgestellte Cautel, dass die Form des räumlich-zeitlichen Daseins und Wirkens nur relatione ad creaturas, also secundum accidens auf Gott übertragen werde (Chemnitz), trifft ungefähr das Richtige, wird aber in der Einzelausführung vergessen. Freilich waren aber auf dem Wege der Negation — d. h. der philosophischen Reflexion über den Begriff des Absoluten — nur lauter ganz abstracte Aussagen zu erreichen, welche dem religiösen Bedürfnisse keine Genüge leisteten. Indem nun aber die Dogmatik das philosophische Interesse durch Voranstellung allgemeiner Cautelen zu wahren sucht, ohne zu bedenken, dass sie im weiteren Verlaufe diese Cautelen vergisst, ja vergessen muss, übergibt sie der wissenschaftlichen Forschung ein ungelöstes Problem.

§. 267. Die gleichmässige Ablehnung der beiden Grundirrthümer des Deismus und des Pantheismus (§. 106—109) dient zur Reinerhaltung der religiösen Gottesidee, vermag aber den überall zwischen der Persönlichkeit und der Absolutheit Gottes für unser Denken entstehenden Widerspruch nur insoweit aufzuheben, als die Aussagen über die Persönlichkeit Gottes nur als bildliche oder analogische, die Aussagen über seine Absolutheit nur als negative oder doch als rein formale, beiderlei Aussagen also als inadäquate Bestimmungen erkannt werden.

Die Forderung ist diese doppelte, Gott einerseits wirklich als lebendigen Geist, andrerseits ihn wirklich als absolut zu denken. Das unmittelbar religiöse Interesse verlangt, Gott in seiner realen Unterschiedenheit von der Welt und vom Menschengeiste als in sich lebendigen aufzufassen, wofür die „Persönlich-

*) Schmid 82 f.

keit“ Gottes die nächstliegende, der Analogie des menschlichen Geisteslebens entlehnte Bezeichnung ist. Umgekehrt das wissenschaftliche Interesse verlangt, diese Unterschiedenheit Gottes von der Welt und dem Menschengeiste nicht doch wieder in Kategorien zu denken, welche ihn verendlichen, also seine Absolutheit aufheben. Dabei stösst sich auch das unmittelbar religiöse Bewustsein an einer allzumenschenähnlichen Vorstellung von Gott, nur dass der Fromme vielfach das Menschenähnliche in seinen eigenen Aussagen gar nicht bemerkt; umgekehrt will die wissenschaftliche Reflexion, indem sie die Absolutheit Gottes sicher zu stellen versucht, keineswegs den realen Gehalt der Gottesidee auflösen, obwol ihre Negationen menschenähnlicher Eigenschaften dem unmittelbaren religiösen Gefühle allerdings oft genug diesen Eindruck hervorbringen.

Aus dieser doppelten Tendenz der Dogmatik ist nun die Ablehnung ebensowol des deistischen als des pantheistischen Irrthums hervorgegangen. Indessen ist hierdurch nur ein doppelter regulativer Kanon für das dogmatische Denken gegeben, ohne dass die positive Lösung des gestellten Problems gesichert wäre. Vielmehr nähert jeder Lösungsversuch der einen oder der andern Seite sich an und ruft seinestheils neue Lösungsversuche hervor, welche der bemerkten Einseitigkeit abhelfen wollen, ohne jedoch als abschliessende gelten zu können. Im Gegentheil führt die Meinung, einen adäquaten Gedankenausdruck gefunden zu haben, nothwendig zu einer dogmatistischen Verfestigung der den aufgestellten Formeln anhaftenden Einseitigkeit, und damit wenigstens zum Schein, sei es deistischen, sei es pantheistischen Irrthums. Demgegenüber muss es bei dem Satze sein Bewenden behalten, dass das Problem überhaupt nur approximativ zu lösen ist.

§. 268. Die religiöse Idee des persönlichen Gottes ist als unmittelbar mit dem religiösen Glauben selbst gegeben, der Frömmigkeit eine Thatsache subjectiver Erfahrung und insofern unmittelbar gewis (§. 228—230), daher in allen dogmatischen Aussagen über Gott unmittelbar mitgesetzt, ohne jedoch zu objectiver Erkenntnis erhoben werden oder unser theoretisches Wissen erweitern zu können.

In welchem Sinne die „Persönlichkeit“ Gottes eine religiöse Erfahrungsthatsache heissen könne, ist früher gezeigt worden. Jeder Satz, welcher dogmatische Geltung beansprucht, hat den in jener Vorstellung ausgedrückten religiösen Gehalt zur Geltung zu bringen, wenn die Frömmigkeit ihn nicht unmittelbar als Beeinträchtigung der religiösen Wahrheit empfinden soll. Andererseits aber hat die Dogmatik auch wieder bei der Ausdehnung jener Vorstellung über das wirkliche religiöse Erfahrungsgebiet

hinaus Vorsorge zu treffen, dass dabei der religiös zulässige Gebrauch derselben nicht überschritten werde, was überall geschieht, sobald man sie als objective Erkenntnis oder als eine metaphysische Aussage behandelt. Denn die Folge ist dann regelmässig die, dass man Gott deistisch als ein menschenartiges also endliches Einzelwesen auffasst.

§. 269. Der philosophische Begriff des Absoluten, für das wissenschaftliche Denken nicht minder unerweislich als die religiöse Idee der Persönlichkeit Gottes, aber für den Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung eine immer wieder sich aufnöthigende Annahme (§. 244. 257), hat für die Dogmatik den Werth eines regulativen Kanons, der zur fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Vorstellung dient, ohne jedoch mehr als eine annäherungsweise Läuterung derselben sicher zu stellen.

Der Versuch, unter Beiseitestellung der religiösen Gottesidee lediglich den Begriff des Absoluten nach seinen verschiedenen Momenten zum Gegenstande der dogmatischen Aussagen zu machen, hat zwar den Schein strengerer Wissenschaftlichkeit für sich, beruht aber doch wieder auf speculativer Illusion. Ueberdies führt dieses Verfahren fast regelmässig dahin, dass man die religiöse Gottesidee pantheistisch verflüchtigt, sei es, dass man den Begriff einer Ursubstanz oder Urkraft, oder der abstracten Welteinheit, sei es den Begriff des Weltgesetzes, oder der im Weltprocesse sich verwirklichenden Weltidee, sei es den Begriff der Weltseele oder des in den Einzelgeistern sich verwirklichenden Allgeistes unterschiebt und damit freilich zugleich die postulirte Absolutheit seines Absoluten selbst wieder zerstört. Dagegen als regulativer Kanon für die Kritik und Umbildung der religiösen Vorstellungen von Gott ist die Idee des Absoluten auch dem dogmatischen Denken ganz unentbehrlich.

2. Das Dasein Gottes.

Vgl. Grimm, §. 96—102. Hutt. rediv. §. 55. 56. Kant, Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. 1781 S. 583 ff. (Werke herausgegeben von Rosenkranz II, S. 456 ff.). Kritik der praktischen Vernunft (Werke VIII, S. 264 ff.). Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (Anhang zur Religionsphilosophie) Werke XII (2. Aufl.) S. 357 ff. Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes. Heidelberg 1840. Weisse, Das philosophische Problem der Gegenwart. Leipzig 1842. Derselbe, philosophische Dogmatik I, S. 303 ff. Biedermann, Dogmatik S. 569 ff. J. Koestlin, die Beweise für das Dasein Gottes. Studien und Kritiken 1875 S. 601 ff. 1876 S. 7 ff.

§. 270. Die unmittelbare religiöse Weltanschauung der heiligen Schrift kennt keine Beweisführung für das Dasein Gottes, sondern nur einen Hinweis auf das Walten Gottes in der Welt, bei welchem der Glaube an Gott schon vorausgesetzt wird.

Das Walten Gottes in der Natur ψ. 19, 1 ff. ψ. 29. 104. Hiob 37—40; im Menschenleben und den Geschicken des Frommen ψ. 8. Jes. 40, 28 ff. 42, 5. Jer. 14, 22. Vgl. das Urtheil über die, welche in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott ψ. 14, 1 vgl. 10, 4 u. 11. Auch das N. T. redet von einer Offenbarung Gottes in der Natur Röm. 1, 19 ff. Act. 14, 15 ff. 17, 23 ff. und im Gewissen des Menschen Röm. 2, 14 ff. Vor Allem aber weist es auf das Zeugnis des Geistes Gottes in den Herzen der Gläubigen hin Röm. 8, 16 vgl. v. 15. Gal. 4, 6. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 26. Eph. 1, 14.

§. 271. Dagegen hat die dogmatische Reflexion, indem sie die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis vor Allem auf das Dasein Gottes, im Unterschiede von seinem Wesen bezog, durch eine Reihe von Verstandesschlüssen von der Wirkung auf die Ursache die Existenz eines persönlichen ausserweltlichen Gottes zu erweisen gesucht.

Die scholastische Scheidung der Erkenntnis quod deus sit und quid deus sit beherrscht das dogmatische Denken bis auf die Hegel'sche Philosophie, welche als Wesen des Absoluten den sich selbst setzenden Gedanken betrachtet, dessen essentia seine existentia unmittelbar in sich schliesst. Die Rehabilitation der durch Kant zerstörten Beweise für das Dasein Gottes ist daher hier in einem wesentlich anderen Sinne als in den alten Schulbeweisen gemeint. Sie sind nach Hegel die Momente der Selbstbethätigung der absoluten Idee in der Welt und im Menschengeiste, keine Beweise für das Dasein eines von der Welt unterschiedenen persönlichen Gottes. Aehnlich auch Biedermann. Auch Schelling und Weisse betrachten die alten Reflexionsbeweise für das Dasein Gottes als widerlegt. Die von ihnen versuchte Umkehrung des alten scholastischen Satzes (§. 257) führte zu der Behauptung, dass wol die Möglichkeit Gottes, nicht aber die Wirklichkeit desselben aus „reiner Vernunft" erkennbar sei. Unter dem „möglichen Gott" ist die Hegel'sche „absolute Idee," unter dem „wirklichen Gott" der persönliche Gott des christlichen Glaubens gemeint.

§. 272. Die nach älteren Vorgängen von der Scholastik zusammengestellte, von den altprotestantischen Dogmatikern wiederholte bunte Vielheit von natürlichen Beweisgründen für das Dasein Gottes wurde seit dem 18. Jahrhundert auf fünf Hauptbeweise zurückgeführt, auf den kosmologischen, teleologischen, moralischen, historischen und ontologischen Beweis.

Die scholastische Beweisführung s. besonders bei Thomas v. Aquino Summa p. I qu. 2 art. 3. Darnach bei Melanchthon, locus de creatione. Für die lutherischen Dogmatiker vgl. KAHNIS, Dogmatik (1. Aufl.) I, 158. Für die reformirten SCHWEIZER, ref. Glaubenslehre I, 249 f. 262 f. 272.

§. 273. Der kosmologische Beweis schliesst von dem Dasein der Welt als eines Complexes endlicher und „zufälliger" d. h. den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragender Dinge und Vorgänge auf ein unendliches und nothwendiges Wesen als allmächtigen Urheber der Welt.

Der Beweis schon bei griechischen Philosophen und Kirchenvätern, besonders bei Johannes Damascenus. Thomas von Aquino kennt ihn in verschiedenen Wendungen. Man schliesst entweder von dem endlichen Causalnexus auf eine letzte Ursache (eine causa a se), oder von den Bewegungen und Veränderungen in der Welt auf ein *πρῶτον κινοῦν* (so schon Aristoteles), oder von dem „Zufälligen" auf ein nothwendig existirendes Wesen. Die letztere Form, a contingentia mundi, ist besonders in der Leibniz-Wolfischen Schule ausgebildet.

§. 274. Der teleologische oder physikotheologische Beweis schliesst von der Beschaffenheit der Welt als eines in allen seinen Theilen zweckmässig eingerichteten Ganzen auf Gott als allweisen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt.

Cicero de nat. Deor. II, 36 ff. Oefters bei Kirchenvätern, dann bei Thomas von Aquino, Calvin (inst. I, 5) und den Dogmatikern. Der Beweis nimmt wieder verschiedene Formen an, je nachdem man von der Gesetzmässigkeit des Weltlaufs oder von der überall in Natur und Geschichte wahrnehmbaren Zweckverknüpfung ausgeht. Der Beweis war besonders im vorigen Jahrhunderte sehr beliebt, und wurde noch in neuerer Zeit in den sogenannten Bridgewater-Büchern bis ins Kleinste ausgesponnen. Dem naheliegenden Mangel aller äusseren Teleologie, der Vorstellung von Gott als einem grossen Künstler, welcher von Aussen her seine Zwecke in die Dinge hineinlegt, suchten Neuere wie J. H. Fichte, Carl Schwarz u. A. durch Annahme einer immanenten Zweckmässigkeit abzuhelfen, welche nichts desto weniger auf ein teleologisches Princip hinweise, das die Welt durchwalte. Die hohe Bedeutung des Zweckbegriffs, der nicht durch eine lediglich mechanische Weltbetrachtung ersetzt werden könne, haben auch Kant (trotz seiner Kritik des teleologischen Beweises), Hegel, Drobisch, Trendelenburg, in seiner Weise auch Eduard von Hartmann anerkannt. Die materialistische Leugnung desselben beruht auf der gedankenlosen Voraussetzung, dass ein durchgängiger mechanischer Zusammenhang die teleologische Auffassung dieses gesammten Zusammenhangs ausschliessen müsse.

§. 275. Der moralische Beweis schliesst von der Thatsache des Sittengesetzes und der sittlichen Weltordnung auf einen heiligen, gerechten und gütigen Urheber beider.

Schon bei Cicero de Republ. I, 3 (Lactant. institt. VI, 8). In der Kantischen Fassung fordert er zur Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit, welche erst zusammen das höchste Gut ausmachen, einen Gott, welcher die in dieser Welt nicht vorhandene Ausgleichung in einer anderen Welt verwirklicht. In dieser Form leicht widerlegbar, enthält der Beweis den tiefern Sinn: das Moralgesetz fordert zu seiner subjectiven Giltigkeit für mich eine moralische Welt, in welcher die sittliche Idee objective Giltigkeit hat, in welcher also der Widerspruch zwischen dem sittlichen Thun und seinem Erfolge seine Ausgleichung findet. Nach Ritschl weist der sittliche Selbstzweck des Menschen auf die sittliche Welt als letzten Endzweck des Zusammenseins von Natur und Geist und damit auf den zwecksetzenden göttlichen Willen zurück. In allen diesen Wendungen wesentlich teleologischer Art, ist der Beweis auch kosmologisch gewendet worden, durch den Schluss von dem abgeleiteten Guten in der Welt auf ein Urgutes (Boëthius, Anselm im Monologium, Thomas von Aquino). Neuerdings ist diese letztere Wendung des Beweises wiederholt als argumentum theoretico-practicum oder iconologicum vorgetragen worden. Das Charakteristische dieser ganzen Beweisführung ist dieses, dass von dem Thatbestande des menschlichen Bewustseins aus auf einen urbildlichen Urheber desselben geschlossen wird. — Statt des sittlichen Bewustseins kann auch die menschliche Denkthätigkeit zum Ausgangspunkte genommen, oder wie im sogenannten psychologischen Argumente von dem denkenden, fühlenden und wollenden Ich auf ein Ur-Ich geschlossen werden.

§. 276. Der historische Beweis (a consensu gentium) schliesst von der allgemeinen Verbreitung des Gottesbewustseins auf die objective Wahrheit der Gottesidee.

Cicero de nat. Deor. I, 36 f. Tusc. I, 13; unter den protest. Dogmatikern besonders Gerhard. Der Beweis aus der allgemeinen Uebereinstimmung im Gottesglauben hat zu seinem tiefern Kern den Hinweis auf eine subjective Nöthigung unseres Geisteslebens zur religiösen Lebensbetrachtung, für welche man einen objectiven Grund postulirt. In diesem Sinne berührt er sich nahe mit dem Beweise aus einer dem menschlichen Geiste eingebornen Gottesidee (erster Cartesianischer Beweis).

§. 277. Der ontologische Beweis schliesst vom Begriffe Gottes als des allervollkommensten oder des allein nothwendig existirenden Wesens auf dessen objective Existenz ausserhalb des menschlichen Bewustseins.

ANSELMUS, Proslogium und liber apologeticus contra Gaunilonem. CARTESIUS, meditatio V. de prima philosophia. WOLF, Theologia naturalis II. §. 12—21. MENDELSSOHN, über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. 1764. Derselbe, Morgenstunden. 1785. SEYDEL, der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung. Fichte's Zeitschrift 1858, 1.

Der Beweis in seiner ursprünglichen Gestalt geht aus von dem Begriffe von aliquid quo maius cogitari non potest. Dieser Begriff kann nicht blos in intellectu sein, ohne dass ihm eine Realität ausser meiner Vorstellung entspräche. Denn dann könne ja noch ein Grösseres gedacht werden, was nicht blos in intellectu, sondern auch in re ist. Der Nerv des Beweises ist der, dass Gott, wenn er gedacht wird, nur als nothwendig seiend gedacht werden könne, dass also bei dem „allervollkommensten Wesen" Begriff und Existenz nothwendig zusammengehören. Ebenso argumentirt Cartesius in seinem zweiten Beweise und Leibniz, der von dem Begriffe des ens a se ausgeht, letzterer mit der neuen Wendung, dass zuvor die logische Möglichkeit dieses Begriffes nachgewiesen werden müsse. Wolf zeigt daher zunächst, dass der Begriff eines ens realissimum alle zugleich möglichen, d. h. einander nicht gegenseitig ausschliessenden „Realitäten" oder Vollkommenheiten im absolut höchsten Grade enthalte, und folgert daraus dann weiter die Nothwendigkeit der Existenz Gottes, als welche in dem Inbegriff aller „Realitäten" nothwendig mit enthalten sei. Die Umbildung des Beweises in der Hegel'schen Schule hält doch an der Voraussetzung fest, dass im Denken des Absoluten dessen Sein unmittelbar zugleich mitgesetzt sei (s. u.).

§. 278. Sämmtliche Beweise führen in ihrer herkömmlichen Form nur durch einen Trugschluss auf die Existenz eines persönlichen Gottes ausser der Welt; der historische und ontologische durch die Verwechselung der subjectiven Nöthigung zum Gottesglauben mit einem wissenschaftlichen Beweise für die objective Realität der Gottesidee, der kosmologische, teleologische und moralische durch Verwechselung der von dem subjectiven Bedürfnisse einer einheitlichen Weltanschauung geforderten Annahme eines letzten Grundes der Welt und ihrer natürlichen und sittlichen Ordnungen mit dem wissenschaftlichen Nachweise eines solchen Grundes, und weiterhin durch die unerwiesene Voraussetzung, dass dieser Grund nothwendig ein ausserweltlicher und kein innerweltlicher sei.

Den Grundfehler des ontologischen Beweises, dass die objective Existenz einfach als eine der vielen im Begriffe Gottes gesetzten „Vollkommenheiten" eines ausserweltlichen Einzelwesens

aufgefasst wird, hat Kant ein für allemal aufgedeckt. Allerdings verhält es sich mit der Idee Gottes als des ens a se anders als mit allen Vorstellungen endlicher Realitäten; ist einmal die Nothwendigkeit für unser Denken, uns den Gottesbegriff zur Erklärung des Welträthsels zu bilden, stringent erwiesen, so folgt natürlich von selbst auch weiter die Nothwendigkeit für unser Denken, jenem Begriffe objective Realität zuzuschreiben. Aber eben jene erste Nothwendigkeit ist selbst bestritten, zumal wenn sie zugleich auf einen persönlichen ausserweltlichen Gott führen soll. Hiermit fällt aber sowol der historische als der ontologische Beweis in jeder Gestalt. Aber auch den übrigen Beweisen ist damit der Boden entzogen. Ist die Nothwendigkeit religiöser Weltbetrachtung überhaupt nicht mit wissenschaftlicher Stringenz zu erweisen — und das ist sie einfach darum nicht, weil sie das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreitet —, so lässt sich auch der gewünschte wissenschaftliche Beweis durch keine der besonderen Modificationen, die man jener Weltanschauung geben kann, herstellen. Mag man eine letzte Ursache oder ein erstes Bewegendes postuliren, oder durch einen weitern Gedankensprung die „Zufälligkeit" aller einzelnen Erscheinungen auf das Weltganze als solches übertragen und von hieraus auf ein nothwendiges Wesen zurückschliessen, immer hat man die innerhalb der räumlich-zeitlichen Welt geltenden Kategorien über ihren rechtmässigen Gebrauch hinaus erweitert. Noch weniger lässt sich die Anwendung des Zweckbegriffs auf die Natur in wissenschaftlich zwingender Weise begründen, da die exacte Forschung überall im Einzelnen wol wirkende Ursachen, aber keine Zwecke aufweist. Dies gilt nicht blos gegen die sinnliche Vorstellung von einer äussern, sondern auch gegen die geistigere von einer immanenten Teleologie, zugestanden auch, dass die Gesammtauffassung des Naturlaufs letztere fast unvermeidlich irgendwie bedingt. Endlich der Schluss von der sittlichen Weltordnung auf einen sittlichen Gesetzgeber ist schon darum hinfällig, weil auch hier die Vorstellung einer rein immanenten Gesetzmässigkeit der sittlichen Welt unwiderlegbar bleibt, unterliegt aber auch abgesehen hiervon der weiteren Einrede, dass die Objectivität der sittlichen Weltordnung überhaupt von denen bestritten wird, welche die sittlichen Ideen auf rein empirischem Wege aus der geschichtlichen Entwickelung der menschlichen Gesellschaft und aus der durch diese bedingten Erzeugung und Vererbung von gewissen, der Erhaltung des Ganzen dienenden moralischen Vorstellungen ableiten.

§. 279. Die speculativen Versuche, die alten Schulbeweise in neuer Form zu Gunsten der philosophischen Idee des Absoluten zu verwerthen, helfen zwar dem formellen Mangel derselben theilweise ab, vermögen aber in keiner der ihnen gege-

benen Gestalten die objective Wirklichkeit jener Idee zwingender darzuthun, als die herkömmlichen Verstandesschlüsse die objective Existenz eines persönlichen Gottes erweisen.

Der Hegel'sche Versuch, den Beweisen für das Dasein Gottes eine neue speculative Bedeutung abzugewinnen, beruht auf dem Satze, dass das endliche Sein auf rein dialektischem Wege als ein in sich selbst widersprechendes, oder in seiner „Negativität" aufgewiesen werden müsse. Als feste Voraussetzung zerstöre der Begriff des Endlichen sich selbst und hebe sich selbst in das Absolute auf, in welchem jenes seine alleinige Wahrheit habe. Unser Begriff von Gott sei nur Moment in der Selbstverwirklichung des „absoluten Begriffs", dieser aber habe in seinem Selbstvermittlungsprocesse das Sein als aufgehobenes Moment in sich (ontologischer Beweis). Ebenso hebe sich das Endliche in das Unendliche, das Zufällige in das Nothwendige auf (kosmologischer Beweis); die äussere Nothwendigkeit werde zur innern Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit. Die Zweckmässigkeit in den Dingen hebe sich auf in die Zweckmässigkeit als absolute Bestimmung des Begriffs, oder in die Idee als absoluten Zweck, der sich in den Dingen verwirkliche vermöge ihrer innern Teleologie (teleologischer Beweis). So bilden die Beweise eine Stufenreihe, jeder Stufe entspricht eine bestimmte Religion, jeder Religion eine bestimmte Form des Beweises; die höchste Form ist der ontologische Beweis: er bezeichnet die Erkenntnis, dass der absolute Geist sich selbst denkt in den endlichen Geistern.

Sieht man von dieser specifisch Hegel'schen Fassung ab, so bleibt als Grundgedanke zurück, dass jene Beweise zwingend auf einen absoluten Grund der Welt führen, der sich als teleologisches Princip in Natur und Geistesleben erweise, als einheitliches Princip der natürlichen und sittlichen Weltordnung aber als absoluter Geist zu bestimmen sei (Biedermann). Auch hier hängt schliesslich alles an der Grundvoraussetzung aller idealistischen Speculation, dass die denkende Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen eo ipso der vom unendlichen Geiste selbst im endlichen Geiste geführte Thaterweis seiner Realität sei (vgl. dazu §. 3. 49). Liegt hier aber lediglich die Metaphysicirung einer religiösen Aussage vor, so folgt, dass auch diese, im Vergleiche mit den alten „Reflexionsbeweisen" durch ihre strengere wissenschaftliche Haltung imponirende Beweisführung dennoch nicht stringenter als jene ist.

Schelling und Weisse haben die Hegel'sche Construction zur Hälfte stehen gelassen, indem sie auf dem Wege des rein aprioristischen Denkens den Begriff der „absoluten Idee" (oder der reinen Denk- und Daseinsmöglichkeit) als logische Voraussetzung aller Realität herausfinden wollen, darnach diese „absolute Idee" ohne Weiteres mit einem Einzelwesen, dem primum

cogitabile identificiren und nun das Monstrum eines „möglichen Gottes“ herausbringen, der, wenn er ist, nur so sein kann, wie er rein a priori bestimmt ist. Dabei nimmt übrigens Weisse den fruchtbaren Gedanken Hegels, dass jene Beweise eine in sich zusammenhängende Beweiskette bilden, in neuer und eigenthümlicher Gestalt wieder auf. Den ontologischen Beweis, der ihm aber nicht die Wirklichkeit Gottes beweisen, sondern nur den ideellen Gehalt des möglichen Gottes expliciren soll, stellt er voran, und schreitet von da mit Zuhilfenahme immer neuer Erfahrungsthatsachen weiter.

§. 280. Die praktisch-religiöse Bedeutung jener Beweise und damit zugleich ihre dem populären Bewustsein einleuchtende Wahrheit besteht darin, dass sie, wenn auch in wissenschaftlich unhaltbarer Form, doch den psychologischen Weg aufzeigen, auf welchem die religiöse Gottesidee thatsächlich entsteht, und dadurch das religiöse Bewustsein über seinen eigenen Inhalt verständigen.

Die verschiedenen „Beweise“ sind keine Beweise, sondern nur die verschiedenen Momente der Erhebung des Menschengeistes zu Gott. Hierin liegt das Wahrheitselement der Hegelschen Construction, aber zugleich die Erkenntnis, dass die Wurzel dieser Beweise nicht ein vermeintlich aprioristisches Denken, sondern die religiöse Erfahrung selbst ist.

§. 281. Der praktisch-religiöse Kern dieser Beweise ist daher die stufenweise Bereicherung des Gottesbewustseins durch die religiöse Betrachtung ebensowol der natürlichen und der sittlichen Welt, wie des menschlichen Selbstbewustseins, oder eine Stufenfolge von Thaterweisen des göttlichen Waltens in der Welt und im Menschengeiste, von denen einer den anderen voraussetzt und weiterführt, alle insgesammt aber erst unter Voraussetzung der religiösen Erhebung, also für den Frommen, beweiskräftig werden.

§. 282. Der religiöse Kern des kosmologischen Beweises ist die dem religiösen Bewustsein wesentliche Erhebung von dem endlichen Causalzusammenhang in der Welt zu seinem überweltlichen Grunde, oder zu dem Glauben an Gott als die letzte allbegründende Causalität.

§. 283. Der religiöse Kern des teleologischen Beweises ist die dem religiösen Bewustsein wesentliche Betrachtung der Welt als eines vernünftig und zweckmässig geordneten Ganzen, welche zum Glauben an Gott als die höchste, die Welt ordnende und teleologisch durchwaltende Intelligenz führt.

§. 284. Der religiöse Kern des moralischen Beweises ist die dem religiösen Bewustsein wesentliche Betrachtung der Menschenwelt als eines von einer sittlichen Norm durchwalteten Ganzen, welche zum Glauben an Gott als den in Gewissen und sittlicher Weltordnung sich offenbarenden heiligen Willen führt.

§. 285. Die religiöse Voraussetzung des kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweises ist ausgesprochen in dem historischen und dem ontologischen Beweise, durch deren religiösen Gehalt jene erst ihre praktisch-religiöse Brauchbarkeit gewinnen.

Der historische und ontologische Beweis sind wesentlich anderer Art, als die drei vorhergenannten. In der Schulform die schwächsten von allen, sind sie doch zugleich diejenigen, in deren K e r n die eigentliche Beweiskraft aller andern liegt. Denn der Nerv beider ist die unserm Geiste nun einmal unabweisbare Nöthigung zur religiösen Erhebung oder zur Ausbildung und Festhaltung der Gottesidee.

§. 286. Der religiöse Kern des historischen Beweises ist der durch die Geschichte aller Zeiten beglaubigte Trieb des Menschengeistes zur religiösen Betrachtung des Menschenlebens überhaupt, oder die in der doppelten Thatsache des religiösen Abhängigkeitsgefühles und des religiösen Freiheitstriebes gegründete Nöthigung des menschlichen Geistes, sein eignes endliches Geistesleben auf die Offenbarung einer unendlichen Geistesmacht in ihm zurückzuführen.

Begnügt man sich lediglich mit dem Hinweise auf die geschichtliche Thatsache der allgemeinen Verbreitung des Gottesglaubens, so bleibt immer die Einrede offen, dass jene Thatsache selbst geschichtlich bedingt sei, bei einer fortschreitenden Entwickelung des Menschengeschlechtes aber wieder verschwinden könne. Demgegenüber handelt es sich vielmehr um das V e r s t ä n d n i s der geschichtlichen Thatsache, oder um den Nachweis der psychologischen Bedingungen, unter denen jener Glaube immer wieder in der Menschheit entsteht.

Der im Paragraphen hervorgehobene religiöse Kern des historischen Beweises ist wesentlich derselbe, welchen Biedermann §. 639 als Gedankengehalt des ontologischen Beweises geltend macht (vergl. §. 279).

§. 287. Erst von dieser psychologischen Thatsache aus ergibt sich zugleich die Nöthigung zu der dem kosmologischen, teleologischen und moralischen Beweise zu Grunde liegenden

religiösen Betrachtung der natürlichen und sittlichen Welt überhaupt.

Wie zunächst äussere Vorgänge als Medien der göttlichen Offenbarung dienen (§. 56), so sind auch die ersten Beweise für das Dasein Gottes der Betrachtung der äussern Welt entlehnt, obwol doch immer erst innere Thatsachen im subjectiven menschlichen Geistesleben die religiöse Weltbetrachtung hervorrufen. Weil aber dieser Sachverhalt dem Menschengeiste erst allmählich zum Bewustsein kommt, so begreift sich, warum die von den Thatsachen des menschlichen Geisteslebens entlehnten Beweise erst später ausgebildet sind und sich niemals einer so allgemeinen Verbreitung erfreut haben.

§. 288. Der religiöse Kern des ontologischen Beweises ist die dem religiösen Bewustsein unmittelbar gewisse Selbstbeglaubigung des göttlichen Geistes im menschlichen Geistesleben.

Ist der Act der religiösen Erhebung für das Bewustsein des Frommen unmittelbar selbst der Thaterweis, den der göttliche Geist von seinem eigenen Dasein im Menschengeiste führt, so ist freilich in und mit der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott zugleich die Gewisheit der Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen, also mit der Idee Gottes als Objectes unsrer religiösen Anschauung zugleich die Gewisheit seines realen Daseins als des in dem Menschengeiste selbst sich beurkundenden absoluten Subjectes gegeben. Aber dies ist eine religiöse Erfahrungsthatsache, keine metaphysische Erkenntnis.

§. 289. Erst von dieser unmittelbaren Selbstgewisheit des religiösen Bewustseins aus ergibt sich weiter die concrete Bestimmtheit aller jener Beweise als ebenso vieler Selbsterweise des persönlichen Gottes im persönlichen Menschengeiste.

Alle jene Beweise haben von Haus aus die Tendenz, die Existenz des persönlichen Gottes zu erweisen. Grade der Schluss von dem Thatbestande unsres Geisteslebens und unsrer Welt auf einen persönlichen Urheber ist aber, auf seine logische Correctheit hin angesehen, der hinfälligste von allen. Daraus folgt freilich keineswegs die Nöthigung für die religiöse Betrachtung, sich nun mit der vermeintlichen Beweisbarkeit eines „unpersönlichen“ Absoluten genügen zu lassen. Ist vielmehr das religiöse Phänomen seinem eigenthümlichen Wesen nach persönliche Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, so ist eben damit die Persönlichkeit Gottes als Glaubensaussage gesetzt, und liegt eben darum als stillschweigende Voraussetzung allen jenen Versuchen der Frömmigkeit zu Grunde, sich den lebendigen Inhalt ihres Selbstbewustseins nach seinen verschiedenen Seiten hin in

Form von ebensovielen Beweisen für das Dasein Gottes auseinanderzulegen.

§. 290. Für die Frömmigkeit stellen daher die Beweise für das Dasein Gottes als ein einziger in sich zusammenhängender Thaterweis Gottes als schöpferischer Macht, weltordnender Intelligenz und zwecksetzenden Willens sich dar.

Der religiöse Gehalt jener Beweise entfaltet sich allerdings, wie schon Hegel erkannt hat, in seinem Fortschritte zu immer reicherer Gotteserkenntnis (vgl. §. 281—84), und dieser Fortschritt ist derselbe, wie er bereits in der Entwickelung der religiösen Gottesidee überhaupt nachgewiesen wurde. Die drei Grundbestimmungen Gottes, zu denen der kosmologische, teleologische und moralische Beweis führen, sind aber die drei Grundbestimmtheiten der Eigenschaftslehre, Macht, Intelligenz und Wille, welche wiederum dem dreifachen Verhältnisse Gottes zur Welt als Schöpfer, Erhalter und Regierer entsprechen. Eben diese Dreiheit hat aber auch die sogenannte psychologische Construction der Dreieinigkeitslehre im Auge gehabt.

§. 291. Auf der Stufe der christlichen Frömmigkeit gewinnen dieselben ihre letzte Steigerung als Thaterweise der heilsbegründenden, heilsoffenbarenden und heilszutheilenden Väterlichkeit Gottes.

Mit Recht hat man schon im späteren Mittelalter (Duns Scotus, Wilhelm Occam u. A.) darauf hingewiesen, dass alle jene Beweise, abgesehn vom christlichen Standpunkte, keine volle Sicherheit geben. Das was ihre mangelnde wissenschaftliche Beweiskraft ersetzt, ist freilich nicht ein überliefertes Dogma mit seiner äusseren Autorität. Wohl aber ist es die concrete christliche Heilserfahrung, in welcher der Thaterweis, den der lebendige Gott für sein Dasein im lebendigen Menschengeiste führt, erst seine Vollendung findet. Die weltbegründende Allmacht, die weltordnende Weisheit und der die Welt regierende gerechte und vollkommene Wille Gottes werden hier als die das Heilsleben erzeugende, die Heilsordnung im Sohne offenbarende und die Heilsgemeinschaft im heiligen Geiste begründende göttliche Vaterliebe erfahren.

3. Die Eigenschaften Gottes.

Vgl. Grimm, §. 107—122. Hutt. rediv. §. 57—63. Elwert, Versuch einer Deduction der göttlichen Eigenschaften. Tübinger theol. Zeitschrift 1830, 4. Bruch, Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Hamburg 1842. Schleiermacher, christlicher Glaube §. 50—56. 79—85. 164—169. Romang, System der natürlichen Religionslehre. Zürich 1841. §. 70 ff. Strauss, Dog-

matik I. 525 ff. WEISSE, philosophische Dogmatik I, 556 ff. BIEDERMANN S. 558 ff. 621 ff. AL. SCHWEIZER, christliche Glaubenslehre I, 210 ff. 274 ff. 377 ff.

§. 292. Indem die unmittelbare religiöse Betrachtungsweise in der heiligen Schrift einfach davon ausgeht, das überweltliche Wesen Gottes in seiner wirksamen Gegenwart in der Welt und im Menschengeiste nach Analogie des menschlichen Geisteslebens zu veranschaulichen, redet sie auch unbefangen von einer Fülle göttlicher Eigenschaften, welche das Wesen Gottes in der Welt offenbaren.

§. 293. Dagegen hat die dogmatische Reflexion den Begriff des absoluten Seins mit der Annahme persönlicher Eigenschaften Gottes dadurch auszugleichen gesucht, dass sie in letzteren keine realen Unterschiede in Gott selbst, freilich auch keine blos nominellen oder grundlosen Unterscheidungen, sondern nur die verschiedenen, in unserm Begriffe von Gott nothwendig gesetzten logischen Momente fand, ohne jedoch diese Auffassung consequent festzuhalten.

§. 294. Sofern man nämlich doch andrerseits wieder unter diesen Eigenschaften reale Vollkommenheiten des göttlichen Wesens verstand, die auch abgesehn von unserm Begriffe in Gott existirten und nur von unserm beschränkten Denken nicht adäquat aufgefasst werden könnten, so setzte man stillschweigend doch wieder die Vorstellung eines nur ins Ungeheure gesteigerten Einzelwesens voraus, dem man die Eigenschaften des menschlichen Geisteslebens, nur in möglichst gesteigerter Weise, zuschrieb.

Schon im Mittelalter stritten Realisten und Nominalisten, ob die Eigenschaften Gottes realiter oder nominaliter unterschieden seien, d. h. ob die Unterscheidung derselben objectiv im Wesen Gottes begründet sei, oder nur auf unsrer subjectiv-menschlichen Vorstellung beruhe. Die altprotestantische Dogmatik, welche seit dem 17. Jahrhunderte die scholastische Tradition über die Eigenschaftslehre wieder aufnahm, entschied, der Unterschied sei weder realiter noch nominaliter, sondern formaliter zu verstehn.*) Die absolute Einfachheit der göttlichen Substanz liess weder substantielle noch accidentielle Unterschiede zwischen der göttlichen essentia und ihren attributis, oder zwischen diesen Attributen

*) HEPPE I, 270 f. 273 ff. ref. Dogm. 52 f. SCHMID S. 77. 81 ff. SCHWEIZER, ref. Dogmatik I, 284 flg.

unter einander zu. Obwol es aber keine realis differentia in Gott geben kann, so soll die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften doch wieder keine blos nominelle sein, sondern eine solche, die wir nothwendig machen müssen, weil sie unserm Gottesbegriffe wesentlich ist (conceptus essentiales quibus notio dei absolvitur). Die Eigenschaften Gottes sind die verschiedenen Beziehungen, in denen unserm Denken das einfach Eine göttliche Wesen sich darstellt, sie sind also nur ratione, non ex natura rei unterschieden; ratione unterschieden aber ist das, quod distincte solum concipitur, cum re ipsa distinctum non sit (Quenstedt). Namentlich bei den älteren Dogmatikern ist das Bewustsein lebendig, dass die eine und selbige göttliche essentia nur effectuum ratione in creaturis verschiedene Benennungen erhalte (Hemming). Eigenschaften Gottes wären hiernach also nur verschiedene Weltbeziehungen Gottes. Das Eine und untheilbare göttliche Wesen erscheint jetzt in dieser, jetzt in jener Relation zur Welt. Indessen ist dieser Standpunkt nicht festgehalten. Vielmehr tritt die ganz andere Vorstellung daneben, dass nur unsre Beschränktheit uns daran verhindert, die Vollkommenheit Gottes in Einem Ueberblicke ganz zu überschaun. Der Begriff der einfach Einen göttlichen Substanz, die freilich keine realen Unterschiede zulässt, wird also durch die Vorstellung eines Inbegriffes aller Vollkommenheiten verdrängt, und das Inadäquate unserer Gotteserkenntnis beruht nur darin, dass wir diese Totalität nicht als solche in einem erschöpfenden Begriffe erfassen können, sondern uns begnügen müssen, die einzelnen Seiten besonders zu beschreiben. Wenn wir also das Wesen Gottes durch eine Vielheit von Attributen nach Maassgabe unsrer endlichen Auffassung und der verschiedenen Weltbeziehungen oder Wirkungen Gottes beschreiben müssen, so ist der Sinn nicht etwa, dass die göttlichen Eigenschaften nur Aussagen über Gottes Relation zum Menschen und zu dessen Welt sind, sondern dass unsre beschränkte Erkenntnis die positiven Vollkommenheiten Gottes nur in ihrer Vereinzelung auffassen könne. Die verschiedenen Eigenschaften sind daher in Gott wirklich und eigentlich, noch vor jeder menschlichen Denkoperation vorhanden. Sie sind gleichsam die verschiedenen Strahlen des allvollkommenen Lichtes, von denen unser Auge berührt wird, weil wir unfähig sind, das ganze Licht zu schaun.

§. 295. Die Eintheilung der Eigenschaften Gottes in Attribute und Prädicate hat zu ihrer Voraussetzung die Unterscheidung zwischen den wesentlichen Merkmalen in unserm Begriffe des absoluten Seins und den lebendigen Relationen des persönlichen Gottes zu der Welt und den Menschen, eine Unterscheidung, die auch den anderweiten Eintheilungen in imma-

nente und transeunte, absolute und relative u. s. w. Eigenschaften zu Grunde liegt.

§. 296. Thatsächlich hat die kirchliche Dogmatik jedoch nicht blos die verschiedenen Relationen Gottes zur Welt auf eine Mehrheit psychologischer Eigenschaften in Gott, sondern auch die verschiedenen Merkmale im Begriffe des Absoluten auf eine Mehrheit metaphysischer Wesensbestimmtheiten der absoluten Persönlichkeit zurückgeführt, und damit ihre Voraussetzung von der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens an sich wieder aufgehoben.

Die Unterscheidung der attributa und praedicata beruht nach den Dogmatikern darauf, dass jene die wesentlichen Merkmale in unserm Begriffe von Gott, diese dagegen Aussagen, die von freien Handlungen Gottes abstrahirt sind, betreffen (wie wenn Gott Schöpfer, Erhalter, Richter der Welt heisst). Die Voraussetzung dieser Unterscheidung ist die, dass die Attribute von Gott ausgesagt werden können auch abgesehn von seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen, die Prädicate aber nur in dieser Beziehung hervortreten, ohne das innere Wesen Gottes zu berühren. Indessen ist dieser Unterschied nicht durchführbar, da ja alle Aussagen über Gott von seiner Beziehung auf den Menschen und seine Welt abstrahirt sind, die Behauptung aber, dass Gott die Welt auch hätte nicht schaffen können, ohne darum aufzuhören, Gott zu sein, überhaupt nur bei völliger Verkennung des psychologischen Ursprungs der Gottesidee aufgestellt werden kann. Allerdings aber lässt sich, sobald einmal der Begriff des Absoluten gegeben ist, zwischen den wesentlichen Merkmalen dieses Begriffs und den concreten Relationen des lebendigen Gottes zu der Welt und den Menschen unterscheiden. Hierdurch ergibt sich die Unterscheidung metaphysischer Wesensbestimmtheiten des Absoluten und psychologischer Eigenschaften des persönlichen Gottes, eine Unterscheidung, auf welche schliesslich alle anderweiten Eintheilungen (attributa absoluta und relativa, immanentia und transeuntia, quiescentia und operativa, negativa und positiva, interna und externa) zurückzuführen sind. Indessen hat die Dogmatik auch diese Unterscheidung nicht consequent durchführen können: denn auch die sog. metaphysischen Eigenschaften sind, um dem unmittelbaren religiösen Interesse zu genügen, nach Analogie des menschlichen Geisteslebens vorgestellt, also als Eigenschaften eines persönlichen Einzelwesens. Eine strengere Scheidung der beiden Gruppen bringt wieder nur die Incongruenz des philosophischen Begriffes des Absoluten und der religiösen Anschauung der Persönlichkeit Gottes zum Ausdruck. Stellt man sich nun aber im kritischen Verstandesinteresse ausschliesslich auf die erstere Seite, so vergisst man

wieder den psychologischen Ursprung jenes ganzen Begriffes, und meint metaphysische Erkenntnisse über das Wesen des Absoluten an sich zu besitzen, wo man es doch nur mit einem aus unserm Causalitäts- und Einheitsdrange erwachsenen Reflexionsbegriffe und mit den für unser Denken in diesem Begriffe enthaltenen Merkmalen zu thun hat.

§. 297. Vermöge des religiösen Ursprungs der Gottesidee lassen sich alle Eigenschaften Gottes nur als verschiedene Relationen Gottes zur Welt und zum Menschengeiste betrachten, in denen dem frommen Bewustsein das gegenwärtige göttliche Wirken offenbar wird, in welchen allen jedoch der Begriff des Absoluten immer zugleich mitgesetzt ist.

§. 298. Alle Aussagen über göttliche Eigenschaften, auch die sogenannten metaphysischen nicht ausgeschlossen, erwachsen daher aus der verschiedenen Weise, wie Gott dem frommen Bewustsein sich im Dasein der Welt überhaupt, in den verschiedenen Ordnungen des natürlichen und sittlichen Lebens, vor Allem aber in der christlichen Heilserfahrung offenbart.

In neuerer Zeit hat namentlich wieder Schleiermacher die sämmtlichen Eigenschaften Gottes auf Weltbeziehungen oder „Weltursächlichkeiten“ Gottes zurückgeführt, in diesen aber drei Gruppen unterschieden, je nachdem darin das allgemeine Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt, oder sein Verhältnis zur Sünde oder endlich sein Verhältnis zur Erlösung ausgedrückt ist. Schweizer hat diese Behandlung der Eigenschaftslehre dahin weitergebildet, dass ein dreifaches Verhältnis Gottes zur natürlichen, zur sittlichen und zur Heilswelt unterschieden wird. Dass wir es hierbei nirgends mit objectiven Wesensbestimmungen Gottes an sich zu thun haben, darf freilich nicht aus der einfachen Einheit der göttlichen Substanz gefolgert werden, denn auch dieser Begriff begründet keinerlei metaphysische Erkenntnis des göttlichen Wesens an sich, sondern ist, wie alle Merkmale im Begriffe des Absoluten, ein durch transcendenten Gebrauch unsrer logischen Kategorien entstandener Reflexionsbegriff. Wohl aber ergibt sich die Unmöglichkeit metaphysischer Gotteserkenntnis aus Allem, was über den psychologischen Ursprung unsrer Gottesidee gesagt worden ist. Dies hebt jedoch die Nothwendigkeit für das dogmatische Denken nicht auf, den Begriff des Absoluten zu bilden und in seine Momente zu zerlegen. Vielmehr dienen die sogenannten metaphysischen Bestimmungen des Absoluten als regulativer Kanon für die fortschreitende Vergeistigung der religiösen Gottesidee. In allen dogmatischen Aussagen ist daher der Begriff des Absoluten

immer zugleich mitgesetzt. Indem nun die kirchliche Vorstellung diesen Begriff unmittelbar auf die religiöse Anschauung von Gott überträgt, und beides, die Absolutheit und die Persönlichkeit Gottes gleicherweise in ihren Aussagen zum Ausdruck bringen will (§. 261), gibt sie der dogmatischen Arbeit ein Problem auf, dessen Lösung nur in dem Maasse gelingen kann, als man sich dabei die Gesetze und Bedingungen aller religiösen Erkenntnis überhaupt und den religiösen Ursprung aller Aussagen über göttliche Eigenschaften insbesondere streng vor Augen hält.

§. 299. Indem die religiöse Betrachtung auch das Verhältnis Gottes zur natürlichen und sittlichen Welt im Lichte der christlichen Heilserfahrung anschaut, erscheinen auch diese von der christlichen Gottesidee aus in eigenthümlicher Weise gesteigert.

Die specifisch christlichen Aussagen über Gottes Verhältnis zur Heilswelt können nicht etwa nur einfach neben die auf früheren Stufen des religiösen Bewustseins gewonnenen Aussagen gestellt werden, sondern letztere selbst erscheinen im Lichte der christlichen Weltanschauung auf eigenthümliche Weise gesteigert. Indem die christliche Betrachtung die sittliche Welt erst in der Heilswelt vollendet findet, die Naturwelt aber als die göttlich geordnete Basis der sittlichen Welt betrachtet, trägt sie die Vorstellung von der die Heilswelt begründenden Liebe Gottes nothwendig auch auf die Betrachtung der natürlichen und sittlichen Weltordnung über. Es begreift sich, wie eine Weltbetrachtung, die blos beim äussern Naturzusammenhange stehn bleibt, der Einmischung ethischer Kategorien als einer willkürlichen Vermenschlichung wehrt, ja selbst die sittliche Welt lediglich nach mechanischen Gesichtspunkten erklären möchte. Und nicht minder begreiflich ist es, dass eine sittliche Weltanschauung, welcher die specifisch religiösen Erfahrungen des christlichen Heilslebens fremd bleiben, sich mit der Annahme einer die sittliche Welt durchwaltenden „moralischen Weltordnung“ begnügt, die Idee der göttlichen Liebe aber als Anthropomorphismus zurückweist. Ist aber einmal das Heilsleben als eine noch über das allgemeine sittliche Gebiet hinausliegende höhere Sphäre geistiger Thatsachen anerkannt, so muss diese Erkenntnis schon um der Einheitlichkeit unsrer Weltanschauung willen auch auf die Betrachtung der natürlichen und sittlichen Welt nothwendig zurückwirken. Nur hat man sich immer vor Augen zu halten, dass es eben unsre Welt ist, die wir in diesem höhern Lichte betrachten müssen, dass aber diese Betrachtungsweise uns keinerlei neue wissenschaftliche Aufschlüsse über das objective Wesen der natürlichen und sittlichen Welt gewährt.

§. 300. Die wissenschaftliche Fassung der Eigenschaftslehre hat in allen dogmatischen Aussagen über göttliche Eigenschaften vorab ihren religiösen Gehalt zu ermitteln, diesen aber annäherungsweise auf seinen geistigen Ausdruck zu bringen, indem sie die unserm Denken überall zwischen der Persönlichkeit und der Absolutheit Gottes entstehenden Widersprüche durch Zurückführung auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung fortschreitend auflöst.

Je strenger die dogmatischen Aussagen auf den unmittelbaren Gehalt des religiösen Bewustseins beschränkt werden, desto eher ist eine Lösung der Antinomien möglich, die bei jeder Eigenschaft nur von einer andern Seite her wiederkehren. Das Streben nach objectiven, metaphysischen Erkenntnissen über Gott führt allemal zu speculativen Illusionen, sei es nun, dass man die Antinomien im Interesse der religiösen Anforderungen künstlich verdeckt, sei es, dass man lediglich auf Reinerhaltung des Begriffes des Absoluten Bedacht nimmt und den religiösen Gehalt zu leeren Abstractionen verflüchtigt.

§. 301. Die kritische Verarbeitung der kirchlichen Eigenschaftslehre hat mit den metaphysischen Bestimmungen zu beginnen, von diesen aber zu den positiven Momenten im Begriffe des absoluten Geistes oder zu den sogenannten psychologischen Eigenschaften überzugehn.

Die metaphysischen Bestimmungen sind jedenfalls die allgemeinsten, die in allen concreten Aussagen über göttliche Eigenschaften mitgesetzt sind.

a. Die metaphysischen Bestimmungen.

§. 302. Die metaphysischen Eigenschaften Gottes, welche sich aus seinem Verhältnisse zum raumzeitlichen Dasein überhaupt ergeben, sind die Allgegenwart und die Ewigkeit (§. 246).

Vgl. Dorner, über die Unveränderlichkeit Gottes Jahrbb. f. deutsche Theologie 1856, S. 361 ff. 1857, S. 440 ff. 1858, S. 579 ff. Die Grundbestimmungen in der Lehre der alten Dogmatik von Gott sind die aseitas und die infinitas. Erstere kann strenggenommen nicht als Eigenschaft in Betracht kommen, sondern bezeichnet einfach die Absolutheit des göttlichen Wesens, also die Grundvoraussetzung des ganzen Gottesbegriffs. Letztere ist die einfache Analyse des Begriffes des Absoluten nach seinem Verhältnisse zu den Kategorien von Raum, Zeit und Causalität. Als ens a se et independens kann Gott keinen Einwirkungen

von Aussen her unterliegen; ebensowenig ist er aber räumlich oder zeitlich begränzt (nullis terminis nec temporis nec loci nec ullius rei alius continetur).*) Damit ist nicht blos gesagt, dass Gott von keiner äussern Ursache räumlich oder zeitlich begränzt sei, sondern auch, dass sein Wesen und Wirken in sich selbst keiner räumlichen oder zeitlichen Veränderung unterliegt. Die Identität Gottes mit sich selbst schliesst omnem omnino motum cum physicum tum ethicum aus (Quenst. I, 288). Denn wie Gerhard III, 86 ausführt, alle Aenderung fällt lediglich auf die Seite der Welt, daher streng genommen nicht sowol Gottes Relation zur Welt, als vielmehr die Relation der Welt zu Gott einer Veränderung unterliegt: ex parte creaturae ad creatorem est relatio realis, aber nicht ex parte creatoris ad creaturam. Von der Welt her wächst dem Schöpfer keine Veränderung zu, denn er ist merus et purus actus in se ipso, varians operum effecta, ipse in se ipso invariabilis permanens. Allerdings reden aber die Dogmatiker doch wieder von einer Unterschiedenheit in dem habitus dei ad creaturam, von welcher man nach den gegebenen Bestimmungen nicht absieht, wie sie möglich sein soll.

§. 303. Die dogmatische Fassung der **Allgegenwart** schwankt zwischen dem philosophischen Begriffe der alles räumliche Dasein schlechthin begründenden raumlosen Ursächlichkeit Gottes und der nur in pantheistischer Form wirklich vollziehbaren Vorstellung eines räumlichen Ueberallseins (Unermesslichkeit, adessentia substantialis).

Die omnipraesentia wird negativ dahin bestimmt, dass Gott durch keine räumlichen Schranken bemessen oder begränzt werden kann (immensitas), positiv dahin, dass er alle Räume umfassend erfüllt, ohne doch nach der Weise eines Körpers im Raume zu sein (ubiquitas).**) Ausdrücklich wird dies nicht blos auf die Allgegenwart des göttlichen Wirkens (omnipraesentia operativa) bezogen, sondern zugleich als raumlose Gegenwart der göttlichen Substanz oder seines ganzen ungetheilten Seins vorgestellt (omnipraesentia repletiva): illocaliter adest omnino ubi (Quenst. I, 288) oder tota et individua sua essentia omnibus rebus praesens est (Gerhard III, 122). Schon die Scholastiker erklären, Gott sei ubique, non localiter seu circumscriptive (wie ein Körper eingeschlossen im Raume) nec definitive (wie die Engel und Seelen in certo ποῦ) sed repletive. Insofern seine Gegenwart keine räumliche ist, kann man ebenso gut von ihm sagen, er sei nirgend (nullibi), als er sei überall (ubique).

---

*) Schmid S. 79. Schweizer, ref. Dogmatik I, 273 ff.
**) Schmid S. 79. 84 f. Schweizer, I, 279 f. Heppe, ref. Dogmatik 56 f.

Indessen wird grade die raumlose Allgegenwart Gottes nicht streng festgehalten. Ist seine Gegenwart in allen Räumen ein Ueberallsein, ein ubique esse, so wird sie doch selbst wieder räumlich vorgestellt, wie schon die Ausdrücke immensitas und ubiquitas, noch mehr der Begriff der *ἀδιαστασία* oder adessentia substantialis andeutet, womit man doch wieder nur ein in der Raumform vorgestelltes Ausgegossensein in allen Räumen herausbekam. Man stellt dies auch so vor, dass Gott, weil räumlich untheilbar, wie ein ungetheilter Punkt in allen Räumen gegenwärtig sei (omnia loca omnesque creaturas instar puncti continet, Alstedt): eine Vorstellung, die entweder die Unermesslichkeit Gottes oder die Realität der räumlichen Dimensionen aufhob. Daneben läuft wieder die andere Vorstellung her, dass Gott alle Räume umfasst (continet omnia loca). Dann erscheint aber Gott wieder entweder als Raum des Raumes (*τόπος τῶν πάντων*), oder aber pantheistisch als das Universum, das zwar nicht nach Aussen, aber nach Innen räumlich begränzt ist.

§. 304. Der Versuch, die substantielle Allgegenwart Gottes auf die blosse Allgegenwart des göttlichen Wirkens zurückzuführen, befriedigt zwar scheinbar das unmittelbare Interesse der Frömmigkeit, setzt aber eine begrifflich unmögliche Scheidung des göttlichen Wesens und Wirkens und beruht auf der deistischen Voraussetzung, dass Gott an irgend einem Orte („im Himmel“) sei, unterwirft also ebenso wie die Vorstellung von einem „Raum in Gott“ das göttliche Dasein den Schranken des Raumes.

Die Verstandeskritik der Lehre von der substantiellen Allgegenwart Gottes ward namentlich von den Socinianern und Arminianern, am scharfsinnigsten von Conrad Vorstius geübt.*) Aber dafür kam man nun erst recht auf die Vorstellung eines ausserweltlichen Einzelwesens zurück, welches von Aussen her in die Welt hineinwirkt. Ist Gott aber mit seinem Wirken der Welt immanent, so ist er dies nur, sofern er zugleich mit seinem Sein ihr als Daseinsgrund innewohnt. Die moderne Vorstellung aber eines „Raumes in Gott“ (Weisse u. A.) ist nur eine gespenstische Verdoppelung des wirklichen Raumes, welche ebenfalls Gottes Absolutheit aufhebt.

§. 305. Die religiöse Bedeutung der Allgegenwart Gottes gründet sich in dem Glauben an seine das Menschenleben schlechthin umfassende und durchdringende, durch keine

---

*) Schweizer, Conradus Vorstius Theol. Jahrbb. 1856, S. 435 ff. 1857 S. 153 ff.

Raumfernen aufgehobene oder verminderte Gegenwart für das fromme Bewustsein, eine Gegenwart, die von der Reflexion auch auf das Verhältnis Gottes zur Naturwelt abgesehen von ihrer Beziehung zum Menschen übertragen wird.

Die specifisch religiöse Bedeutung der göttlichen Allgegenwart ist vornehmlich aus Stellen wie ψ. 139, 7 ff, Act. 17, 27 f. ersichtlich. Vgl. §. 260. Ihre concrete Beziehung für die Frömmigkeit gewinnt sie aber erst in ihrer Bestimmtheit als allmächtige und allwissende Allgegenwart.

§. 306. Als metaphysische Eigenschaft eines nach menschlicher Analogie vorgestellten Einzelwesens undenkbar, erweist sich die göttliche Allgegenwart vielmehr als eine Thatsache der subjectiven religiösen Erfahrung ausdrücklich auch in dem Sinne einer raumlosen Gegenwart des göttlichen Geisteswirkens im endlichen Menschengeiste und für denselben.

Dass ein raumloses Sein jede Analogie mit einem räumlich bestimmten menschlichen Ich ausschliesse, leuchtet von selbst ein. Stellt man Gott aber nach Analogie des menschlichen Ich vor, so setzt man ihn deistisch irgendwo, also in den Himmel; streicht man diese Vorstellung als sinnlich, so setzt man ihn überall hin, identificirt ihn also entweder mit dem Universum, oder stellt ihn als überall ausgegossene Weltseele vor, hebt also von der entgegengesetzten (pantheistischen) Seite her seine Absolutheit auf. So bleibt nur zu sagen, dass der Begriff der „Allgegenwart" richtiger der Geistigkeit Gottes negativ als absolute Unräumlichkeit positiv als den Raum sammt allem Räumlichen begründende Ursächlichkeit gedacht werden muss, ohne dass wir jedoch diesen Gedanken in der Vorstellung vollziehen können.

Dagegen liegt nun der religiöse Kern der Lehre von der Allgegenwart Gottes darin, dass der Mensch in jedem Momente seines Geisteslebens den göttlichen Geist sich gegenüber hat als die raumlos in ihm und für ihn gegenwärtige, überall, wohin er auch gehe, mit ihrem Willen und Wissen gegenwärtige Geistesmacht, vor der er nirgendhin zu entfliehen vermag, von der er vielmehr mit seinem ganzen Leben auch seine ganze Welt schlechthin befasst, durchdrungen und erfüllt weiss. Nach dieser Seite hin ist die Allgegenwart Gottes eine Aussage der religiösen Erfahrung, deren Gehalt sich unmittelbar aus der Relation des göttlichen Geistes zum menschlichen Geistesleben ergibt.

§. 307. Die dogmatische Fassung der Ewigkeit schwankt zwischen dem philosophischen Begriffe der alles zeitliche Dasein schlechthin begründenden zeitlosen Ursächlichkeit Gottes und einer doch wieder in der Form der gegen-

wärtigen Zeit vorgestellten wandellos dauernden Coëxistenz mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Dogmatiker*) gehen bei der Bestimmung der göttlichen Ewigkeit zunächst von dem negativen Satze aus, sie dürfe nicht im Sinne einer immerwährenden Zeit (pro tempore diurno) genommen werden, schliesse vielmehr nicht blos Anfang und Ende in der Zeit, sondern jede zeitliche Succession aus (sine principio et fine omnique successione et vicissitudine Baier, vgl. auch Gerhard III, 103), sei also erhaben über den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Zu diesen negativen Bestimmungen tritt nun wieder die positive, dass Gottes einfach in sich beharrendes Sein doch zugleich wieder allen Zeitenwechsel begründe (deus ab omni temporis successione immunis ipsius temporis rationem in se continet). Indem die Dogmatik nun aber das Verhältnis Gottes zur Zeit näher veranschaulichen will, stellt sie den Begriff der coëxistentia Gottes auf, welche doch wieder in der Zeitform als aeterna duratio oder ewige Gegenwart vorgestellt wird.**) Die Ewigkeit Gottes ist nach Quenstedt (I, 287) zu denken als ein untheilbares Eins, immerdar ununterbrochen ganz, als ein perpetuum *νῦν* idque fixum non fluxum, kurz als Beharrlichkeit eines festen Punktes im Zeitenstrome. Beliebt sind hier namentlich die Bilder von dem am Ufer feststehenden Baume oder von dem unverrückbaren Himmelspol. Aber grade dieses gegenwärtige Zugleichexistiren mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verwickelt in unlösliche Schwierigkeiten. Noch sinnlicher ist die Vorstellung, dass die Zeit von der Ewigkeit gewissermaassen wie von einem unermesslichen Oceane umschlungen sein soll.

§. 308. Der Versuch, die ewig coëxistirende Gegenwart Gottes in allen Zeiten auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Seins im Unterschiede von der zeitlichen Veränderung seines Wirkens zurückzuführen, thut zwar dem unmittelbaren religiösen Interesse scheinbar Genüge, beruht aber wieder auf einer unzulässigen Scheidung von Sein und Wirken in Gott und trägt ebenso wie die Vorstellung einer Zeit in Gott auf einem Umwege die zeitliche Succession in das innergöttliche Wesen wieder hinein.

---

*) Schmid S. 79 f. Schweizer I, 278 f. Heppe, ref. Dogm. S. 46. Dorner a. a. O.

**) Uebrigens fehlt es nicht an der Einsicht in das Inadäquate dieser Vorstellungen. Vgl. Gerhard (III, 107): Cum intellectus noster sit finitus, ac aeternitatem non nisi sub imagine temporis perpetua successione partium durantis concipere possit . . ., ideo aeternitas dei vocabulis successionem temporis denotantibus *ἀνθρωπίνως* describitur, quae tamen *θεοπρεπῶς* sunt intelligenda.

Auch hier ist die Verstandeskritik des kirchlichen Dogma namentlich durch die Socinianer und Arminianer geübt worden. Aber was sie an die Stelle setzen, ist nur eine erst recht anthropomorphistische Vorstellung. Gott wird alles Ernstes in den Zeitenstrom verflochten. Ueberall aber, wo man von einer zeitlichen Succession in Gott redet (so neuerdings wieder Weisse mit seiner phantastischen Vorstellung von einer innergöttlichen Zeit), macht man ihn zu einem nur ins Ungeheure erweiterten Weltwesen. Aber auch die Unterscheidung eines zeitlosen Seins und eines zeitlichen Wirkens Gottes ist unvollziehbar.*) Ist Gottes Sein über die Zeit schlechthin erhaben, dann ist es auch sein Wirken, wenn es auch in der Relation auf das zeitliche Dasein als zeitlich erscheint. Glaubt man aber bei seinem Wirken von einer wirklichen zeitlichen Succession reden zu dürfen, dann bleibt nur übrig, auch sein Sein selbst der Zeitform zu unterwerfen.

§. 309. Die religiöse Bedeutung der Ewigkeit Gottes gründet sich in dem Glauben an seine das Menschenleben in allem Zeitenwechsel schlechthin umfassende unveränderliche Gegenwart für das fromme Bewustsein.

Die specifisch-religiöse Bedeutung der göttlichen Ewigkeit ergibt sich aus Stellen wie ψ. 90, 1—4. 102, 26—29; vgl. Jes. 40, 28. 44, 6. 48, 12. Jac. 1, 17 u. a. Vgl. §. 260.

§. 310. Als metaphysische Eigenschaft eines nach menschlicher Analogie vorgestellten Einzelwesens undenkbar, erweist sich die göttliche Ewigkeit vielmehr als eine Thatsache der subjectiven religiösen Erfahrung ausdrücklich auch in dem Sinne eines zeitlos gegenwärtigen Geisteswirkens Gottes in dem endlichen Geistesleben des Menschen und für dasselbe.

Sobald man die Analogie eines menschenartigen Einzelwesens herbeizieht, muss man in Gott zwischen Plan und Ausführung unterscheiden oder von einer Succession einzelner Acte Gottes in Bezug auf die Welt und den Menschen reden. Dann muss aber die zeitliche Succession wenigstens für Gottes Bewustsein

---

*) Eben hierauf kommt auch Ritschl (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 255 ff.) wieder hinaus, wenn er die Ewigkeit Gottes als „die stetige und unveränderliche Richtung seines Willens auf seinen Selbstzweck und innerhalb dessen auf das Reich Gottes“ definirt, das Wirken Gottes aber ausdrücklich als ein zeitliches fasst, und ebenso auch „für Gottes Erkennen der Dinge“ den Unterschied ihrer Vergangenheit und Zukunft geltend macht. Nur in der Stetigkeit seines auf den Zweck des Gottesreiches gerichteten Willens soll „die Bedeutung der Zeit“ für ihn „aufgehoben“ sein. Kann Gott aber den Verlauf der Welt, sofern sie in allen einzelnen Dingen wird, nur „in dem Schema der Zeit vorstellen“, so ist er eben nach socinianischer Weise als ein menschenähnliches Einzelwesen gedacht.

existiren, in diesem geht also inhaltlich eine Veränderung vor. Immer hebt man dann auf deistische Weise seine Absolutheit auf. Umgekehrt, wenn man, um letztere sicherzustellen, die Analogie mit dem Menschengeiste völlig aufhebt, so kann man sich die Ewigkeit Gottes wieder nur auf pantheistische Weise, als unwandelbare Weltsubstanz oder als ewige Weltidee vorstellig machen, also auf Kosten seiner lebendigen Geistigkeit. So bleibt wieder nur übrig, die Ewigkeit Gottes zu bestimmen als die zeitlose, die Zeit selbst mit allem Zeitlichen begründende Ursächlichkeit, zugleich aber auf die Vorstellbarkeit dieses Gedankens Verzicht zu leisten.

Dagegen liegt nun der religiöse Kern der Lehre von der göttlichen Ewigkeit darin, dass Gott im menschlichen Geistesleben dem Menschen gegenübertritt als die in allem Zeitenwechsel unveränderlich sich selbst gleiche Geistesmacht, die in unwandelbarer Einheit über alle zeitliche Veränderung erhaben, dennoch in jedem Zeitmoment in besonderer Weise auf das menschliche Selbstbewustsein bezogen ist. Die religiöse Erfahrung weiss sich in jedem empirischen Zeitmoment, in jedem Heute wie in jedem Hier, doch unveränderlich auf diese ewig Eine göttliche Geistesmacht bezogen und mit sich selbst weiss der Fromme zugleich seine ganze Welt als Moment seiner eignen empirischen Bestimmheit in dieser Beziehung mit inbegriffen.

§. 311. Ihren specifisch-religiösen Gehalt gewinnen daher die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes immer erst durch den Glauben an die von keiner räumlich-zeitlichen Bewegung berührte Unveränderlichkeit des göttlichen Wirkens, Wissens und Wollens.

b. Die psychologischen Bestimmungen.

§. 312. Die Geistigkeit Gottes als metaphysischer Begriff wird von der dogmatischen Vorstellung als einfache Einheit des göttlichen Wesens gefasst, diese aber mit der Einheit des göttlichen Selbstbewustseins unmittelbar identificirt, und nach Analogie der psychologischen Eigenschaften des Menschengeistes durchgeführt.

Neben der aseitas, infinitas und immutabilitas rechnen die Dogmatiker auch die spiritualitas, unitas und simplicitas zu den metaphysischen Bestimmungen der göttlichen essentia.*) Die Einheit des göttlichen Wesens ist zunächst seine einfache Iden-

---

*) Schmid S. 79. 84. Dorner a. a. O. 1857 S. 464 ff. Schweizer I, 483 f.

tität mit sich selbst. Eben diese wird auch mit der simplicitas ausgedrückt, wenn dieselbe gegenüber der Behauptung realer Unterschiede in Gott geltend gemacht wird. In Gott ist kein Unterschied von essentia und existentia, natura und subsistentia, Substanz und Accidens, Potentialität und Actualität u. s. w. Auch die Geistigkeit Gottes wird von der Dogmatik zunächst als reine Immaterialität gefasst, welche jede Zusammensetzung, Theilbarkeit und Zerstörbarkeit ausschliessen soll. Daneben findet sich die positive Bestimmung, dass Gott actus purus oder actus purissimus sei. Auch hiermit ist Gott zunächst nur als reine Actualität, im Gegensatze zu einem blos potentiellen Sein bezeichnet. Aber da die rein geistige Actualität nur als reine Actuosität begriffen werden kann, so ergibt sich hieraus der von der neueren Philosophie seit Fichte und Hegel verwerthete Gedanke, dass Gottes Sein mit seinem Wirken zusammenfällt, oder noch bestimmter, dass sein Sein reine Thätigkeit oder lebendiges Wirken ist. Abgesehn von Gottes Thätigsein gibt es also überhaupt kein andres Sein in Gott, was so zu sagen als fester Kern noch hinter seiner Thätigkeit verborgen wäre. In diesem Sinne hat Biedermann eben hierin, dass Gott actus purus sei, die oberste Bestimmung des Gottesbegriffes gefunden. Nur müssen wir auch bei dieser Bestimmung uns ihres Ursprungs erinnern, nämlich der im Interesse einer einheitlichen Weltbetrachtung uns erwachsenden Nöthigung, den vorauszusetzenden Weltgrund zugleich als Weltzweck, also geistig, zu denken.

Die Dogmatiker haben indessen jene Consequenz aus dem aufgestellten Begriff des actus purus nicht wirklich gezogen. Vielmehr fällt derselbe für sie doch wieder mit der einfachen Einheit des göttlichen Wesens (dem platonischen ἕν oder ὄν) zusammen, wird also als ein schlechthin in sich vollendeter, mit dem Begriffe der causa sui ein für allemal gegebener Act vorgestellt. Andrerseits wird nun aber dieser Begriff der abstract einfachen Einheit der absoluten Substanz wieder unmittelbar mit der Einheit des göttlichen Selbstbewustseins identificirt (vgl. §. 263).

§. 313. Die wissenschaftliche Fassung des Begriffes des unendlichen Geistes (§. 252. 253) hat, unter Verzicht auf objective Aussagen über das Wesen des absoluten Geistes an sich, die göttliche Ursächlichkeit in ihrer Beziehung auf die Welt und den Menschen als eine wahrhaft geistige aufzufassen, und nach den drei durch die Analogie des menschlichen Geisteslebens gegebenen Momenten des göttlichen Könnens, Wissens und Wollens in Beziehung auf die Naturwelt, die sittliche Welt und die Heilswelt durchzuführen, dabei aber alles das, was nur der Endlichkeit des menschlichen Geistes-

lebens angehört, als inadäquate Vorstellungsform fortschreitend aufzuzeigen.

Allerdings reicht es nicht aus, die Geistigkeit Gottes eben nur als abstracte Einfachheit der immateriellen Substanz zu fassen. Es schwebt hierbei doch wieder die Vorstellung eines starren, unbeweglichen Seins vor, welches als der eigentliche Kern des göttlichen Wesens noch hinter seiner Thätigkeit verborgen sei, oder welchem die Thätigkeit nur als „Eigenschaft" anhafte. Hiermit wird das Geistige doch wieder in sinnlicher Weise als etwas Stoffliches gefasst und nur der Schein erweckt, als hätte man über das Wesen Gottes an sich etwas Positives ausgesagt. Aber auch wenn man Gott wirklich geistig, als actus purus fasst, so hat man zwar den höchsten Begriff, den wir uns von der reinen Geistigkeit Gottes bilden können, erreicht; ist uns aber dieser ganze Begriff erst aus der Weltbeziehung Gottes entstanden, so haben wir noch immer kein Recht gewonnen, denselben zur Bezeichnung des innergöttlichen Lebens an sich, abgesehen von seiner Weltbeziehung zu verwerthen. Vielmehr verschliesst uns ein solcher speculativer Dogmatismus grade den Weg, den religiösen Kern der geistigen „Eigenschaften" Gottes aufzuzeigen. Lediglich hierum ist es aber der Dogmatik zu thun. Was sich ihr als Resultat einer kritischen Verarbeitung der Lehre von den psychologischen Eigenschaften Gottes ergibt, sind auch hier keine metaphysischen Erkenntnisse, sondern Erfahrungsthatsachen des frommen Bewusstseins.

§. 314. Die Voraussetzung der kirchlichen Gotteslehre, dass Gott absolutes, durch sich seiendes Ich, oder absolute Persönlichkeit ist, führt zu einer Reihe dogmatischer Bestimmungen des innergöttlichen Lebens an sich, abgesehen von seinem Verhältnisse zur Welt und zum Menschen, indem Gottes Vollkommenheit nach Analogie des menschlichen Geisteslebens als absolute Freiheit, absolutes Selbstbewustsein und absolute Seligkeit und Selbstgenugsamkeit vorgestellt wird.

Als sogenannte immanente Eigenschaften Gottes pflegt die kirchliche Dogmatik ausser den besprochenen metaphysischen Bestimmungen nur seine Vollkommenheit, perfectio oder bonitas interna (qua ipse a se ipso et per se ipsum summe bonus est Quenst. I, 287) und seine Seligkeit oder Selbstgenugsamkeit (beatitudo, sufficientia) aufzuführen. Die libertas dei wird gewöhnlich in dem Abschnitte von seiner Allwissenheit behandelt. Die libertas folgt aus seiner aseitas: deus non vult per aliquid essentiae suae superadditum, sed per se ipsum ac per suam essentiam (Gerhard III, 199); und dasselbe gilt von dem intelligere Gottes, bei welchem man nach scholastischem Vorgange die scientia dei naturalis oder simplicis intelligentiae und die scientia

libera oder visionis unterscheidet (Quenst. I, 289). Das göttliche Selbstbewustsein (scientia qua deus se ipsum novit) wird zur scientia naturalis gerechnet, ohne dass jedoch darauf ein besonderes Gewicht fiele. Gerhard (III, 216) zählt es ebenso wie seine voluntas noch besonders als Merkmal seiner beatitudo auf. Letztere besteht darin, dass Gott im wesentlichen und unwandelbaren Besitze aller Vollkommenheiten schlechthin sich selbst genug ist, und in dieser seiner Selbstgenugsamkeit nicht nur nichts von Aussen her bedarf, sondern zugleich seine absolute Vollkommenheit weiss, will, und in ihr vollkommen befriedigt ist. — Neben der perfectio und beatitudo zählen die Aelteren, und nach ihnen wieder Neuere wie Rothe, noch die maiestas oder gloria Dei, seine Herrlichkeit auf, die aber jedenfalls nicht zu den sogenannten immanenten Eigenschaften gehört. Sie soll der Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten sein, kommt aber nur in Betracht, sofern Gott sich der Creatur in der Fülle seiner erhabenen Vollkommenheiten offenbart und von ihr geehrt und angebetet wird.

Alle jene Eigenschaften gehen auf die Vorstellung eines Inbegriffes aller mit einander verträglichen Vollkommenheiten zurück, sind also von dem Begriffe des ens perfectissimum oder realissimum abstrahirt. Die neuere „theistische“ Speculation (Rothe, Weisse) hat sich wieder viel mit diesen innern Eigenschaften des göttlichen Lebens beschäftigt.

§. 315. Das religiöse Recht dieser „immanenten“ Eigenschaften Gottes gründet sich in der nothwendigen Forderung der Frömmigkeit, Gottes Unabhängigkeit von der Welt und ihren Veränderungen festzuhalten, dieses sein in sich vollendetes Fürsichsein aber als das Urbild des vollendeten Geisteslebens vorzustellen, ohne dass es jedoch dem Denken gelingen kann, demselben einen besondern, von der Weltbeziehung Gottes unterschiedenen Inhalt zu geben, oder die Urbildlichkeit Gottes als in sich vollendetes Leben wirklich begreiflich zu machen.

Der religiösen Anschauung ist es wesentlich, Gottes Macht, Intelligenz und Willen über jede Abhängigkeit von der Welt und dem Menschen hinauszuheben. In diesem Sinne heben die biblischen Schriften die Selbstgenugsamkeit Gottes hervor ψ. 50, 9 ff. Hiob 35, 6—8. 41, 2. Jes. 40, 13. Röm. 11, 35. Act. 17, 25. Wird nun diese Selbstgenugsamkeit Gottes von der Reflexion fixirt, so entstehen sofort Widersprüche, wie sich schon in der Vexirfrage zeigt, wie ein absolut bedürfnisloser Gott dazu kommen konnte, die Welt zu schaffen. Sagt man, er habe dieselbe aus freier Liebe geschaffen, so fragt sich wieder, ob er damit einem Bedürfnisse seines Wesens genügt habe, oder ob seine Liebe ihm gestattet haben würde, die Welt ungeschaffen zu las-

sen. Die moderne Auskunft, dass der Liebe Gottes schon durch das „innertrinitarische Verhältnis“ genügt sei, macht abgesehn von dem Mythologischen dieser Vorstellung die Weltschöpfung erst recht unerklärlich. Ganz ähnliche Schwierigkeiten entstehn, wenn man mit den Reformirten als Schöpfungszweck die gloria dei betrachtet.*)

Immerhin aber ist die religiöse Wurzel aller jener Vorstellungen über innergöttliche Eigenschaften anzuerkennen. Im realen Verhältnisse zum Menschengeiste stellt sich Gott nothwendig als das Urbild des vollendeten Geisteslebens dar. Ueberschreitet man aber das Gebiet der religiösen Erfahrung und speculirt über die mysteria divinitatis an und für sich, so müssen lauter widersprechende Aussagen entstehn.

§. 316. In Bezug auf die Welt und den Menschen legt die kirchliche Dogmatik Gott die drei Prädicate des Schöpfers, Erhalters und Regierers bei, von denen das erste ihn als schlechthin freie, überweltliche Causalität, das zweite als schlechthin vernünftige, in dem Weltzusammenhang waltende Norm, das dritte als schlechthin zwecksetzendes und zweckdurchsetzendes Princip der Weltentwicklung auffasst.

§. 317. In ihrer vorstellungsmässigen Fassung als Prädicate eines ausserweltlichen Einzelwesens mit der Idee des Absoluten ebensowenig, wie mit der Realität der endlichen Ursachen und ihrem innern Zusammenhange vereinbar, beruht die Unterscheidung dieser drei Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt doch auf dem religiösen Interesse, die Totalität des endlichen Daseins nach Ursprung, Verlauf und Ziel als gegründet zu setzen in göttlicher Causalität, diese Causalität aber selbst als eine wirklich geistige anzuschaun.

Wenngleich die kirchliche Dogmatik die Lehre von Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt von der Eigenschaftslehre völlig abgetrennt hat,**) weil Gott die Weltschöpfung auch habe unterlassen können, ohne darum weniger allmächtig, allweise, allgütig u. s. w. zu sein, so hat sich doch schon aus dem Bisherigen ergeben, dass alle sogenannten Eigenschaften Gottes Weltbeziehungen sind. Nun geht aber die ganze concrete Fülle jener Eigenschaften auf die drei Grundmomente der absoluten Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens zurück; eben dieselben Momente aber liegen auch den drei Aussagen über Gottes Verhältnis zur Welt, dass er Schöpfer,

*) Schweizer I, 299 f. Heppe, ref. Dogm. 142 f.
**) Doch vgl. für die Reformirten Schweizer I, 291 f.

Erhalter und Regierer sei, zu Grunde. Hier genügt es zunächst, diesen Sachverhalt festgestellt zu haben; die speciellere Darstellung und Kritik dieser drei „Prädicate" ist für die Kosmologie und Anthropologie zu versparen.

§. 318. Hierdurch ergibt sich für die religiöse Betrachtung die Unterscheidung der drei Grundeigenschaften Gottes, der absolut geistigen Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten zwecksetzenden und zweckdurchsetzenden Willens.

§. 319. Gemäss dieser Unterscheidung gliedern sich die von der Dogmatik Gott zugeschriebenen psychologischen Eigenschaften in ihrer Beziehung auf die Welt und den Menschen nach der Dreiheit von Eigenschaften des göttlichen Könnens, Wissens und Wollens.

Die Behandlung der Eigenschaftslehre bei den alten Dogmatikern ist eine sehr unmethodische; doch liegt das angegebene Theilungsprincip auch bei sehr abweichender Anordnung im Einzelnen thatsächlich überall zu Grunde. In allen drei Momenten wird Gott als Urbild des vollkommenen Geisteslebens vorgestellt, daher auch schon sein Können als geistiges Können, sein Wissen als schlechthinige Intelligenz seiner wirkenden Macht, sein Wollen endlich als zwecksetzendes und zweckdurchsetzendes Wollen seiner allwissenden Allmacht gefasst ist.

§. 320. Das absolute K ö n n e n Gottes ist seine A l l m a c h t, welche nach dem strengen dogmatischen Begriffe mit seinem wirklichen Wirken in der Welt einfach zusammenfällt, daneben aber doch wieder nach menschlicher Analogie dahin bestimmt wird, dass Gott nicht nur alles kann, was er will, sondern dass sein Können auch noch weiter reicht, als sein wirkliches Wollen.

Der strenge Begriff der göttlichen essentia fordert, dass in Gott ebenso wie Wissen und Wirken, so auch Können und Wollen zusammenfalle. So z. B. Gerhard III, 153 f. Aber thatsächlich stellt sich die Dogmatik Gott doch wieder nach Art eines menschlichen Königs vor, dessen Macht noch viel weiter reicht, als sein wirkliches Wollen. Daher legen die Dogmatiker grosses Gewicht auf den Satz, dass Gottes Macht sich nicht blos auf das erstrecke, was er wirklich wolle, sondern auch auf alles Mögliche, d. h. auf alles, was keinen Widerspruch in sich schliesst.*) Die Warnung Calvins (inst. I, 16, 3) vor der sophistischen Vorstellung einer omnipotentia inanis und otiosa ward auch von den Reformirten wenig beachtet, wenngleich die

*) Schmid S. 81. 87. Schweizer I, ff. 309 f. 327 f.

Lutheraner hier eine Unterscheidungslehre erblicken. Der Begriff des auch für Gott „Unmöglichen" wird nach zwei Seiten hin näher bestimmt; unmöglich ist erstens für ihn, was seiner eignen Vollkommenheit zuwiderläuft, Gott kann also nicht lügen, nicht sündigen, nicht aufhören zu sein; unmöglich ist zweitens für ihn alles was der Natur der Sache nach nicht existiren oder eintreten kann (quae nullam entis rationem habere possunt), z. B. dass etwas zugleich sei und nicht sei, oder dass etwas Geschehenes ungeschehen werde. Reformirte sind hierbei geneigt, diese letztere Kategorie im polemischen Interesse z. B. gegen die katholische Transsubstantiationslehre, oder die lutherische Ubiquität zu verwerthen. Abgesehn hiervon bleibt jedoch das Hauptinteresse, wenigstens das Gebiet des logisch Unmöglichen nicht zu weit auszudehnen. Der Begriff des Unmöglichen ist nicht nach menschlichem Können und Wissen zu beurtheilen; wir können also nicht bestimmen, was für Gott unmöglich sei oder nicht. Speciell das Wunder im strengen Sinne ist so wenig etwas Unmögliches für Gott, dass grade im Wunderwirken seine Allmacht besonders deutlich hervortritt. Die Dogmatik scheidet daher zwischen der potentia dei ordinaria (respectu ordinis in natura instituti) und absoluta, einem Wirken Gottes supra et contra naturam.

§. 321. Gegenüber der Vorstellung von einem willkürlichen oder doch nach Art einer endlichen Einzelursache angeschauten göttlichen Wirken, mit welchem sich ebensowenig die Absolutheit Gottes als der gesetzmässige Causalzusammenhang in der Welt und die menschliche Freiheit vereinigen lässt, ist die Allmacht Gottes vielmehr als seine in sich geordnete Allwirksamkeit zu bezeichnen, welche als raum- und zeitlose Causalität alles wirklichen Geschehens in der Welt in Bezug auf die Naturwelt mit seiner Naturordnung, in Bezug auf die sittliche Welt mit seiner sittlichen Weltordnung, in Bezug auf die Heilswelt mit seiner Heilsordnung gleichzusetzen ist, also nirgends über die Totalität seines geordneten Wirkens hinaus noch einiges Andere wirkt.

Zur Kritik der kirchlichen Eigenschaftslehre überhaupt vgl. die vor §. 292 angeführten Schriften von SCHLEIERMACHER, STRAUSS, ROMANG, SCHWEIZER und BIEDERMANN.

Geht man von der Absolutheit Gottes aus, so fällt sein Können und Wirken zusammen und der Satz: Gott kann was er will, muss sich auch umkehren lassen: Gott will und wirkt was er kann. Der ganze Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem existirt überhaupt nur auf dem Standpunkte endlicher Betrachtung, auf welchem vieles als möglich erscheint, welches sich für ein den Zusammenhang des Ganzen überschauendes

Auge als überhaupt oder doch in dem gegebenen Momente unmöglich darstellen würde. Aber auch der Unterschied von dem, was jetzt noch nicht, aber künftighin möglich ist, fällt ebenso, wie der Gegensatz eines rein abstracten Könnens und eines durch die jedesmaligen Umstände bedingten wirklichen Wirkens nothwendig der Verstandeskritik anheim. Jener überträgt auf das Wirken des Absoluten eine Veränderung in der Zeit, ein zeitliches, von Aussen her bedingtes Wachsthum des Könnens; dieser macht zwar nicht das Können, wohl aber das wirkliche Wirken und Wollen Gottes von etwas ausser ihm abhängig, und setzt auch das abgesehn vom wirklichen Wirken noch bleibende Können zu einer mit dem Begriffe der allbegründenden Causalität unvereinbaren potentia otiosa herab.

Wird aber die Allmacht Gottes als Macht des souveränen Beliebens verstanden, welche in jedem Momente das von ihr Geschaffene wieder vernichten oder etwas ganz Anderes, ja Entgegengesetztes an die Stelle setzen könnte, so wird ebensowol der innere Causalzusammenhang in den Dingen als die selbständige Wirksamkeit der causae secundae aufgehoben. Es gibt dann weder eine innere Nothwendigkeit des Geschehens noch eine persönliche Selbstbestimmung des Menschen; oder sofern man beides irgendwie anerkennt, wird die göttliche Macht dadurch beschränkt, indem Gott dasjenige, was er an das Naturgesetz oder an die menschliche Freiheit abgetreten hat, eben nicht mehr persönlich wirkt. Auf diesem Standpunkte kann dann freilich das Bedürfnis entstehn, der durch die Weltordnung und die causae secundae beschränkten göttlichen Macht eine Gelegenheit zu leihn, wo sie sich über den Zusammenhang endlicher Ursachen und Wirkungen hinaus noch unmittelbar persönlich bethätigt, gewissermaassen ihre Souveränität zeitweilig wieder an sich nimmt. Wenn sich aber in diesen landläufigen Wunderbegriff scheinbar ein religiöses Interesse hineinlegt, so geschieht dies nur, weil man zuvor mit der Absolutheit Gottes auch seine Allmacht thatsächlich aufgehoben hat, und diese Einbusse nun nachträglich durch eine Vorstellung ausgleichen will, welche die Allmacht wenigstens theilweise wieder zur Geltung bringt, ohne jedoch zugleich die Absolutheit zu retten.

Demgegenüber kann der Verstand nur darauf bestehn, die Allmacht Gottes wirklich als omnipotentia ordinata, diese aber als eine vollständig in sich bestimmte zu fassen, welche, indem sie alles Endliche auf raum- und zeitlose Weise begründet, sich in der Totalität alles Endlichen vollständig darstellt. Dann ist aber die vollständige innere Bestimmtheit des allbegründenden und allumfassenden Wirkens Gottes eben in der innern Nothwendigkeit seiner Ordnungen offenbar, und diese Ordnungen selbst — Naturordnung, sittliche Weltordnung, Heilsordnung — sind gar nichts Anderes als die Totalität des geordneten Wirkens Gottes

selbst, über welche hinaus ihm noch allerlei anderweite Wirkungen zuschreiben zu wollen einfach widersinnig wäre.

§. 322. Die Gleichsetzung des göttlichen Wirkens in der Naturwelt mit der Naturordnung beseitigt ebensowol die Vorstellung von einem dem göttlichen Willen gegenüber selbständigen Naturgesetz, als auch die Annahme eines sogenannten „unmittelbaren" d. h. die innere Gesetzmässigkeit des Geschehens aufhebenden unvermittelten göttlichen Wirkens in der Natur, möge dasselbe nun auf alles Geschehen überhaupt, oder wie beim dogmatischen Wunder nur auf Einiges bezogen werden.

Die gewöhnliche Rede: Gott könne doch durch das Naturgesetz nicht gebunden sein, ist um so unverständiger, da wenn einmal ein solches „Gebundensein" Gottes mit seiner Allmacht unverträglich sein soll, Gott ja doch immer noch durch logische, mathematische und ethische Gesetze „gebunden" wäre. Kann Gott, wie ja die eigene Voraussetzung unsrer Dogmatik ist, weder ein hölzernes Eisen machen, noch bewirken, dass $2 \times 2 = 5$, oder dass die Winkel eines Dreiecks mehr oder weniger als 2 Rechte sind, kann Gott ferner nicht lügen, nicht sündigen u. s. w.: so sieht man nicht ein, welchen Unterschied es für die Allmacht Gottes begründen soll, dass es zwar auf logischem und moralischem, aber nicht auf physischem Gebiet eine unverbrüchliche Nothwendigkeit auch für Gott selbst geben soll. Muss Gott der physischen Nothwendigkeit gegenüber seine Allmacht durch gelegentliches Wunderthun behaupten, so nicht minder auf jenen andern Gebieten. Die ganze Vorstellung aber von einem von Aussen her Gott beschränkenden Naturgesetze ist eine sinnliche, lediglich von der menschenähnlichen Auffassung Gottes als eines ausserweltlichen Einzelwesens entlehnte. Ist die Naturordnung aber gar nichts Anderes als die Totalität des auf die Naturwelt hingerichteten in sich geordneten göttlichen Wirkens, so ist sie eben selbst die Offenbarung der Allmacht Gottes in der Naturwelt, die einzelnen Naturgesetze aber sind nur die besonderen Momente an diesem in seiner Totalität gesetzmässig bestimmten göttlichen Wirken, also der Ausdruck einer ewigen, in der Welt als Gesetz und Nothwendigkeit waltenden göttlichen Vernunft. Eben hiermit ist aber das dogmatische Wunder schlechthin ausgeschlossen, vgl. Schweizer, christliche Glaubenslehre I, 217 ff. 248 ff. S. auch unten bei der göttlichen Vorsehung.

§. 323. Die Gleichsetzung des göttlichen Wirkens in der sittlichen Welt mit der sittlichen Weltordnung Gottes beseitigt ebensowohl jede das göttliche Wirken verendlichende

Vorstellung von der Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber, als auch die entgegengesetzte Meinung von einem psychologisch unvermittelten, sei es nun Alles oder nur Einiges verursachenden göttlichen Wirken im Menschengeiste.

Stellt man Gott und den Menschen einander als zwei selbständige Einzelwesen gegenüber, so erscheint freilich Gottes Allmacht durch die menschliche Freiheit beschränkt; und wenn man gar die göttliche Causalität lediglich auf die einmalige sittliche Ausrüstung des Menschen bezieht, so ist die Allmacht Gottes vollends auf ein Minimum reducirt und ihres eigenthümlich religiösen Gehaltes völlig beraubt. Da aber Gott doch wieder das ungleich mächtigere Wesen ist, so gilt umgekehrt wieder der für die menschliche Freiheit gelassene Spielraum nur auf Widerruf. Der Mensch ist nur soweit frei, als Gott ihn in jedem Momente frei lassen will, d. h. seine Freiheit beruht überhaupt nicht auf der inneren Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens, sondern auf göttlichem Belieben. Auf diesem Standpunkte erscheint dann auch die sittliche Weltordnung, oder die für die freie Selbstbestimmung des Menschen geltende und mittelst derselben sich vollziehende Gesetzmässigkeit, als durch das göttliche Belieben gesetzt und mit beliebigem Inhalte erfüllt, ein Gedanke, der noch weit unerträglicher ist, als die entsprechende Vorstellung von der Naturordnung. Consequent kann aber gegenüber der Allmacht Gottes, wenn diese als die Bethätigung seines persönlichen Beliebens gefasst wird, überhaupt von sittlicher Freiheit keine Rede mehr sein, sondern es bleibt nur die deterministische Ansicht übrig. Wird das göttliche Wirken als persönliche Einwirkung von Aussen her auf das Innere des menschlichen Geisteslebens vorgestellt, so schliesst die Allmacht jede psychologische Vermittelung aus, der Mensch ist nur passives Werkzeug in Gottes Hand, d. h. eben kein sittliches Subject mehr. Gesetzt also, Gott wirke nur Einiges in ihm „unmittelbar“, nämlich das Gute, wogegen das Böse des (ganzen) Menschen eigne That sei, so wäre der Mensch, grade wenn er sittlich zu handeln schiene, kein sittliches Subject und hörte eben damit auf, überhaupt einer sittlichen Beurtheilung zu unterliegen, wogegen die Schuld für das unterlassene Gute auch in diesem Falle ausschliesslich auf Gottes Rechnung käme.

Demgegenüber bleibt nur übrig, das Wirken Gottes in der sittlichen Welt dem Wirken seiner sittlichen Weltordnung gleichzusetzen, womit zugleich der Unterschied ausgedrückt ist, der zwischen dem Wirken Gottes in der Naturwelt und in der sittlichen Welt besteht. Wirkt aber auch das sittliche Gesetz Gottes in anderer Weise als das Naturgesetz, nämlich nicht als äussere Nothwendigkeit, sondern als Zumuthung an den Willen,

so bleibt der Mensch doch von der sittlichen Weltordnung Gottes nicht minder abhängig als von der Naturordnung, nur in anderer Weise. Vgl. Schweizer, christliche Glaubenslehre I, 290 ff. 301 ff.

§. 324. Die Gleichsetzung des göttlichen Wirkens in der Heilswelt mit der göttlichen Heilsordnung beseitigt ebensowol die Vorstellung von einem dem Menschengeiste aus eigener natürlicher Kraft möglichen Heilserwerb, als auch die entgegengesetzte Meinung von einem das Heil dem Menschen äusserlich anthuenden Gnadenzauber.

Stellt man das Walten Gottes in der Sphäre des Heilslebens als das Handeln eines menschenähnlichen Einzelwesens vor, so bleibt wieder nur die Alternative, entweder zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Thun pelagianisch zu halbiren, also die religiöse Aussage von der Gnade als alleinigem Heilsgrunde aufzugeben und damit auch die Allmacht Gottes in der Sphäre des Heils zu beschränken, oder aber die göttliche Gnadenwirksamkeit als eine magische vorzustellen, welche die religiöse Freiheit des Menschen, sei es im Interesse einer abstracten gratia irresistibilis, sei es im Interesse eines sacramentlichen Gnadenzaubers aufhebt. Auch hier bleibt nur übrig, die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht in der Sphäre des Heils mit der Wirksamkeit der göttlichen Heilsordnung gleichzusetzen, vgl. Schweizer a. a. O. I, 371 ff.

§. 325. Der religiöse Gehalt des Dogma von der göttlichen Allmacht ist die thatsächliche Aussage des frommen Bewustseins, dass der Mensch wie im natürlichen und sittlichen, so auch im Heilsleben durchaus abhängig sei von der göttlichen Causalität, daher nie und nirgends sich den göttlichen Ordnungen entziehen, wohl aber in der demüthigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen jederzeit der hilfreichen Nähe Gottes gewis sein könne, eine Zuversicht, die sich insbesondere in den Erfahrungen des Heilslebens als ein thatsächliches Innewerden der alles Wollen und Vollbringen des Guten in uns wirkenden Gotteskraft bewährt.

Die religiöse Anschauung der heiligen Schrift hebt vor Allem den persönlichen Machtwillen Gottes hervor, welchem nichts unmöglich ist, welcher vielmehr durch sein Wort alles wirkt, was er will (vgl. ausser der Schöpfungsgeschichte ψ. 115, 3. 33, 9. 135, 6 ff. 148, 5. Jer. 32, 17. 27. Luc. 1, 37. Mt. 19, 26. Röm. 4, 21), daher in den verschiedensten Wendungen die absolute Abhängigkeit aller Creatur, der leblosen Natur wie der Menschenwelt hervorgehoben wird (1 Sam. 2, 4 ff. Deut. 32, 39. Jes. 40, 11 ff. 42, 5. 45, 7. 54, 16. Jer. 10, 6 ff. 27, 5. Am. 4,

13. Mal. 1, 3 ff. Zach. 12, 1. Hiob 34, 13 ff. c. 36. 37 u. ö. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6). Insbesondere wird im A. T. die Macht Gottes über die Natur hervorgehoben (ψ. 19. 29. 33. 104. Hiob 5, 9 ff. 9, 4 ff. 11, 7 ff. 26, 5 ff. 38, 4 ff. Jer. 5, 22. 27, 5. Jes. 40, 12 ff. 44, 24 u. ö.). Aber so oft derselben auch gedacht wird, so geschieht es immer, um den Menschen zur Demuth, zum Gehorsam, zur Gottesfurcht, aber auch wieder zur freudigen Zuversicht auf die göttliche Hilfe zu bewegen. Die eigentliche Stätte, wo die Allmacht Gottes sich offenbart, ist also das Menschenleben. Nichts kann der Hand Gottes entfliehen oder ihr widerstehn (Hiob 12, 14 ff. 26, 5 ff. Am. 5, 8. Jes. 43, 13. ψ. 29); andrerseits aber ist auch Gottes Hand nicht zu kurz, um zu helfen und seine Macht in der Natur zeigt, dass er helfen kann und helfen wird (Num. 11, 23. 1 Sam. 14, 6. 17, 37. ψ. 18. 20, 8. ψ. 24. 33. 66, 5. 74, 10 ff. 77, 11 ff. 89, 3 ff. 135, 6 ff. 147, 5 ff. Jes. 44, 21 ff. 45, 5 ff. 48, 13 ff. 50, 2. 51, 7 ff. 13 ff. Jer. 32, 19. Sach. 8, 6). Ebenso stammt alles Gelingen von ihm (Jer. 32, 19. Jes. 40, 29. Phil. 2, 13 u. ö.). Im A. T. bewährt sich diese Allmacht Gottes daher besonders in den wunderbaren Geschicken des Bundesvolkes; im N. T. dagegen ist sie besonders auf das Heilsleben bezogen und der Heilsglaube ist seinem Wesen nach Vertrauen auf den Gott, der das menschlicher Weise unmöglich Scheinende möglich macht (Röm. 4, 17 ff. Hebr. 11, 1 ff. vgl. Eph. 1, 19 ff. 3, 20. Kol. 2, 12 ff.).

Als unmittelbare Aussage der Frömmigkeit besagt also der Glaube an die göttliche Allmacht, dass der Mensch sammt seiner ganzen Welt von Gottes Hand umfasst, geleitet und regiert wird, dass er dieser Hand niemals entfliehen kann, dass ihn aber auch nichts aus derselben zu entreissen vermag. Wie im natürlichen so im sittlichen Leben weiss er sich an die Ordnungen Gottes gebunden; vor Allem aber weiss er, dass sein Heilsleben auf der unbedingten Hingabe an den Heilswillen Gottes beruht, dass es also allein Gottes Kraft ist, die sich in ihm mächtig erweist, und dass ihm aller Friede und alle Seligkeit lediglich aus dieser Gottesmacht herfliesst. Diese im Selbstbewustsein des Gläubigen sich offenbarende Gottesmacht ist dem Glauben identisch mit der allbegründenden Macht, in welcher auch die Naturwelt und die sittliche Welt ihr Dasein und Bestehen hat. Dass der Mensch aber nicht erwarten darf, wider die Ordnungen Gottes von dieser Allmacht etwas zu erlangen, kann doch den Glauben an sie niemals beirren, ebenso wenig als Gott darum minder mächtig erscheint, wenn er innerhalb seiner ewigen Ordnungen wirkt, als wenn er über dieselben hinaus, um seine Zwecke zu erreichen, ausserordentliche Mittel ergreifen müsste.

§. 326. Das absolute Wissen Gottes oder seine Allwissenheit ist nach dem strengen dogmatischen Begriffe ein von jedem Wechsel in der Zeit unberührter, absolut einfacher und ewiger Act des unendlichen Geistes, wird aber im Widerspruche hiermit doch wieder in seinem Verhältnisse zum zeitlichen Geschehen nach Analogie des menschlichen Erkennens als eine Vielheit einzelner Wissensacte in der Zeit aufgefasst, und theils als ein aller Wirklichkeit in der Welt zuvorkommendes Wissen aus reinem Denken, theils als ein erfahrungsmässiges Erkennen der durch Gottes freien Willen gesetzten Wirklichkeit, theils endlich als ein Wissen alles künftig Möglichen beschrieben.

Gottes Wissen wird, entsprechend dem Begriffe des Absoluten, beschrieben als actus purissimus oder simplicissimus, und als solcher zugleich simultaneus und intuitivus (Gerhard III, 178)*). Es ist unus aeternus et immutabilis intelligendi actus (una simplex intelligentia), daher ebensowol alles discursive Denken als auch alle Succession einzelner Denk- und Wissensacte von ihm absolut ausgeschlossen ist. Wie es in Gottes intelligentia keinen Unterschied von potentia und actus, von blossem Wissen-Können und wirklichem Wissen gibt, so ist auch jede Entstehung seines Wissens nach Art des menschlichen aus Wahrnehmung, Erinnerung, Abstraction, Urtheilen und Schliessen (die sensatio, imaginatio, abstractio, ratiocinatio) und ebenso jeder Fortschritt desselben in der Zeit, jeder Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schlechthin abzuweisen. Hiermit ist anerkannt, dass Gottes Wissen nicht nach Analogie des endlichen Wissens des Menschen, nur umfassender als dieses, gedacht werden dürfe, sondern dass die „Allwissenheit“ nur ein bildlicher Ausdruck sei für die absolute Intelligenz der göttlichen Allmacht, wie sie aus den Ordnungen der Welt und der Hervorbringung geistigen Lebens in der Menschheit erkannt wird. Auch wo wir den unendlichen Inhalt der göttlichen Intelligenz durch die Kategorien unsres Denkens uns nahe bringen, insbesondere wo wir es als ein das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige umfassendes veranschaulichen, so geschieht dies doch nur respectu nostri und respectu eorum quae in tempore fiunt. Auch die Unterscheidung des auf sich selbst gerichteten Wissens Gottes (scientia necessaria) und seines Wissens um die von ihm hervorgebrachten Dinge (scientia libera) dient nur demselben subjectiv-menschlichen Bedürfnisse der

*) Schmid 80. 85 f. Twesten II, 53 ff. Schweizer I, 266 ff. Heppe, ref. Dogm. 58 ff.

Veranschaulichung der absoluten Intelligenz. — Indessen hat die Dogmatik diese strengen Bestimmungen nicht festgehalten. Wenn zunächst die Allwissenheit als gleichzeitiges Anschauen alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen beschrieben wird, so soll dies freilich grade den Unterschied der göttlichen Intelligenz vom menschlichen Wissen markiren; unwillkürlich kommt aber doch die Zeitvorstellung in das göttliche Wissen wieder hinein, und es fragt sich, wie ein gegenwärtiges Anschauen des Vergangenen und Künftigen noch ein der Wirklichkeit entsprechendes Wissen heissen könne. Noch handgreiflicher trägt die Unterscheidung von scientia simplicis intelligentiae, welche sich auf das im Gedanken Gottes Gesetzte bezieht, gleichviel ob es wirklich ist und wird oder nicht, und scientia visionis, welche als gegenwärtiges Anschauen des Wirklichen beschrieben wird, den Unterschied eines Wissens aus reinem Denken und aus der Erfahrung wieder in Gott hinein, daher Spätere diese Unterscheidung mit der von scientia necessaria und libera identificiren und jener nun das Wissen um sich selbst an und für sich selbst und um alles im Gedanken Gottes als möglich Gesetzte, dieser das Wissen um die durch Gottes freien Willen geschaffene Welt und um sein freies Verhalten zu dieser Welt zuweisen. Vollends der scholastische Begriff der sogenannten scientia media oder rerum futuribilium (des futurum conditionatum), d. h. dessen, was unter gegebenen Bedingungen geschehn, oder von den Geschöpfen gethan werden würde*), würde das göttliche Wissen von Ursachen, die ausserhalb der Macht Gottes gelegen wären, abhängig setzen, also erst recht vermenschlichen, daher die reformirten Dogmatiker diesen Begriff niemals anerkannt, die lutherischen aber wieder aufgegeben haben.

§. 327. Die Unmöglichkeit, ein schlechthin gegenwärtiges Wissen Gottes mit der zeitlichen Veränderung des gewusten Inhalts überhaupt und mit den erst in der Zeit zu Stande kommenden freien Entschliessungen des Menschen insbesondere zu vereinbaren, hat zu der Annahme eines in der Zeit fortschreitend sich bereichernden discursiven Denkens in Gott und eines durch die menschliche Freiheit irgendwie beschränkten göttlichen Wissens, damit aber zugleich zur Aufhebung der Allwissenheit Gottes geführt, wodurch er erst recht zum endlichen Einzelwesen herabgesetzt wird.

---

*) Vgl. über die Geschichte dieses Begriffes Gisbertus Voëtius I, 254 ff. bei Heppe ref. Dogm. 63 f.

Wird die Intelligenz Gottes nach Analogie des concreten Wissens eines persönlichen Einzelwesens gedacht, nur ins Ungeheure erweitert, so bleibt, da ein gegenwärtiges Anschauen des Vergangenen und Künftigen mit der Wirklichkeit im Widerspruch stünde, nur übrig zu sagen, dass in dem in allen seinen Bestandtheilen ewig fertigen Weltbilde Gottes wenigstens das Einzelne, jenachdem es als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig gedacht wird, zeitlich fortrückte, aus der Zukunft in die Gegenwart und aus der Gegenwart wieder in die Vergangenheit, wodurch denn auch Wechsel und Veränderung wieder in das Bewustsein Gottes hineinkäme. Noch grösser werden die Schwierigkeiten, wenn Gott auch die freien Handlungen der Menschen, oder das was erst in Folge freier Entschliessungen derselben in der Zeit wirklich werden kann, untrüglich vorherwissen soll. Sieht Gott die freien Handlungen als freie voraus, so kann dies nur heissen, dass er ihre Möglichkeit, nicht aber ihre Wirklichkeit vorausweiss, denn sonst wären sie dem untrüglichen Vorherwissen Gottes gegenüber eben keine freien, sondern schlechthin nothwendige, ein Sachverhalt, der auch durch allerlei naheliegende menschliche Analogien, auf die man sich gern zu berufen pflegt, nicht geändert wird. Diese Schwierigkeiten sind schon von der Kritik der Socinianer und Arminianer (Vorstius) scharfsinnig hervorgehoben. Aber was sie an die Stelle setzen, ist nur die Vorstellung eines ins Ungeheure erweiterten menschenähnlichen Einzelwesens, dem dann freilich ein discursives, zeitlich bestimmtes und in der Zeit sich bereicherndes Erkennen, aber keine Allwissenheit mehr zugeschrieben werden kann. Die socinianische Theorie ist neuerdings durch Rothe und Weisse wieder aufgenommen worden, nach denen das nothwendige Vorherwissen Gottes sich auf den Weltzweck und die Mittel seiner Durchführung, sowie auf die „grossen Knotenpunkte" der Weltentwickelung beschränken soll.

§. 328. Die entgegengesetzte deterministische Lehre, welche Gottes Vorherwissen einfach mit seiner Vorherbestimmung zusammenfallen lässt, beseitigt zwar die durch die Annahme eines inhaltlich beschränkten göttlichen Wissens gesetzte Verendlichung Gottes, hebt aber einerseits den zeitlichen Unterschied zwischen dem ewigen Bewustseinsinhalte Gottes und dessen successiver Verwirklichung in der Welt, mithin auch die menschenähnliche Auffassung des göttlichen Wirkens keineswegs auf, andrerseits setzt sie jede wirkliche Entwickelung in der Zeit und alle freie Selbstbestimmung des Menschen zum leeren Scheine herab.

Lässt man mit der reformirten Dogmatik Vorherwissen und Vorherbestimmen in Gott einfach zusammenfallen, so existiren überhaupt keine freien Handlungen der Menschen. Steht ferner von Ewigkeit her Alles im göttlichen Rathschlusse unwandelbar fest, so gibt es kein wirkliches Geschehn; wir haben wohl Evolution, aber keine Entwickelung in dem jetzt gebräuchlichen Sinne des Worts. Und selbst damit ist der Begriff des Absoluten noch nicht einmal sicher gestellt: wird nämlich die Vorherbestimmung wirklich als persönliche gedacht, so bringt doch der Unterschied des ewigen Vorsatzes und der zeitlichen Ausführung einen zeitlichen Gegensatz in das Absolute hinein.

§. 329. Der Versuch, aus dem Begriffe eines absoluten Wissens wirklich jede endliche Schranke zu entfernen, führt umgekehrt zur Aufhebung jeder Analogie mit dem persönlichen Bewustsein des Menschengeistes und damit zugleich zur Verneinung alles concreten Denkens und Wissens in Gott; dennoch bleibt gegenüber jeder Verstandeskritik die Nöthigung des speculativen Denkens bestehen, die das All überhaupt und das geistige Leben insbesondere begründende Causalität selbst als geistig zu setzen, was eben mit dem analogischen Ausdruck „absolutes Wissen“ gemeint ist.

Hebt man alles discursive Denken, allen concreten Unterschied einzelner Gedanken und Denkacte auf, so fällt eben damit alle Analogie mit dem persönlichen Denken und Wissen des Menschengeistes hin, eben damit aber wie es scheint jedes Recht, von einem wirklichen Denken und Wissen in Gott zu reden. Setzt man aber Ausdrücke an die Stelle wie „die schlechthinnige Geistigkeit der göttlichen Allmacht“ (Schleiermacher), oder „die reine Geistigkeit des in sich einheitlichen Grundes des Weltprocesses“, so ist dies zwar eine sehr berechtigte Cautel gegen menschenähnliche Vorstellungen von der göttlichen Allmacht, aber ein wirklich positiver, d. h. positiv auszudenkender Gedanke ist nicht an die Stelle gesetzt. Man wird sich also mit Schweizer begnügen müssen zu sagen, das was uns die Intelligenz leistet, leiste Gott in unendlicher Vollkommenheit sich selbst, ohne dass es jedoch gelingen könne, die absolute Intelligenz Gottes unserm Denken näher zu bringen. Dennoch müssen wir sie in Gott setzen, weil was in der Wirkung ist, auch in der Ursache sein muss; ist Gott aber der Urgrund alles menschlichen Bewustseins, Wissens und Erkennens, so sind wir zugleich genöthigt, ihn auch als das Urbild desselben zu setzen, obwohl es uns absolut unmöglich ist, diesen Gedanken in den Kategorien unsres Denkens wirklich zu vollziehen.

§. 330. Vollständig erschliesst sich die göttliche Allwissenheit erst als Thatsache der religiösen Erfahrung im eigenen Geistesleben des Frommen, sofern derselbe jedes zeitliche Moment seines Lebens in der Welt, das Vergangene und Künftige nicht minder als das Gegenwärtige, von dem in allem Zeitenwechsel ihm zeitlos gegenüberstehenden Gottesgeiste umfasst und durchleuchtet, also für Gott schlechthin durchsichtig weiss.

Wenn die heilige Schrift von der Allwissenheit Gottes redet, so hat sie vorzugsweise das Verhältnis Gottes zum Menschengeiste und Menschenherzen im Sinn (vgl. ψ. 94, 9. Prov. 20, 12). Gott ist es, der Herzen und Nieren prüft und in das Innerste und Verborgenste der menschlichen Gedanken hineinschaut, der auch das Sehnen und Seufzen der Menschenbrust, unsre Gebete wie unsre unausgesprochenen Wünsche kennt (vgl. ψ. 7, 10. 11, 4. 33, 13 ff. 38, 10. 44, 22 bes. ψ. 139. Prov. 5, 21. 15, 3. 11. 16, 1 f. 17, 3. 24, 12. 1 Sam. 16, 7. 2 Sam. 7, 20. 1 Reg. 8, 39. Jer. 11, 20. 12, 3. 17, 10. 20, 12. 23, 23 ff. 32, 19. Ez. 11, 5. Zach. 9, 1. Hiob 11, 11. 34, 21 ff. vgl. auch die volksthümlichen Erzählungen Gen. 6, 7 ff. 7, 1. 18, 15. 24, 12 ff. u. ö.). Sofern sich aber der alttest. Fromme vor Allem als Glied des Bundesvolkes weiss, so ist die Allwissenheit Gottes ebenso wie die Providenz überhaupt insbesondere auf die Geschicke dieses Volkes bezogen; namentlich zeigt der alttest. Weissagungsbegriff, dass Gott nicht blos den gegenwärtigen Zustand des Volkes durchschaut, sondern auch seine Zukunft vorherweiss (vgl. z. B. Jes. 46, 10). Sehr selten wird im A. T. die Allwissenheit Gottes auf das Naturleben bezogen (Gen. 1. vgl. Hiob 26, 6. 28, 23 f. Prov. 15, 11). Auch im N. T. bezieht sich fast überall, wo von der Allwissenheit Gottes die Rede ist, dieselbe auf das göttliche Durchschauen des menschlichen Innern (vgl. Mt. 6, 4 ff. 32. Luc. 16, 15. Act. 1, 24. Röm. 8, 27. Hebr. 4, 12 f. 1 Joh. 3, 20). Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei der paulinische Gedanke, dass die Gläubigen von Gott erkannt sind, nämlich als die Seinen und ihrerseits dessen durch das göttliche Pneuma gewis sind (Gal. 4, 9. 1 Kor. 8, 2 f. 13, 12. Röm. 8, 29. 11, 2).

Die specifisch religiöse Bedeutung der Allwissenheit erhellt also aus ihrer Beziehung zum persönlichen Selbstbewustsein des Frommen. Sie schliesst sich vor Allem im Gewissensphänomen auf, in welchem sich für die religiöse Betrachtung Gott unmittelbar in den eigenen Tiefen des Menschengeistes als die unser ganzes Inneres durchleuchtende, bis in die verborgensten Schlupfwinkel des Herzens dringende Macht, der nichts, was im Menschen ist, verborgen bleibt, und deren mahnender und war-

nender, richtender und strafender Stimme Keiner sich zu entziehen vermag. Aber die religiöse Thatsache, die uns unmittelbar zum Glauben an die allwissende Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste führt, ist hiermit noch nicht erschöpft. Indem sich der Mensch im religiösen Verhältnisse persönlich auf Gott bezogen weiss, tritt ihm der göttliche Geist selbst als persönliche Macht gegenüber, für welche unsre ganze persönliche Bestimmtheit in ihrer ganzen zeitlichen Entwickelung schlechthin durchsichtig ist. Sofern der Mensch in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott sich in jedem einzelnen Momente seines Lebens auf den persönlich ihm gegenübertretenden Gottesgeist bezogen weiss, weiss er sich zugleich von Gottes gegenwärtigem Geisteswalten bis ins Innerste hinein durchleuchtet. Was also als metaphysische Aussage über Gottes Wesen an sich das Denken in unauflösliche Widersprüche verwickelt, die Beziehung der ewig Einen göttlichen Intelligenz auf die zeitlich wechselnden Lebenszustände, Gefühle, Gedanken und Handlungen des einzelnen Subjects, also eine Vielheit zeitlich wechselnder göttlicher Denk- und Wissensacte, liegt hier als Thatsache subjectiv-religiöser Erfahrung vor. In jedem einzelnen Lebensmomente, wie er zeitlich zu Stande kommt, stellt sich die göttliche Intelligenz dem Menschengeiste als die ewig Eine und doch wieder in den Wechsel menschlicher Bewustseinszustände thatsächlich eintretende und auf jeden wieder in anderer Weise bezogene dar. Und zwar ist jeder einzelne Lebensmoment in seinem ganzen Zusammenhange mit allem Vorhergegangenen und Nachfolgenden in dieselbe Beziehung auf das gegenwärtige göttliche Geisteswalten gesetzt, für dieses also schlechthin durchsichtig oder von Gott gewust. Für das religiöse Bewustsein steht also beides gleich sehr fest: das Wissen Gottes einerseits als ein ewiges Zumal, andrerseits wieder als ein wirklich in den zeitlichen Verlauf des menschlichen Geisteslebens eintretendes. Nur ist dabei festzuhalten, dass das göttliche Wissen nicht an sich, auch nicht als ein dem menschlichen Geisteslebens äusserlich gegenüberstehendes, sondern eben in seiner Beziehung auf den Wechsel menschlicher Bewustseinszustände, also in seiner Selbstoffenbarung im Menschengeiste, selbst als ein zeitlich bestimmtes sich darstellt. Vgl. Biedermann, Freie Theologie S. 63. Wenn aber der Pantheismus dies im Sinne eines erst im Menschengeiste bewust werdenden, an sich bewustlosen Absoluten auffasst, so hat er bei aller vermeintlichen Wissenschaftlichkeit die religiöse Bewustseinsthatsache doch wieder auf sinnliche Weise vorgestellt.

§. 331. Die Absolutheit des göttlichen W i l l e n s, welche nach strengem dogmatischem Begriffe Gottes absolutes Wesen selbst als wollend bezeichnet, wird im Widerspruche

hiermit doch wieder als Streben, das anerkannte Gute zu verwirklichen, aufgefasst, wobei man den nothwendigen, oder auf sein eignes Wesen hingerichteten Willen Gottes von seinem freien, auf die Welt bezüglichen Willen unterscheidet, letzteren aber unter dem Gesichtpunkte des ewigen Vorsatzes Gottes und seiner zeitlichen Ausführung betrachtet.

Die allgemeine Definition der voluntas dei sucht wieder den Begriff des Absoluten streng zu wahren.*) Die voluntas ist ipsa dei essentia vel deus ut volens (Gerhard III, 199), nicht aber eine von seiner essentia noch realiter geschiedene facultas volendi oder volitio. Letzteres wird z. B. gegen Vorstius geltend gemacht, der auch hier consequent Gott als menschenähnliches Einzelwesen denkt, welches nach freiem Belieben einzelne zufällige Decrete fasse. Dennoch kommt schon die Unterscheidung von voluntas necessaria und libera, welche der Unterscheidung von scientia necessaria und libera analog ist, auf dieselbe menschenähnliche Vorstellung von Gott hinaus. Besteht jene darin, dass Gott secundum modum naturae sich selbst als das höchste Gut, oder suam bonitatem et gloriam will, so wird diese ausdrücklich als Wahlfreiheit (secundum modum libertatis) bestimmt, welche wollen oder nicht wollen, dieses oder Anderes wollen könne, womit dem Zufalle und der zeitlichen Veränderung auch innerhalb des göttlichen Willens selbst wieder ein Spielraum eingeräumt wird (Gerhard III, 203 ff.). Aber auch die voluntas necessaria wird von den Späteren ausdrücklich wieder unter den Gegensatz von Plan und Ausführung gestellt. Das höchste Gut ist Object des göttlichen Begehrens und Strebens: die voluntas dei ist nach Calov die Eigenschaft, qua tendit in bonum ab intellectu cognitum, oder wie Hollaz und Baier noch anthropopathistischer sagen, das Wesen Gottes als Vermögen das erkannte Gute zu erstreben und das Böse zu verabscheuen. Alle specielleren Bestimmungen, bei denen Lutheraner und Reformirte weit auseinandergehen, bewegen sich um diesen Gegensatz von Plan und Ausführung.**)

§. 332. Das Verhältnis des ewigen Vorsatzes zur zeitlichen Ausführung, bei welchem insbesondere die Vereinbarkeit des göttlichen Willens mit den freien Handlungen der Menschen in Betracht kommt, wird von der lutherischen Dogmatik durch die Unterscheidung eines absoluten und eines durch den vorhergesehenen Freiheitsgebrauch bedingten, oder nach anderer

*) Vgl. auch Heppe ref. Dogm. 66.
**) Schmid 86. Hutt. red. 144. Heppe, ref. Dogm. 68 ff.

Wendung eines anordnenden und eines zulassenden Willens in Gott bestimmt, der ewige göttliche Wille also nicht blos als abhängig von der Creatur und im Verhältnisse zu ihr in der Zeit sich entwickelnd, sondern auch als ein theilweise unwirksam bleibender vorgestellt.

Die Unterscheidung von voluntas absoluta und conditionata, auch voluntas antecedens und consequens, oder prima und secunda, bezieht sich auf den Unterschied dessen, was Gott an und für sich will, und dessen, was er in Anbetracht der jeweiligen Umstände will (Gerhard III, 202 f.). Die voluntas absoluta (z. B. der Wille, dass alle Menschen selig werden), bleibt unter Umständen unwirksam, weil ihre Verwirklichung durch die Schuld der Menschen gehindert wird (voluntas inefficax), ist aber allezeit ernstlich gemeint (seria, non simulata). Die voluntas conditionata ist abhängig vom vorhergesehenen creatürlichen Freiheitsgebrauche und ist freilich immer wirksam (voluntas efficax), als die den Umständen angepasste Ausführung des absoluten Willens. Ist auch der bedingte Wille nicht erst in der Zeit gefasst, sondern ebenso „ewig“ wie der unbedingte, so ist er doch von dem in der Zeit Eintretenden abhängig gesetzt, also endlich vermittelt. Die hierdurch ermöglichte, aber mit Darangabe der Absolutheit des göttlichen Willens erkaufte Unterscheidung von Präscienz und Prädestination soll besonders dem Zwecke dienen, Gott von der Miturheberschaft des Bösen zu befreien. Denselben Zweck verfolgt die Unterscheidung von voluntas efficiens und permittens. Aber abgesehen davon, dass Gott hiernach seinen Willen zu Gunsten der Creatur beschränkt, d. h. seine Absolutheit geopfert haben müsste, ist diese Unterscheidung doch nicht einmal durchführbar, da man doch wieder zugestehen muss, dass Gott das Böse nicht coacte, sondern libere zulasse, und nur meint, dass Gottes Wille sich zum Guten in andrer Weise verhalte als zum Bösen. Nur jenes wolle Gott positiv, während er zu diesem nur seine allgemeine Mitwirkung verleihe, es also geschehen lasse, damit Gutes daraus hervorgehe. So wenig man daher sagen dürfe, das Böse geschehe deo simpliciter volente, so wenig dürfe man sagen, dass es deo nolente vel invito geschehe: wohl aber geschehe es deo non volente (Gerhard III, 203). Auch hier schwankt die Vorstellung zwischen dem Gedanken der Absolutheit des göttlichen Willens und der Anschauung eines menschlichen Königs, der zu Gunsten der Freiheit seiner Unterthanen auf die Ausübung eines Theiles seiner Macht verzichtet, weil er sich noch immer mächtig genug fühlt, den Misbrauch der Freiheit unschädlich zu machen.

§. 333. Demgegenüber sucht die reformirte Decretenlehre den Inhalt des göttlichen Willens als einen von Ewigkeit

her in sich vollendeten, wenn auch in einer Mehrheit göttlicher Rathschlüsse sich entfaltenden darzustellen, bestimmt also sein Verhältnis zum creatürlichen Willen deterministisch; dennoch redet auch sie von einem doppelten Willen in Gott, einem vorschreibenden und einem verhängenden Willen, so dass jener direct auf das Gute gerichtet ist, in Wahrheit aber nur der Weltentwickelung ihr letztes, stetig angestrebtes Ziel setzt, ohne in jedem gegebenen Falle wirklich werden zu sollen, dieser aber als der in jedem Falle wirklich werdende Wille, wenn schon indirect, auch das Böse mitordnet.

Die reformirte Dogmatik sucht die Absolutheit des göttlichen Willens dadurch zu wahren, dass sie jede Bedingtheit des ewigen Rathschlusses Gottes durch das zeitliche Thun und Lassen der Menschen verwirft*). Ihr Standpunkt ist der des religiösen Determinismus, welche keine von dem göttlichen Willen unabhängigen endlichen Causalitäten kennt, sondern in allem zeitlichen Geschehen nur den Ausdruck des ewigen göttlichen Willens findet. Es ist daher nicht zwischen einem absoluten und einem bedingten, einem vorhergehenden und einem nachfolgenden, einem unwirksamen und einem wirksamen Willen zu scheiden, wohl aber zwischen der voluntas praescribens oder praecipiens und der voluntas ordinans. Der Wille Gottes ist niemals unwirksam oder „müssig", daher Alles, was geschieht, so wie es geschieht, auf dem Willen Gottes beruht. Auch das Böse ist also von Gott irgendwie geordnet oder mitverhängt, aber freilich ist es nicht in demselben Sinne von Gott gewollt wie das Gute. Denn nur das Gute ist Object des gebietenden Willens Gottes und eben darum auch direct von Gott hervorgerufen (voluntas creans). Wenn nun aber der Inhalt des gebietenden Willens Gottes nicht jederzeit wirklich wird, so liegt dies nicht etwa an einem äussern, demselben von Seiten der Creatur bereiteten Hindernisse, sondern daran, dass Gott selbst eine Weltentwicklung will, in welcher das letzte gottgefällige Ziel erst successive erreicht wird. Der in jedem gegebenen Falle wirklich werdende Wille, der sich zur voluntas praecipiens wie die zeitliche Ausführung zum ewigen Vorsatze verhält, ordnet daher auch das Böse im Weltzusammenhange mit, als einen Defect oder als einen Mangel des Guten, trotzdem dass es durch den gebietenden Willen Gottes ewig verurtheilt ist, und ohne dass auf dasselbe eine positiv hervorbringende Thätigkeit Gottes gerichtet wäre. Ebensowenig ist die Ausführung des auf das Heil der Menschen gerichteten Willens

*) Schweizer I, 363 ff. Heppe, ref. Dogm. 68 ff.

Gottes erst von der vorhergesehenen Erfüllung der gottgeordneten Bedingungen von Seiten der Menschen abhängig. Vielmehr ist hier zwischen der voluntas signi und beneplaciti, oder zwischen der voluntas revelata und arcana zu unterscheiden. Erstere ist der geschichtlich in Christus und in den kirchlichen Gnadenmitteln als Zeichen der göttlichen Gnade offenbarte Wille, welcher aber nur an den Prädestinirten wirklich werden soll, gegenüber den Nichtprädestinirten dagegen kein ernstlicher, sondern ein blosser Scheinwille ist. Ernstlich ist er nur als Ausdruck des sittlichen Wesens Gottes an sich (d. h. der gottgewollten sittlichen Idee). Letztere ist der verborgene Majestätswille Gottes, welcher aus der massa perditionis eine bestimmte Anzahl Personen von Ewigkeit her zum Heile erwählt hat und eben nur diesen das Heil wirklich verleiht. — Wird freilich der göttliche Wille doch auch von den Reformirten als persönlicher Einzelwille gefasst, so ist es trotz aller Verwahrungen ebensowenig möglich, Gott von der persönlichen Verantwortung für das Böse zu befrein, als den Vorwurf zu entkräften, dass ihre Lehre zwei einander widersprechende Willen in Gott setze. Und ebensowenig ist die Erhabenheit des göttlichen Willens über die Zeit wirklich durchgeführt, wenn man doch wieder zwischen dem ewigen Vorsatze und der zeitlichen Ausführung scheidet. Ja auch eine Mannichfaltigkeit einzelner, besondrer Willensacte kommt in das einfache Decret Gottes wieder hinein, wenn man doch wieder eine Mehrheit von zwar nicht zeitlich, aber logisch und inhaltlich geschiedenen Decreten Gotttes lehrt (decretum providentiae, decretum de electione und decretum de redemptione et de Christo mittendo).

§. 334. Der Begriff des göttlichen Willens verwickelt das Denken in ähnliche Schwierigkeiten wie der des göttlichen Wissens, da nicht blos die Abhängigkeit seines Inhaltes von dem zeitlichen Geschehn und dem menschlichen Freiheitsgebrauch, sondern auch schon seine psychologische Form als solche, oder die Unterscheidung von Vorsatz und Ausführung mit der Idee des Absoluten sich nicht verträgt, ein als Einzelwille aufgefasster absoluter Wille aber überdies zugleich die Freiheit des menschlichen Willens vernichtet.

Wenn man den absoluten Willen Gottes zugleich als persönlichen Willen eines Einzelwesens vorstellen will, so geräth man nothwendig entweder in pelagianische oder in deterministische Anschauungen hinein, lässt entweder den göttlichen Willen durch creatürliche Willensentscheidungen beschränkt sein, oder hebt die Realität der letzteren auf. In beiden Fällen verwickelt man zugleich den ewigen Willen Gottes doch wieder in die Zeit, mag man nun auf eine ewige Präscienz des zeitlich

Geschehenden zurückgehn, oder bei Annahme einer ewigen Determination zwischen Vorsatz und Ausführung unterscheiden. Ein nach einem bestimmten Ziele hinstrebender, von unvollkommener zu vollkommener Durchführung des Vorsatzes fortschreitender Wille bleibt immer in den Kategorien des endlichen Daseins gedacht.

§. 335. Das speculative Denken führt die Unterscheidung eines mehrfachen Willens in Gott auf die innere Verschiedenheit der in der natürlichen, der sittlichen und der Heilswelt offenbaren Ordnungen Gottes, die Unterscheidung zwischen Vorsatz und Ausführung auf das Verhältnis der ewigen Ordnungen Gottes in ihrem geistigen Wesen zu ihrer thatsächlichen, also räumlich-zeitlichen Wirklichkeit in der Welt zurück, ohne jedoch den Gedanken eines in jenen Ordnungen sich bethätigenden absoluten Willens, durch den wir die Geistigkeit der allbegründenden Causalität ausdrücken wollen, wirklich vollziehen zu können.

Die Forderung des Denkens ist diese, die Eine Ordnung der Welt in ihrer innern Mannichfaltigkeit anzuschaun, je nachdem sie auf den Naturverlauf überhaupt, oder auf die menschliche Freiheit und ihre Bethätigung, oder endlich auf das Leben in der Heilsgemeinschaft bezogen wird, diese Eine göttliche Ordnung aber wirklich als ewig, d. h. überzeitlich, dem Zeitverlaufe gegenüberzustellen, was sich am besten durch die Unterscheidung von Wesen und Wirklichkeit erreichen lässt. Die Geistigkeit der in diesen Ordnungen sich bethätigenden Macht müssen wir uns durch den analogischen Ausdruck „Wille“ veranschaulichen, weil wir keinen höhern kennen, sehen uns aber genöthigt, einzugestehn, dass wir den Begriff eines absoluten Willens mit unsern Kategorien nicht ausdenken können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

§. 336. Das Recht der religiösen Forderung, die ewigen Ordnungen Gottes ebenso wie ihre zeitliche Verwirklichung in der Welt als Ausdruck des lebendigen Willens Gottes zu fassen, ergibt sich vollständig erst aus der Thatsache der religiösen Erfahrung, dass im menschlichen Geistesleben wirklich der ewig Eine göttliche Wille als eine Mannichfaltigkeit göttlicher Willensacte dem zeitlich bestimmten Selbstbewustsein des Menschen zeitlich gegenüber tritt.

Es ist einfach eine Aussage der religiösen Erfahrung, wenn die biblische Anschauung durchweg Gott als persönliches Ich auffasst, welches dem Menschen wollend, gebietend und herrschend gegenübertritt. Der in unserm persönlichen Geistesleben

persönlich sich beurkundende absolute Geist steht dem Menschengeiste aber nicht als abstracte Allgemeinheit, als Gesetz und unpersönliche Weltordnung, sondern ganz eigentlich als Wille gegenüber. Der Thatbestand ist also hier ganz derselbe wie bei der religiösen Aussage über die göttliche Allwissenheit: der ewig Eine göttliche Wille tritt innerhalb des menschlichen Geisteslebens dem zeitlich bestimmten Willen des Menschen mit dessen zufälligem, wechselndem, nichtigem, sündigem Inhalte nicht blos als gebietender und richtender Wille, sondern zugleich als die alles Gute in ihm wirksam hervorbringende Willensmacht gegenüber, und zwar in jedem Zeitmomente mit besonderer Bestimmtheit, also allerdings in einer zeitlichen Vielheit besonderer Willensacte. Auch hier ist die pantheistische Misdeutung fernzuhalten, als ob die an sich willenlose Macht des Absoluten erst im Menschengeiste sich zu wirklichem Wollen emporarbeite, womit der geistige Gehalt der religiösen Bewustseinsaussage wieder nur auf sinnliche Weise vorgestellt wäre. Nicht jede Willensäusserung des menschlichen Individuums als solche, auch der zufällige, endliche, auf das Nichtige und Böse sich richtende menschliche Wille, ist eben schon als Wille das Wollen des Absoluten im Menschengeiste, sondern umgekehrt, dem endlichen und sündigen Willen des Ich tritt der göttliche Wille als eine höhere schlechthin andersartige Willensmacht gegenüber und bethätigt sich in ihm als sittliche Norm und als sittliche Kraft im Gegensatze zu der endlichen und sündigen Bestimmtheit unsres empirischen Willens. Eben als in dem Menschengeiste sich bethätigende Willensmacht ist aber dieser göttliche Wille ebensowenig eine nur von Aussen her gebietende, als eine unser Wollen von Aussen her, also magisch bestimmende Macht, sondern als gebietender Wille bethätigt er sich im Gewissen, als unendliche Kraft zum Guten in der religiösen Freiheit des Menschen.

c. Die ethischen Bestimmungen des göttlichen Willens.

§. 337. Der göttliche Wille als zwecksetzendes und zweckdurchsetzendes Princip ist die Allweisheit Gottes, welche von der kirchlichen Dogmatik als das seinem Wissen schlechthin gemässe Wollen Gottes vorgestellt wird, wie solches sich in dem der Welt gesetzten absoluten Zweck und in dessen siegreicher Durchführung bethätigt.

Die Allweisheit wird von den älteren Dogmatikern im Unterschiede von der Allwissenheit als ein absolutes Attribut gefasst, und als principium agendi vom Willen Gottes als einem principium imperans unterschieden (Gerhard III, 195). In der That aber ist sie auch ihnen nur das dem absoluten Wissen Gottes entsprechende Wollen, daher nicht zu verwechseln mit der Allwissenheit.*) Dieses weise Wollen Gottes soll ein einfach einheitlicher Act, unwandelbar, unendlich, ununterbochen thätig sein (non est successiva vel discursiva ac ratiocinativa, sed simplicissima et perfectissima, uno simplici intellectionis actu omnia simul apprehendens Gerhard). Die nähere Ausführung zeigt aber, dass die Allweisheit ihre concrete Bestimmtheit erst durch die Kategorie des Zweckes erhält, wie denn Baier dieselbe ausdrücklich definirt als exquisitissimum dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem. Die Vorstellung ist hierbei diese, dass Gott, wie man später definirt, „zu den besten Zwecken immer die besten Mittel wählt" (so schon Buddeus und viele Reformirte). Als letzter Zweck der göttlichen Weisheit aber gilt der Weltzweck selbst, die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt, welcher alle Führungen der göttlichen Weisheit als Mittel dienen.

§. 338. Wie die Unterscheidung von Zweck und Mitteln mit der Idee des Absoluten unverträglich ist, so hebt auch die Annahme eines der Welt von Aussen gesetzten Zweckes die derselben innewohnende Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit auf, daher bald der Weltzweck dem göttlichen Selbstzweck, bald dieser wieder jenem als blosses Mittel untergeordnet wird.

Die Unterscheidung von Zweck und Mittel setzt ebenso wie die verwandte von Vorsatz und Ausführung ein Streben in Gott nach etwas, das er noch nicht erreicht hat, und damit zugleich eine zeitliche Succession. Vollends die Annahme einer Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten lässt Gott als ein Wesen erscheinen, das mit sich selbst überlegt oder berathschlagt, wie es wol die Welt am zweckmässigsten einrichte. Gott legt dann von Aussen her Zwecke in die Welt hinein, beabsichtigt mit dem Einen dies, mit dem Andern das, steht also der Welt deistisch als ein menschenähnliches Einzelwesen gegenüber. Dann liegt aber die Zweckmässigkeit nicht in den Dingen selbst, wird also ihrer innern Nothwendigkeit zu Gunsten der besonderen Zwecke und Absichten, welche Gott in der Welt verfolgen soll, völlig entkleidet. Aber auch die immerhin höhere Vorstellung von einem einheitlichen Zwecke, den Gott von Aussen her in die Welt hineingelegt habe, hebt das Menschenähnliche nicht auf,

*) Schweizer I, 425 ff.

und verwickelt überdies in die unlösliche Frage, wie Gottes Selbstzweck sich zu seinem Weltzwecke verhalte. Die Reformirten bezeichnen als Weltzweck die Offenbarung der gloria dei, welche einerseits als Offenbarung seiner Güte, andererseits als Offenbarung seiner Gerechtigkeit aufgefasst wird. Dann aber ist die Anerkennung dieser gloria Seitens der Creatur ein Gut, das Gott vorher noch nicht besass, das er sich also durch die Weltschöpfung verschaffen musste, und letztere ist das nothwendige Mittel für ihn, diesen Zweck zu erreichen. Aber auch die Lutheraner kommen auf dasselbe hinaus, wenn sie die gloria dei als finis ultimus, als finis intermedius aber die salus hominum betrachten. Ist aber, wie es daneben wieder öfters heisst, die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt oberster Zweck, so ist dieser Zweck entweder ein für Gott selbst zufälliger — sofern seiner Seligkeit und Allgenugsamkeit dadurch kein Gut zuwächst —, oder Gott selbst ist das nothwendige Mittel zur Verwirklichung des Weltzwecks, hat also seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in der Welt.

§. 339. Da andrerseits die teleologische Auffassung des ganzen Weltverlaufs, insbesondere aber der Menschheitsentwickelung, dem speculativen Denken unabweisbar sich aufdrängt, so ist die göttliche Zwecksetzung mit der innern Zweckmässigkeit alles Geschehns in der natürlichen, sittlichen und Heilswelt gleichzusetzen, diese aber als Offenbarung eines ewig-allgegenwärtigen teleologischen Principes zu betrachten.

Es ist ganz richtig, dass die Vorstellung von einer göttlichen Zwecksetzung zunächst von der Analogie des zwecksetzenden Handelns des Menschen entlehnt ist. Wir können uns aber gar nicht entschlagen, dasjenige, was in der natürlichen uud vor Allem in der geistigen Welt den Eindruck der Zweckmässigkeit auf uns macht, auf ein teleologisches Princip zurückzuführen, in welchem das, was im Menschengeiste als Handeln nach Zwecken sich darstellt, auf eine unserm Denken nur unerreichbare Weise urbildlich begründet ist. Will die Speculation nun die Idee des Absoluten möglichst rein erhalten, so bleibt ihr nur übrig, die Vorstellung eines von Aussen her in die Welt gelegten Zweckes aufzugeben und die derselben innewohnende Zweckmässigkeit als die stetige Bethätigung des ihr als Grund und Zweck zugleich immanenten, gegenüber jeder besonderen Erscheinung jener Zweckmässigkeit in der Welt aber schlechthin übergreifenden Principes zu fassen. Dann sind aber der Weltzweck und der absolute Selbstzweck Gottes nur zwei Ausdrücke für denselben Werth, die Scheidung beider also ergibt sich nur für uns, auf unserm Standpunkte endlicher Betrachtung.

§. 340. Vollständig schliesst die Allweisheit Gottes erst

als Thatsache des religiösen Bewustseins sich auf, welches in den Erfahrungen des Menschenlebens und des Heilslebens zumal eine über alle Menschenvernunft hinausgehende, dem Menschen geheimnisvolle, oft ihn befremdende, dann wieder auf überraschende Weise ihm sich enthüllende, Alles aber schliesslich zum Besten lenkende Führung erkennt, deren wunderbare Wege erst in Christus volloffenbart sind.

Wenngleich das religiöse Abhängigkeitsgefühl schon durch die wunderbare Ordnung, Erhabenheit und Schönheit in der Natur erregt wird, so ruht der Glaube an die alles wunderbar leitende und trotz der Zweifel menschlicher Kurzsichtigkeit schliesslich herrlich hinausführende göttliche Weisheit doch erst auf den Erfahrungen in der Menschengeschichte und in der Heilsgeschichte zumal. Diesen Gedanken hebt schon das A. T. heraus, wenn das Bundesvolk oder der Einzelne irre wird an den Rathschlüssen des Herrn (Jes. 28, 29. 40, 13 f. 28. 55, 8. f. Jer. 23, 18. ψ. 33, 11. 73, 24). Im N. T. wird als eigentlicher Inhalt der weisheitsvollen Führungen Gottes die Offenbarung seines Heilswillens bezeichnet 1 Kor. 1 u. 2. Röm. 11, 33 (vgl. §. 239). Insbesondere der Widerspruch, der zwischen dem Einzelzwecke und dem Gesammtzwecke, zwischen dem uns vor Augen liegenden Gange der Dinge und dem höchsten Ideale, unsrer endlichen Betrachtung sich aufdrängt, soll den Frommen zur Ergebung in den unerforschlichen Rathschluss Gottes hinleiten. Wie nun die sittliche Ordnung Gottes, sofern sie unmittelbar zumuthend an den menschlichen Willen sich wendet, im frommen Selbstbewustsein als gebietender Gotteswille offenbar ist, so macht die göttliche Leitung des Menschenlebens, sofern der Mensch mit seinen endlichen Zwecken sich ihr nicht fügen will, im frommen Selbstbewustsein als höhere Weisheit sich fühlbar, die über all unser endliches Wissen und Verstehn unendlich hinausragt. Unmittelbar als Thatsache religiöser Erfahrung also schliesst die Allweisheit Gottes im frommen Selbstbewustsein sich auf. In den Führungen des Heilslebens ist der Fromme trotz der Zweifel seiner „natürlichen Vernunft“, d. h. seines reflectirenden Verstandes, thatsächlich der seligmachenden Kraft des göttlichen Heilswillens gewis geworden, und von dieser Erfahrung aus fühlt er im Glauben sich stark, auch die Zweifel an den Führungen der göttlichen Weisheit wie im Verlaufe der Menschengeschichte überhaupt, so auch in den Geschicken des eigenen Lebens niederzuschlagen (Röm. 8, 28). Dies ist der unverwüstliche Optimismus christlicher Weltbetrachtung. Indem aber der Fromme auf Grund dessen, was er von den Führungen der göttlichen Weisheit im eignen Innern erfahren hat, seinen eignen endlichen Gedanken, Zweifeln und Einwürfen Schweigen gebietet, tritt ihm unmittelbar in

seinem eignen Geistesleben die ewige Ordnung alles Geschehns als eine unendliche Vernunft und Weisheit gegenüber, als Gottes Gedanken gegenüber den nichtigen Menschengedanken, als Gedanken ewiger Weisheit, die wir, auch wo wir sie nicht verstehn, demüthig verehren. Auf dieser subjectiven Erfahrungsthatsache beruht zuletzt aller religiöse Vorsehungsglaube.

§. 341. Sofern der göttliche Weltzweck sich im Dasein der sittlichen Welt offenbart, in dieser aber auf die Verwirklichung des höchsten Gutes gerichtet ist, bestimmt sich der zwecksetzende göttliche Wille als Güte, welche für die religiöse Betrachtung schon an der unpersönlichen Schöpfung sich beurkundend, doch erst in ihrer Beziehung zum Menschenleben als Quell alles Guten erkannt wird.

Innerhalb der Sphäre der sittlichen Welt offenbart sich der zwecksetzende Wille Gottes als Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit (§. 238—240). Zunächst die Güte Gottes, als ethische Steigerung seiner schöpferischen Allmacht, wird nicht blos aus dem Dasein sittlicher Geschöpfe überhaupt, als einem von diesen empfundenen Gut, auch nicht blos aus jeder als Gut empfundenen Lebensförderung dieser Geschöpfe erkannt, sondern vor Allem aus dem Dasein des sittlich Guten in der Menschenwelt und aus Allem, was das Wachsthum dieses Guten, also die Verwirklichung sittlicher Zwecke in der Gemeinschaft, zu fördern vermag. Die älteren Dogmatiker*) behandeln daher mit Recht die göttliche Güte noch getrennt von seiner Barmherzigkeit (misericordia), die sich erst im Evangelium offenbart, wobei freilich der Satz gilt, dass auch schon das A. T. Evangelium enthalte. Dafür bringen sie dieselbe in engen Zusammenhang mit der von den Späteren als interna bonitas bezeichneten immanenten Eigenschaft. So definirt Gerhard (III, 159): deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa. Wie Gott selbst das höchste Gut ist, so ist alles natürliche Gute dies nur als Antheil an dem höchsten Gute, welchen Gott gewährt. Demgemäss fasst auch Baier beides unter der bonitas dei zusammen, welche ihm daher theils absolute et in se, theils respective und in relatione ad creaturas zukomme. Eine speciellere Ausführung hat die Lehre von der göttlichen Güte erst durch Neuere erfahren, welche den früheren Unterschied von bonitas und misericordia dei aufgeben und bei der göttlichen Güte, neben seinen Hulderweisungen an die unpersönliche Creatur, namentlich seine verschiedenen Hulderweisungen an die Menschenwelt einschliesslich der Heilssphäre zusammenfassen. Gott gibt den Creaturen also soviel Gutes, als sie fähig sind zu geniessen. Freilich bleibt aber dieser ganze Be-

*) Schmid 81. Schweizer I, 410 ff.

griff der göttlichen Güte sehr unbestimmt, so lange man nicht auf das Verhältnis der besonderen, äusseren und inneren Güter zu dem „höchsten Gute" reflectirt. Geschieht dies nicht, so mischt sich nicht blos in die Vorstellung von Gottes Güte viel Zufälliges, Menschenähnliches ein, sondern dieselbe bleibt auch allen möglichen Einwendungen unterworfen, die von dem Dasein des Uebels und des Bösen in der Welt entlehnt sind. Das Nähere hierüber s. unten bei der göttlichen Providenz.

§. 342. Sofern der göttliche Weltzweck ferner im Gewissen und in der Ordnung der sittlichen Welt als Norm für den menschlichen Willen und dadurch für die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Menschheit offenbar ist, bestimmt sich der göttliche Wille zur Heiligkeit, welche als unveränderliches Urbild des Guten vom Menschen das im Gesetze offenbare Gute erheischt.

Die ältere Behandlungsweise (so noch Gerhard) zählt die Heiligkeit gar nicht als besondere göttliche Eigenschaft auf, sondern fasst sie einfach mit seiner Gerechtigkeit zusammen, die sowohl gesetzgebend (dispositiva) als richtend (distributiva) ist. Noch Baier bezeichnet sie als iustitia in se. Aehnlich auch viele Reformirte. Die Späteren (Calov, Quenstedt u. A.) behandeln sie für sich und beschreiben sie, ähnlich wie die Güte, sowol als immanente wie als transeunte. Hiernach ist sie summa omnisque omnino labis aut vitii expers in deo puritas, munditiam et puritatem debitam exigens a creaturis.*) Zu Grunde liegt der Begriff eines moralischen Gesetzes, in dessen Offenbarung und unwandelbarer Aufrechterhaltung sich Gott als der Heilige erweist. Auf die Frage, ob Gott selbst an das moralische Gesetz gebunden sei, antwortet schon Calvin (III, 23, 2) und übereinstimmend mit ihm auch Gerhard (III, 175 f.), Gott habe kein Gesetz ausser oder über sich, sondern sei sich selbst Gesetz. Das sittliche Gesetz ist also im Wesen Gottes, nicht in irgend welchem göttlichen Belieben (beneplacitum) begründet. Hiernach definirt Baier die Heiligkeit als die Rechtbeschaffenheit des göttlichen Willens, vermöge deren er Alles, was recht und gut ist, in Uebereinstimmung mit seinem ewigen Gesetze will. Gott ist also das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit; die Heiligkeit kommt ihm wesentlich und unwandelbar zu, in der Weise schlechthin vollendeten Seins. Unter dem Gesetze Gottes wird vorzugsweise das im N. T. vollendete mosaische verstanden, indessen erkennt ja auch die natürliche Vernunft particulam legis. Ueber die gegen die göttliche Heiligkeit namentlich aus dem Vorhandensein des Bösen in der Welt erwachsenden Zweifel s. unten bei der Providenz.

---

*) Schmid 80. 86 f. Schweizer, I, 417 ff. Heppe ref. Dogm. 73 ff.

§. 343. Sofern endlich der göttliche Wille in der sittlichen Welt sich nicht blos als gesetzgebende, sondern zugleich als richtende Macht offenbart, bestimmt er sich zur Gerechtigkeit, welche als siegreiche Durchführung des Guten in der sittlichen Welt zugleich den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet hat.

Ein wirklicher Unterschied zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit kommt nur bei denjenigen Dogmatikern heraus, welche die letztere wie Calvin und viele andere Reformirte auf die iustitia distributiva beschränken (qua deus est iustus retributor boni et vindex mali).*) Man vergisst hierbei aber nicht zu bemerken, dass eigentlich von einer Belohnung des Guten nicht die Rede sein könne, da alle Menschen böse seien, daher Gott auch bei der Belohnung der Frommen sua dona potius coronat quam ipsorum opera. Hiernach offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes in dem von ihm geordneten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel, wobei die Reformirten nicht unterlassen, zu erinnern, dass ohne die menschliche Sünde auch die göttliche Gerechtigkeit nicht offenbar wäre. Freilich ergibt sich gerade aus dieser Consequenz die Einseitigkeit der dogmatischen Beschränkung des Begriffs auf die göttliche Strafgerechtigkeit. Diesem Mangel ist nicht durch abermalige Vermischung der Gerechtigkeit mit der Heiligkeit abzuhelfen, noch weniger durch Statuirung von einer belohnenden Gerechtigkeit neben der strafenden, sondern lediglich dadurch, dass man sie überhaupt auf die Regierung der sittlichen Welt bezieht, oder auf die unwandelbare, dem göttlichen Gesetze gemässe Durchführung seines sittlichen Weltzwecks, wie sie z. B. Hollaz als diejenige Eigenschaft Gottes definirt, vi cuius deus omnia quae aeternae suae legi sunt conformia vult et agit. Nach dieser Seite hin fällt die Gerechtigkeit nahe mit der Wahrhaftigkeit (veritas) Gottes zusammen, vermöge deren Gott sein Wort unwandelbar erfüllt (Gerhard III, 207 ff.). Indessen hat die Wahrhaftigkeit als Erfüllung sowol der Verheissungen als der Drohungen Gottes ihre eigentliche Stätte erst in der Sphäre des Heilslebens. — Die Lösung der von dem verschiedenen Lebensschicksale der Menschen hergenommenen Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit gehört in die Lehre von der Providenz.

§. 344. Als menschenähnliche Eigenschaften eines persönlichen Einzelwesens aufgefasst, verwickeln die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes den reflectirenden Verstand in die Antinomie, dass der Inhalt des Guten entweder ausschliesslich durch göttliches Belieben bestimmt, oder als etwas an und

*) Schmid 80. Schweizer I, 419 ff. Heppe ref. Dogm. 75.

für sich Giltiges auch für Gott schon vorausgesetzt sei, wogegen umgekehrt die Identificirung dieser Eigenschaften mit Gottes unwandelbarem Wesen die Analogie mit einem nach moralischen Zwecken handelnden Willen zerstört.

Die alte Vexirfrage, ob etwas gut sei, weil Gott es will oder ob Gott etwas wolle, weil es gut sei, hat nach dem Vorgange der Scholastiker schon die Dogmatiker beschäftigt, ohne dass sich eine genügende Lösung hat entdecken lassen. Das unmittelbare religiöse Bewustsein erkennt einfach für gut, was Gott gebietet. Sagt man aber, die Bestimmung dessen, was gut sei, hange vom göttlichen Willen ab, so lässt sich auch die Folgerung nicht vermeiden, dass Gott dann auch das Entgegengesetzte des in seinem sittlichen Gesetze Gebotenen habe anordnen können und dann wäre dieses gut gewesen und sein Gegentheil böse. Da bei dieser Annahme alle ethische Nothwendigkeit auch für Gott selber verloren geht, so legt der entgegengesetzte Satz sich nahe, dass Gott etwas darum gebiete, weil es an und für sich gut sei. Dann aber erscheint wieder die sittliche Nothwendigkeit als eine höhere, auch das göttliche Wollen selbst beherrschende Macht, Gott selbst aber gewissermaassen nur als der Vollstrecker der auch ohne ihn geltenden sittlichen Ordnung. Da in beiden Fällen die Absolutheit Gottes durch eine menschenähnliche Vorstellung bedroht wird, so hat sich die Dogmatik dadurch zu helfen gesucht, dass sie Gottes Willen mit seinem Wesen identisch setzt. Hält man aber dabei trotzdem die persönliche Bestimmtheit des göttlichen Willens fest, so hebt man wieder jede Analogie desselben mit wirklich ethischen Eigenschaften auf, und macht das sittlichartige Wirken Gottes zu einer Nothwendigkeit seiner Natur. Der naheliegende Hinweis auf das sittliche Ideal eines Menschen, dem das Wollen des Guten vollkommen zur Natur geworden sei, mag zur Veranschaulichung jenes Gedankens dienen, reicht aber darum nicht aus, weil ja in diesem Falle die sittliche Nothwendigkeit eine durch stetiges sittliches Wollen erworbene ist, während dieses bei Gott umgekehrt aus der Nothwendigkeit seines Wesens hervorgehen soll.

§. 345. Da andrerseits die objective Giltigkeit der sittlichen Weltordnung Gottes vom sittlichen Bewustsein unabweislich gefordert wird, so sieht sich das speculative Denken genöthigt, den göttlichen Willen in Bezug auf das Gute mit dem Walten seiner sittlichen Weltordnung und deren innerer Nothwendigkeit gleichzusetzen, zugleich aber auf jede Begreiflichkeit eines mit dem absoluten Wesen Gottes identischen schlechthin guten Willens zu verzichten.

Sowenig die Speculation sich auch, um den Schwierigkeiten zu entgehen, bei einer „unpersönlichen“ sittlichen Weltordnung

beruhigen kann, weil sich damit fast unabweisbar die Vorstellung einer ungeistigen Macht verschmilzt, die auf sittlichem Gebiete noch weit weniger erträglich ist als auf dem Gebiete der äusseren Natur, so kehren doch alle Schwierigkeiten, von denen der Begriff eines absoluten Willens für unser Denken gedrückt wird, in doppelter Stärke zurück, sobald man es versucht, diesen absoluten Willen mit concretem ethischem Gehalte zu erfüllen. Daraus folgt noch nicht das Recht, diese Vorstellung überhaupt bei Seite zu stellen, wohl aber das Eingeständnis, dass sie für unser Denken eine unvollziehbare bleibt.

§. 346. Sofern die in der Gewissensstimme sich ankündigende sittliche Norm im subjectiven Geistesleben des Menschen dem endlichen, natürlichen und sündigen Willen desselben als ein unendlicher Wille gegenübertritt, der unser sittliches Leben begründet, normirt und regiert, so schliesst für die Frömmigkeit das Bewustsein der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes als eine unmittelbare sittliche Erfahrungsthatsache sich auf, womit zugleich die Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes als die dem göttlichen Willen eigne Nothwendigkeit sich darstellt, welche in dessen lebendiger Selbstbethätigung im Menschengeiste sich stetig erzeugt.

Mit der Thatsache der religiösen Erfahrung, dass im menschlichen Geistesleben wirklich der unendliche göttliche Geist als unendlicher Wille dem endlichen Willen des Menschen gegenübertritt (§. 336), ist auch zugleich die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, zwar nicht als metaphysische Erkenntnis, aber als geistige Erfahrungsthatsache des Frommen gegeben. Und zwar zunächst noch abgesehn von dem speciellen Heilsgebiet schon als allgemein sittliche Erfahrung. Im eigenen Geistesleben des Frommen ist Gott unmittelbar als schöpferischer Quell des sittlichen Lebens, oder als gütig, als sittlich gesetzgebende Willensnorm, oder als heilig, und als das sittliche Leben regierende, bald freisprechende, bald verurtheilende Richtermacht, oder als gerecht offenbar. Die sittliche Nothwendigkeit aber, welche als inneres Gesetz des sittlichen Handelns unmittelbar im menschlichen Geistesleben sich beurkundet, erweist sich eben damit zugleich als die dem göttlichen Willen selbst unmittelbar innewohnende, als inneres Gesetz desselben in und mit seiner Selbstbethätigung im Menschengeiste und für denselben immer aufs Neue sich selbst erzeugende Nothwendigkeit.

§. 347. Die schon in der sittlichen Welt offenbaren Eigenschaften der göttlichen Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit steigern sich in ihrer Beziehung auf die Heilswelt zur väterlichen Liebe Gottes, welche als die höhere Einheit von jenen

das Heilsleben begründet, die Heilsordnung offenbart und den Heilszweck in der Heilsgemeinschaft verwirklicht (§. 237—240).

Mit Recht haben namentlich die älteren Dogmatiker die Begriffe der Liebe, Gnade und Barmherzigkeit Gottes getrennt von der göttlichen Güte behandelt, sofern diese schon in der natürlichen und sittlichen Welt offenbar ist, jene aber erst durch das Evangelium (also durch die theologia supranaturalis) erkannt werden. Erst mit jenen ist also der specifisch-christliche Gehalt der ethischen Eigenschaften Gottes gewonnen. Als Aussage des religiösen Bewustseins der heiligen Schrift ist dieser Gehalt bereits oben dargestellt; in seiner bei den altprotestantischen Dogmatikern vorliegenden Formulirung ist er jedoch nur unvollständig zur Ausprägung gekommen.

Liebe ist der allgemeinste Begriff der Selbstmittheilung Gottes zur Lebensgemeinschaft mit der persönlichen Creatur,*) welche als solche aber die väterliche Weisheit, die in der Selbstmittheilung sich selbst erhält, als unerlässliche Bedingung der Heilszutheilung in sich schliesst. Ist die gebende, das Heilsleben erzeugende Liebe, als höchste Steigerung der allmächtigen Güte das erste, so ist die im Geben ihre heilige Ordnung offenbarende Liebe als höchste Steigerung der Weisheit und Heiligkeit Gottes das zweite Moment, und erst in der Einheit beider erweist sich die Liebe wahrhaft als gemeinschaftstiftende und hierdurch den höchsten Weltzweck in der Leitung der Heilswelt verwirklichende Liebe, oder als die das Gottesreich verwirklichende väterliche Gerechtigkeit. Namentlich dieser höhere Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, obwol in der heiligen Schrift bestimmt genug aufgestellt, fehlt unsern Dogmatikern gänzlich, welche die Gerechtigkeit vorwiegend als Strafgerechtigkeit auffassen und keinesfalls über die Sphäre des sittlichen Gesetzes Gottes hinauserstrecken.

§. 348. Im Hinblicke auf die menschliche Sünde offenbart sich die Liebe Gottes im Evangelium als Gnade oder Barmherzigkeit, welche den Sünder versöhnt, erlöst und zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott beruft.

Während die allgemeine Güte Gottes (benignitas generalis) auf alle Geschöpfe geht, die besondere Güte (benignitas specialis) auf die Menschen oder auf die sittliche Welt überhaupt, so wird die misericordia dei oder gratia specialissima erst den Gläubigen offenbar. Diese Gnade Gottes erweist sich mit Einem Worte den Sündern gegenüber in der Mittheilung des Heils, der Rechtfertigung und der Wiedergeburt und vollendet sich in der Zutheilung der vita aeterna. Sie ist amor mere gratuitus und in keiner Weise durch ein Verdienst des Menschen bedingt (vgl.

*) Schweizer II, 224 ff.

die Ausführung bei Gerhard III, 161 ff.). Dabei gehn die Lutheraner und die Reformirten über die Frage, ob diese gratia universalis oder particularis sei, auseinander, eine Differenz, die aber erst an andrer Stelle zu erörtern ist. Wenn manche Dogmatiker zwischen der humanitas, misericordia, clementia, gratia, longanimitas oder patientia noch feinere Unterschiede aufgestellt haben, so sind dieselben meist ohne Belang, speciell eine dogmatische Scheidung von gratia und misericordia auch aus dem reformirten Lehrsystem nicht zu erweisen.*) Höchstens die longanimitas ist als eine besondere Seite in der göttlichen Leitung der Heilswelt, als das Mitgehnlassen der Sünde im Hinblick auf die gottgewollte Ordnung in der Verwirklichung des Heilslebens hervorzuheben, und in dieser Beziehung besonders für die Reformirten von Wichtigkeit.

§. 349. Die menschenähnliche Vorstellung auch der auf die Heilswelt bezüglichen Eigenschaften Gottes in der altprotestantischen Dogmatik tritt namentlich hervor in der Voraussetzung eines Conflictes zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade, als dessen Lösung das geschichtliche Versöhnungswerk Christi, nach reformirter Lehre noch ausserdem die Particularität der ewigen Gnadenwahl Gottes betrachtet wird.

Der Conflict zwischen Gottes Gnade und Gerechtigkeit pflegt nicht in der Eigenschaftslehre, sondern in den Lehrstücken von Sünde und Erlösung ausgeführt zu werden. daher er hier auch nur vorläufig zur Charakteristik der dogmatischen Vorstellung von Gott berührt werden kann. Die Gnade erscheint gleichsam als „der Engel, welcher der Gerechtigkeit mit ihrem gezückten Schwerte in den aufgehobenen Arm fällt“ (Strauss I, 609). Auf die Frage, inwiefern die Gerechtigkeit Gottes es gestatte, Gnade für Recht ergehen zu lassen, antworten beide evangelische Lehrbegriffe mit dem Hinweise auf die stellvertretende Genugthuung Christi. Speciell die Lutheraner führen dieselbe auf das pactum salutis, einen vorzeitlichen innertrinitarischen Vorgang zurück. Die Reformirten statuiren aber noch weiter eine innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selbst, zur Offenbarung seiner gloria die Gnade und die Gerechtigkeit neben einander, jene an den Gefässen der Barmherzigkeit, diese an den Gefässen des Zornes wirksam werden zu lassen.

§. 350. Wie aber schon die Vorstellung eines solchen Conflictes überhaupt mit der Absolutheit des göttlichen Wesens unvereinbar ist, so gerathen beide Lösungsversuche, wenn auch auf verschiedene Weise, in Widerspruch mit der schlechthin ethischen Bestimmtheit des göttlichen Willens.

*) Schweizer II, 227 ff. 236 ff.

Wird Gott einmal menschenähnlich vorgestellt, so muss man ihn doch als Ideal der ethischen Vollkommenheit denken. Aber ein Gott, dessen Zorn nur durch Blut gestillt werden kann, vollends durch unschuldiges Blut, ist ebenso wenig ethisch gedacht, wie ein Gott, der unter gleich Unwürdigen doch eine willkürliche Auswahl trifft, und nur Einige ohne alles Verdienst aus der massa perditionis herausgreift, um ihnen das ewige Leben zu schenken, alle Andern aber, die nicht schlechter als jene sind, kalten Blutes ewig verderben lässt. Aber auch abgesehn hiervon beruht die Vorstellung eines solchen Conflictes in Gott auf einer sinnlichen Auffassung von seiner Güte wie von seiner Gerechtigkeit, als wäre jene ungeordnetes Wohlthun, diese aber äussere Vergeltung.

§. 351. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Gottes Güte und Gerechtigkeit findet seine thatsächliche Lösung in der christlichen Heilserfahrung, für welche der göttliche Wille einerseits als unendliche Norm, andrerseits aber zugleich als unendliche Kraft des Guten in allen für das Heilsleben Empfänglichen sich bethätigt.

Die christliche Frömmigkeit weiss, dass die Gnade Gottes keine bedingungslose ist, sondern um wirksam zu werden, die gläubige Unterwerfung unter die objective göttliche Heilsordnung erfordert. Und ebenso zeigt die gemeinsame Heilsgeschichte, dass die göttliche Gerechtigkeit nicht in der äusseren Vergeltung nach der Gesetzesnorm aufgeht, sondern in der Heilsordnung des Evangeliums vielmehr als die rechtfertigende Gerechtigkeit (Röm. 3, 26) erscheint, welche Jedem nach Maassgabe seiner Empfänglichkeit für das göttlich dargebotene Heil dasselbe auch wirklich zu eigen gibt. Wäre freilich der göttliche Wille nur gesetzgebender und richtender Wille, so wäre nicht abzusehn, wie von Gnade die Rede sein könnte. Nun erweist sich aber grade im christlichen Heilsbewustsein dieser göttliche Wille als unendliche Kraft Gottes im Menschengemüth, die sich innerlich als „heiliger Geist“ in Allen erschliesst, welche in Demuth und Glauben der objectiv göttlichen Heilsordnung sich hingeben. Die allgemeine moralische Erfahrung von dem durch sittliche Zumuthung und inneres Gericht sich durchsetzenden göttlichen Willen ist also unvollständig. Eben darum kann aber die göttliche Strafgerechtigkeit nicht für sich allein fixirt und der Gnade gleichsam als eine mit dieser pactirende Macht selbständig gegenübergesetzt werden, sondern stellt innerhalb der göttlichen Heilsordnung nur als ein einzelnes Moment sich dar, welches als Mittel dient, die Menschen zur Demuth und Busse zu führen, mithin der Natur der Sache nach dem göttlichen Heilswillen untergeordnet ist.

§. 352. Gegenüber der von dem Verstande aufgelösten Vorstellung einer durch das geschichtliche Erlösungswerk für Gott selbst zu Stande gebrachten Ausgleichung widerstreitender Tendenzen in ihm führt das speculative Denken die geschichtliche Erlösung auf ihren ewigen geistigen Grund oder auf die innere Nothwendigkeit der in sich einheitlichen göttlichen Heilsordnung als solcher zurück, fordert also die Gleichsetzung des im Erlösungswerke offenbaren göttlichen Liebewillens mit dem unverbrüchlichen Walten seiner Heilsordnung, in welcher sich seine sittliche Weltordnung erst wahrhaft vollendet.

Erscheint in der kirchlich herkömmlichen Form das Erlösungswerk auf Erden gradezu als eine Erlösung Gottes selbst von dem inneren Zwiespalte seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit, so bleibt nur übrig, diese Vorstellung aufzugeben, und jenes nur als die geschichtliche Offenbarung des ewig Einen göttlichen Heilswillens zu betrachten. Der göttliche Liebewille hat nicht erst nöthig, durch einen geschichtlichen Act in der Welt, sei es auch durch einen „ewig“ vorherbeschlossenen, die Hindernisse hinwegzuräumen, welche in Gott selbst seiner Entfaltung gegenüberstehn. Kann der Zorn Gottes nicht erst in der Zeit in Liebe verwandelt worden sein, so ist der Liebewille Gottes nur als ein ewiger, in sich selbst geordneter und in dieser inneren Gesetzmässigkeit schlechthin in sich einheitlicher Wille vorzustellen. Also tritt im geschichtlichen Erlösungswerke eben nur diese innere Nothwendigkeit der göttlichen Heilsordnung in die Erscheinung, ist demnach als der ewige unwandelbare Gehalt der geschichtlichen Erlösung anzuerkennen. Erst die Zurückführung des Geschichtlichen auf seine ewige geistige Wahrheit sichert auch unsre Vorstellung von dem göttlichen Liebewillen vor Herabziehung ins Sinnliche, welche überall eintritt, wo die Erlösung als eine „freie“ That des persönlichen Beliebens Gottes, die auch hätte unterbleiben können, aufgefasst wird.

§. 353. Auch abgesehn von der Vorstellung eines innern Conflictes in Gott verwickelt die analogische Uebertragung menschlicher Gemüthseigenschaften auf Gott das verständige Denken in unauflösbare Widersprüche, denen gegenüber die Speculation wieder die Offenbarung des göttlichen Liebewillens mit dem Walten seiner Heilsordnung gleichsetzt, dieses aber als die fortschreitende Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den Menschengeist zur Lebenseinheit mit ihm beschreibt, welche im menschlichen Geistesleben unmittelbar als unendliche, wenn auch in sich geordnete Liebe empfunden wird.

§. 354. Eben darum sieht sich das speculative Denken grade auf diesem Höhenpunkte christlich-religiöser Erkenntnis genöthigt, auf den Thatbestand des christlichen Selbstbewustseins zurückzugehn, in welchem sich die göttliche Liebe, ausdrücklich auch in der Weise einzelner Liebeserweise und doch als die ewig Eine den gesammten Verlauf des menschlichen Heilslebens bestimmend, als eine unmittelbare Erfahrungsthatsache des frommen Gemüthslebens erschliesst und den Menschen zur persönlichen Liebesgemeinschaft mit sich vereinigt.

Die Bedenklichkeit, ob man ohne die Absolutheit Gottes aufzuheben, ihm überhaupt Gemüthseigenschaften beilegen dürfe, hat nach dem Vorgange der Scholastiker schon die altprotestantische Dogmatik beschäftigt. Die Antwort, dass die Aeusserungen des göttlichen Gemüthslebens ohne irgendwelchen Affect oder irgendwelche Veränderung in Gott sich vollziehen als einfache Acte des göttlichen Willens, daher man alle menschliche Unvollkommenheit fernhalten müsse (Gerhard III, 167), ist vielmehr die Aufstellung eines Problems, als die Lösung. Die Verstandeskritik kann nicht umhin, in den auf Gott übertragenen Analogien des menschlichen Gemüthslebens, und zwar nicht blos in deren sinnlicheren Formen, wie Reue, Hass, Zorn, sondern auch in Liebe, Gnade, Barmherzigkeit, nur eine Steigerung der schon in den Vorstellungen von Gottes Denken, Wissen, Wollen und Handeln vorliegenden Vermenschlichung des Absoluten zu sehen. Wirklich können wir auf Gott keine Gemüthsbewegungen übertragen, ohne innere Veränderung, leidenschaftliche Erregung, temperamentsartige Stimmung in ihn zu setzen, daher sich das strengere dogmatische Denken jederzeit gemüht hat, wenigstens durch Wahl abstracterer Ausdrücke an das Menschenähnliche derartiger Vorstellungen zu erinnern, ohne darum doch die Schwierigkeiten für den Verstand wirklich beseitigen zu können. Die Gleichsetzung des göttlichen Liebewillens mit dem Walten der göttlichen Heilsordnung ergibt sich auch hier für die Speculation als der nächstliegende Ausweg, Anthropopathisches fern zu halten. Nur ist mit dieser Bestimmung der Thatbestand des frommen Bewustseins des Christen von Ferne nicht erschöpfend beschrieben. Vielmehr liegt es grade im Wesen der göttlichen Heilsordnung, im Unterschiede auch von der allgemeinen sittlichen Weltordnung, dass sie sich in einer concreten Mannichfaltigkeit menschlicher Gemüthserfahrungen bethätigt, welche in dem Bewustsein der Lebenseinheit mit Gott ihren Höhenpunkt haben. Diese Lebenseinheit aber ist nach der Aussage des christlichen Heilsbewustseins eben nicht blos Gegenwart Gottes im Menschengeiste überhaupt sei es als sittliche Norm, sei es als sittliche Kraft, sondern unio mystica,

Seligkeit in der Liebesgemeinschaft mit Gott. Muss daher schon die Speculation die göttliche Liebe als Selbstmittheilung Gottes an den Menschen beschreiben, so ist diese Liebe als Thatsache religiöser Erfahrung ein unmittelbares Eintreten des göttlichen Geistes ins Gemüthsleben des Menschen und eben damit zugleich eine Selbstbeurkundung Gottes im Menschen in der Weise des Gemüthslebens, Gemüth in Gemüth (§. 235). Sowenig hiermit eine objectiv-theoretische Aussage über die mysteria divinitatis an sich gegeben ist, so gewis hat doch die Frömmigkeit ein Recht, diese unmittelbare Relation Gottes zum Gemüthsleben des Menschen in der Form von Aussagen über göttliche Gemüthseigenschaften zu beschreiben, welche unmittelbar im menschlichen Gemüthsleben empfindlich sind, nicht blos von Gottes Liebe überhaupt, sondern auch von Gottes Gnade, Langmuth, Barmherzigkeit. Der göttliche Geist bethätigt sich im menschlichen Gemüthsleben ganz concret in einer zeitlichen Aufeinanderfolge einzelner Liebeserweise, als die ewige und doch in jedem Lebensmomente in besonderer Weise sich beurkundende Liebe, welche sich jetzt dem Sünder entzieht, um ihn zur Busse zu leiten, jetzt wieder sich gnädig ihm zuwendet und mit dem seligen Bewustsein der Versöhnung erfüllt; jetzt den Sünder langmüthig trägt, jetzt wieder seines Elends sich erbarmt und mit ihrer Gnadenhilfe ihm nahe ist, ja ihn in ihre Gemeinschaft aufnimmt, um in ihm zu wohnen. Wie also der göttliche Geist in seiner Relation zum menschlichen Geistesleben dem menschlichen Wissen und Wollen als absolutes und doch in jedem menschlichen Lebensmoment auf andere Weise bestimmtes Wissen und Wollen gegenübertritt, „so begegnet auch die Liebe, das beseligende Gemeinschaftsgefühl des Menschen, einer eigentlichen Liebe Gottes zu ihm, und zwar als einer primitiven, entgegenkommenden, welche alle Beseligung in der Gemeinschaft gibt, die der Mensch in der Gegenliebe empfängt. Der Gefühlszustand des persönlichen Selbstbewustseins der concreten Einheit mit dem ewigen Wesen ist im eigentlichsten Sinne des Wortes Liebe, und zwar empfangende Gegenliebe, in welcher das absolute Sein als sich erschliessende Liebesfülle eintritt" (Biedermann, Freie Theologie S. 66 f.).

Als Thatsache menschlicher Gemüthserfahrung ist aber wie bereits oben (§. 235) bemerkt wurde, schliesslich auch der **Zorn** Gottes zu würdigen, nicht als leidentlicher Affect im innergöttlichen Wesen selbst, sondern als das nothwendige Gegenstück der im menschlichen Gemüthsleben erfahrenen göttlichen Liebe. Weil das Verhältnis des seiner Schuld sich anklagenden Sünders zu Gott dem Verhältnisse des gottversöhnten Gemüths entgegengesetzt ist, so muss auch Gottes Verhältnis zu ihm im subjectiven Gemüthsleben auf entgegengesetzte Weise sich äussern, eben als unwillige Abkehr von ihm, oder als ein dem mensch-

lichen Schuldgefühle entgegenkommender, dieses erzeugender, wacherhaltender und steigernder Unwille, oder eben als Zorn.

4. Die göttliche Dreieinigkeit.

Vgl. Grimm, §. 123—136. Hutt. red. §. 70—72. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 3 Bde. Tübingen 1841—43.

§. 355. Die kirchliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit oder von den drei Personen in dem Einen göttlichen Wesen beansprucht als die eigenthümlich christliche Vollendung des allgemein religiösen Gottesbegriffes zu gelten, welche daher erst durch die übernatürliche Offenbarung in der heiligen Schrift erkannt wird, dennoch aber auch für das christliche Denken ein schlechthin unbegreifliches Mysterium bleibt.

Die kirchliche Dreieinigkeitslehre will den eigenthümlichen religiösen Gehalt des christlichen Gottesglaubens zur Aussprache bringen, ohne jedoch darum auf den Nachweis der göttlichen Dreiheit bereits im A. T. zu verzichten. Ihre Bezeichnung als notio dei supernaturalis deutet auf eben jene Eigenschaft der Trinitätslehre als einer specifisch christlichen hin, besagt aber zugleich, dass dieselbe auch für die Gläubigen sich jedem Beweise und jedem Verständnisse entzieht. Sofern aber die Trinitätslehre den specifisch christlichen Gottesbegriff ausdrückt, so folgert die Dogmatik hieraus, dass mit ihr die ganze Heilsökonomie stehe und falle, dass also nicht blos die Leugnung, sondern schon die Unkenntnis derselben von der Seligkeit ausschliesse (Gerhard III, 209 ff.).

§. 356. Ihr Ursprung erklärt sich aus dem Interesse der dogmatischen Reflexion, den eigenthümlichen religiösen Gehalt des christlichen Princips auf seinen begrifflichen Ausdruck zu bringen: in ihrer bestimmten geschichtlichen Form aber erweist sie sich nur als eine Consequenz der kirchlichen Christologie.

§. 357. Die in der unmittelbaren religiösen Anschauung gesetzte eigenthümlich christliche Bestimmtheit des Gottesbegriffs, als des himmlischen Vaters, der sich im Sohne den Menschen als versöhnt offenbart, im heiligen Geiste aber der Gemeinde der Gläubigen zur Lebensgemeinschaft mit ihr und allen ihren einzelnen Gliedern erschliesst (§. 241. 242), stellte der dogmatischen Reflexion das Problem, die geschichtliche Offenbarung der Sohnschaft bei Gott in der Person Jesu

Christi, weiterhin aber auch die durch diese Offenbarung vermittelte Gegenwart des Geistes Gottes in den Gläubigen aus dem objectiven Wesen Gottes zu begreifen.

Sowenig die abstracten metaphysischen Bestimmungen über die Dreiheit göttlicher Personen in dem Einen göttlichen Wesen unmittelbar mit religiösen Interessen etwas zu schaffen haben, so ist es doch ein specifisch religiöses Problem, für welches man in diesen Formeln eine Lösung gefunden zu haben glaubte. Dass Gott als der Vater im Sohne sich uns offenbart, im heiligen Geiste aber sich mittheilt, ist die eigenthümliche Aussage des christlichen Gottesglaubens. Die dogmatische Arbeit der ersten Jahrhunderte strebte daher darauf hin, zunächst jene Offenbarung des Vaters im Sohne auf ihren bestimmten dogmatischen Ausdruck zu bringen. Dagegen wurde die Lehre vom heiligen Geiste immer nur als Anhängsel der Lehre von der Person Christi behandelt.

§. 358. Der Versuch, dieses Problem unter Voraussetzung der alttestamentlichen Gottesidee, aber mit den Hilfsmitteln der philosophischen Zeitbildung, durch metaphysische Aussagen zunächst über das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christi Person, darnach durch entsprechende Aussagen über das Wesen des heiligen Geistes zu lösen, führte einerseits zu der Lehre von der Gottheit Christi, als dogmatischem Ausdrucke für die mit dem christlichen Principe identificirte geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes in Christi Person, andrerseits zu der Lehre von der Persönlichkeit des heiligen Geistes, als dogmatischem Ausdrucke für die im heiligen Geiste thatsächlich sich beurkundende objective Gegenwart des an die Gläubigen sich selbst mittheilenden Gottes.

§. 359. Als letzte Consequenz dieser dogmatischen Aussagen ergab sich die Forderung, einerseits das Verhältnis der göttlichen Person des Sohnes zur Person des Vaters unter Wahrung der Einheit Gottes doch als ein im innern Wesen der Gottheit selbst begründetes ewiges Verhältnis schlechthiniger Wesensgleichheit von Vater und Sohn zu fassen, andrerseits das gleiche Verhältnis ausdrücklich auch auf die vom Vater durch Vermittelung des Sohnes ausgehende Person des heiligen Geistes zu erstrecken.

Voraussetzung der kirchlichen Trinitätslehre ist vor Allem der dem Christenthum mit der Religion des A. T. gemeinsame Glaube an die Persönlichkeit Gottes, diese ausdrücklich als Einheit des persönlichen Selbstbewustsein verstanden. Dass der Aus-

druck „Person“ (persona, πρόσωπον) vielmehr zur Bezeichnung der göttlichen Dreiheit Verwendung findet, ändert nichts an dem Thatbestande, dass schon die göttliche Einheit (oder „Monarchie“) als wirklich persönliche Einheit, in dem Sinne, für welchen wir heute das Wort Persönlichkeit verwenden, vorgestellt ist. Mit dieser göttlichen Monarchie war nun die Aussage des christlichen Glaubens von der vollen Offenbarung Gottes im Sohne und von seiner realen Gegenwart für die Gläubigen im heiligen Geiste für das theologische Denken zu vereinigen und auf ihren erschöpfenden dogmatischen Ausdruck zu bringen. Nun konnte sich aber von vornherein die religiöse Reflexion den in der geschichtlichen Person Jesu und in dem Glauben an ihn als den Christus aufgeschlossenen göttlichen Offenbarungsgehalt nur in der Form von dogmatischen Aussagen über Christi Person und Werk zum Bewustsein bringen (§. 143). Diese Aussagen lehnten zunächst an die jüdische Messiasidee sich an; frühzeitig aber ward auch metaphysischen Speculationen Einfluss gestattet, welche an den dem zum Vater erhöhten Christus beigelegten göttlichen Prädicaten ihren Halt fanden. Konnte man sich einmal über das in der Person Christi verkörperte gotteinige Leben nur durch metaphysische Aussagen über jene Person und ihr Verhältnis zu der Person Gottes des Vaters Rechenschaft geben, so bot sich als nächste Bestimmung die wahre Gottheit des Sohnes dar. Eine Aussage des unmittelbaren frommen Bewustseins — die Gewisheit des in dem „Sohne“ gegenwärtigen Gottes — wurde also unmittelbar metaphysicirt, und bildete von nun an die Grundlage aller weiteren Versuche, mit Hilfe philosophischer Zeitbegriffe das Verhältnis Gottes des Sohnes zu Gott dem Vater in der Weise zu bestimmen, dass einerseits die Einheit Gottes festgehalten, andrerseits aber die wahre Gottheit des Sohnes in ihrer persönlichen Unterschiedenheit von der Gottheit des Vaters zum Ausdruck gebracht wurde. Hierzu bot sich als Mittel die durch die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und durch die eigene Beschäftigung der älteren Kirchenlehrer mit den Lehren der Stoiker und Platoniker an die Hand gegebene Logosidee. Die Anwendung dieser Idee führte aber zunächst nur zu theils modalistischen, theils subordinatianischen Vorstellungen. Sollte aber die volle Gottesoffenbarung im Sohne, und mit ihr die Grundaussage christlicher Frömmigkeit festgehalten werden, so musste der persönliche Unterschied von Vater und Sohn als ein ewiges Verhältnis aufgefasst, gleichzeitig aber die volle Wesensgleichheit beider göttlicher Personen behauptet werden. Beide Forderungen sind in den Bestimmungen des nicänischen Bekenntnisses erfüllt, nach welchem der Sohn als eine zweite göttliche Person von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters erzeugt, eben darum aber dem Vater schlechthin wesensgleich (ὁμοούσιος) ist.

Hinsichtlich des heiligen Geistes als schlechthin supranaturalen, in den Gläubigen Wohnung machenden Principes stand seine göttliche Wesenheit von vornherein fest. An sich wäre nun eine Ausprägung des kirchlichen Dogma möglich gewesen, welche nach dem Vorgange des Paulus auch für das Göttliche im Sohne auf denselben Begriff des göttlichen πνεῦμα zurückging. Nachdem aber einmal hierfür die Logosidee Verwendung gefunden, und zu der Lehre einer zweiten göttlichen Person ausgebildet worden war, blieb nur übrig, den heiligen Geist als dritte göttliche Person den beiden Personen des Vaters und des Sohnes zur Seite zu stellen. War aber der heilige Geist in demselben Sinne wie der Sohn göttliche Person, so musste auch seine volle Gleichstellung mit dem Vater und dem Sohne ausgesprochen werden, weil man nur so der Forderung des religiösen Bewustseins Genüge thun konnte, das dasselbe im Sohne offenbare göttliche Wesen nun auch wirklich im heiligen Geiste sich den Gläubigen mittheile. Wie aber das zunächst auf den geschichtlichen Christus bezügliche Sohnesverhältnis bei seiner Steigerung zu einem immanenten Verhältnisse der zweiten göttlichen Person die Vorstellung der ewigen Zeugung ergeben hatte, so wurde die religiöse Aussage von der Aussendung des heiligen Geistes zu den Gläubigen (Joh. 15, 26) ebenfalls zu einem metaphysischen Verhältnisse innerhalb des göttlichen Wesens selbst, also zu der Vorstellung gesteigert, dass die dritte göttliche Person ewig vom Vater ausgehe. Unbestimmt blieb hierbei nur noch das Verhältnis der zweiten göttlichen Person zur dritten.

§. 360. Ihren schärfsten Ausdruck haben die hieraus erwachsenden dogmatischen Formeln in den Sätzen des sogenannten athanasianischen Symbolums gefunden, welches die ältere zu Nicäa und Constantinopel festgestellte Lehre überdies noch durch die in der abendländischen Kirche aufgekommene Bestimmung des Ausgehens des heiligen Geistes vom Vater und Sohne im Interesse der absoluten Wesensgleicheit des Sohnes mit dem Vater vervollständigt.

Die scharfen Bestimmungen des Athanasianum über die göttliche unitas und trinitas, die una substantia und die tres coaeternae et coaequales personae, von deren Anerkennung die ewige Seligkeit abhängen soll, fassen nur die kirchliche Meinung in präcisester Form zusammen. Neu ist nur der Zusatz filioque zu der älteren Formel über den heiligen Geist qui procedit ex patre. Auch dieser Zusatz aber, obwol von den Griechen verworfen, ist nur eine nothwendige Consequenz der einmal aufgestellten Prämissen.

§. 361. Der durch die athanasianischen Formeln in ihrem ächten Sinne dem Denken aufgenöthigte Widersinn —

in Einem göttlichen Ich drei göttliche Iche — ist auf dem Standpunkte der orthodoxen Vorstellung unvermeidlich, daher als heiliges Mysterium demüthig zu glauben, wogegen jeder Versuch, die einander gegenseitig ausschliessenden Bestimmungen auszugleichen, entweder zu tritheistischen oder zu modalistischen Vorstellungen führt, also entweder die Einheit Gottes oder die Dreiheit als wirklich persönliche aufhebt.

Der absolute im kirchlichen Trinitätsdogma ausgedrückte Widerspruch ist nur oberflächlich dadurch verhüllt, dass für die Einheit Gottes der Ausdruck substantia (essentia, natura, *οὐσία*), für die Dreiheit der Ausdruck persona (*πρόσωπον, ὑπόστασις, ὑφιστάμενον*) gebraucht wird; denn die göttliche Einheit soll keine blosse Gattungseinheit, sondern Einheit des persönlichen Selbstbewustseins, die Dreiheit keine blos dreifach verschiedene Subsistenzweise des Einen göttlichen Ich, sondern drei selbständig subsistirende göttliche Individuen sein. Dass dies der wirkliche Sinn ist, zeigt die ursprüngliche Bedeutung der verschiedenen Aussagen, aus denen die kirchliche Trinitätslehre allmählich erwuchs. So lange man nun wie anfangs in der griechischen Kirche dabei blieb, die Person des Vaters mit dem alleinigen Gott im absoluten Sinne identisch zu setzen, konnte sich der Widerspruch der Dreieinigkeitslehre gegen die göttliche Monarchie noch unter subordinatianischen Bestimmungen verbergen. Aber die consequent ausgebildete Lehre von der Homousie liess diese Unterordnung nicht länger zu. Der Vatername, nach biblischer Anschauung ursprünglich auf das Eine göttliche Wesen bezogen, ward nun auf die erste trinitarische Person eingeschränkt. Da man aber dennoch die biblische Voraussetzung von der Einheit Gottes nicht aufgeben wollte, so kam man eben zur gewaltsamen Zusammensprechung einander gegenseitig aufhebender Aussagen. Hiernach muss jeder Versuch, die eine oder die andere Seite wirklich im Denken zu vollziehen, entweder zur Dreigötterei, oder zur Umdeutung der drei Personen in drei Subsistenzweisen der Einen göttlichen Persönlichkeit führen. Die Kirchenlehre will weder das Eine noch das Andere; eben darum muss sie den in ihren Aussagen enthaltenen absoluten Widerspruch für ein unergründliches Geheimnis erklären.

§. 362. Die altprotestantische Dogmatik hat nach dem Vorgange Augustins und der mittelalterlichen Scholastik, nur mit immer entschiedenerer Abweisung jeden Versuchs, das schlechthin übervernünftige Mysterium der Vernunft irgend begreiflich zu machen, sich mit einer aufs Künstlichste verclausulirten, aber rein formalistischen Darlegung der altkirchlichen Bestimmungen, zu besserer Verhütung ketzerischer Misdeutung

begnügt, ohne doch selbst dem Schwanken zwischen tritheistischen und modalistischen Aussagen wirklich zu entgehen.

Wie die reformatorischen Sonderbekenntnisse ihre Uebereinstimmung mit der in den „ökumenischen“ Bekenntnissen niedergelegten Trinitätslehre bezeugen (A. C. p. 9. Apol. p. 50. Art. Sm. p. 303. Conf. Gall. 6. Helv. II. c. 3), so schliesst sich auch die Dogmatik beider evangelischer Kirchen an die scholastischen Bestimmungen und Distinctionen an.*) Die Einheit wird als unitas essentiae, diese als unitas numerica bestimmt; es ist also nicht etwa nur Eine, drei verschiedenen Göttern zukommende göttliche Wesenheit im Sinne der blossen Gattungseinheit, sondern die una et indivisa oder individua essentia ist nur Ein Gott. Dass unter dieser Einheit des göttlichen Wesens das, was wir persönliche Einheit nennen, gemeint ist, geht namentlich aus der notio dei naturalis hervor, welche lauter Aussagen enthält, die Gott ohne Rücksicht auf den Unterschied der drei Personen betreffen, insbesondere aus der Eigenschaftslehre. Diese Eine untheilbare göttliche Wesenheit kommt nun aber drei Personen zu, wobei Person in dem Sinne genommen wird, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Jede der drei göttlichen Personen ist ein subsistens individuum intelligens; ihre Verschiedenheit ist keine Verschiedenheit des Wesens (essentialis), ebensowenig aber eine blos zufällige (accidentalis), sondern besteht in einem dreifach verschiedenen modus subsistendi (τρόπος ὑπάρξεως), d. h. nicht etwa die drei Personen **sind** nur drei verschiedene modi des Einen Gottes, sondern jede **hat** ihren eigenen modus subsistendi, die Art und Weise, wie jede Person an der Einen göttlichen essentia Antheil hat, ist eine verschiedene. Ebenso sagt der augustinische Ausdruck, dass die drei Personen relatione distinctae sind, nicht etwa, dass Gott in seiner Relation zur Welt ein dreifacher sei, sondern die drei Personen sind in ihrer Relation zu einander durch ihre opera ad intra verschieden; pater generat filium et spirat cum filio spiritum, filius a patre generatur et spirat cum patre spiritum, spiritus procedit a patre filioque. Auf diesen innern Unterschieden beruhen der sogenannte character hypostaticus, ferner die proprietates personales, notiones personales und actus personales oder opera ad intra. Die langausgesponnenen Ausführungen können über die Dürftigkeit des Inhaltes nicht täuschen, sondern dienen nur dazu, den persönlichen Unterschied auf jene drei abstracten Bestimmungen der Ungezeugtheit, der Gezeugtheit und des Gehaucht- oder Hervorgegangenseins zu beschränken, jede concrete Verschiedenheit aber, die etwa aus der verschiedenen Weise des Antheils am göttlichen Wesen gefolgert werden könnte, zurückzuweisen. Erst

*) Heppe, I, 277 ff. ref. Dogmatik S. 80 ff. Schmid S. 87 ff. Twesten, Dogmatik II, 179 ff. Schweizer II, 136 ff.

durch die sogenannten opera ad extra scheint ein concreterer Unterschied der drei Personen herauszukommen. Allerdings gilt auch hier der augustinische Kanon: opera ad extra sunt indivisa, die Schöpfung, Erlösung u. s. w. sind das ungetheilte Werk der ganzen Trinität. Indessen sah sich schon Augustin zu dem Zusatz genöthigt, servato tamen ordine et discrimine personarum. Dem verschiedenen innertrinitarischen modus subsistendi der drei Personen entspricht also ein verschiedener modus et ordo agendi oder eine verschiedene terminatio operationis. Hieraus ergeben sich die verschiedenen opera oeconomica, welche je einer Person allein zukommen, z. B. die Menschwerdung allein dem Sohne. Diese Unterscheidung weist noch auf die ursprüngliche religiöse Grundlage der Trinitätslehre zurück; dass diese aber thatsächlich aufgegeben ist, zeigt deutlich die Unterscheidung der sogenannten opera attributiva, welche das System aus Anbequemung an die biblische Lehre aufstellen muss, welche es aber strenggenommen nicht als berechtigt gelten lassen will.

Auf die Frage, wie denn die Einheit des göttlichen Wesens mit der Dreiheit der Personen vereinbar sei, zieht sich die Dogmatik hinter ein unergründliches Mysterium zurück. Auch die durch Gottes Wort erleuchtete Vernunft kann wol eine genaue Kenntnis und ein bestimmtes Bekenntnis der göttlichen Dreieinigkeit, aber schlechterdings kein Verständnis dieses Mysteriums haben (Gerhard III, 220). Ausdrücklich ist zuzugestehen, dass die Vernunft, wenn sie nach ihren eigenen Principien urtheilt, die Dreieinigkeitslehre widersprechend finden muss, dass ihr nicht etwa nur das γνῶναι, sondern auch das δέχεσθαι unmöglich ist (Gerhard III, 233).*) Weil dieses Mysterium absolut supra rationem ist, darf man es auch speculativ nicht begreiflich machen wollen. Auch die Analogien des menschlichen Geisteslebens, welche noch Melanchthon und seine Schüler nach dem Vorgange Augustins und der Scholastiker angewandt haben, wurden von den Lutheranern bald wieder zurückgestellt und auch von Reformirten nur vereinzelt (wie von Keckermann) wieder hervorgesucht. Jedenfalls muss man mit Thomas von Aquino (P. I. qu. 32 art. 1) festhalten, dass die Unähnlichkeit weit grösser ist als die Aehnlichkeit.**)

Wirklich war jede materielle Einmischung des rationalen Denkens in die kirchlichen Lehrbestimmungen um so bedenklicher, da schon die rein formellen Definitionen und Distinctionen der Dogmatik bald nach der tritheistischen, bald nach der modalistischen Seite hinüberneigen. Natürlich will die Kirchenlehre beide Irrthümer gleich sehr entfernt halten. Sind aber die drei

---

*) Vergl. auch Schmid 93. Twesten II, 195.

**) Heppe I, 295 ff. ref. Dogmatik 85 ff. Schmid 93 f. Twesten II, 195 f. Schweizer I, 143 ff.

göttlichen Personen wirklich drei selbstbewuste göttliche Iche, so bleibt für die Einheit des göttlichen Wesens nur die Gattungseinheit übrig und die Bestimmungen, mit welchen die Dogmatik diese Consequenz abzuwehren sucht, sind äusserst hinfälliger Art. Ist umgekehrt die Einheit Gottes persönliche Einheit, so kann die Dreiheit nur noch eine dreifach verschiedene Subsistenzweise sein. Thatsächlich sind nun die Momente, die auf eine modalistische Auffassung des Dogma hinführen, erheblich stärker. Dahin gehört namentlich der Begriff des sogenannten Ineinanderseins der drei Personen (*περιχώρησις*, *ἐνύπαρξις*, circumincessio, immanentia et inexistentia mutua), deren unvermeidliche Consequenz die Aufhebung des proprie subsistere der drei Personen ist. Eben dahin führt das offene Eingeständnis, dass der Ausdruck „Person" hier im uneigentlichen Sinne verstanden werde. Insbesondere bei Reformirten findet sich häufig die Lehrweise, dass die drei Personen nur drei verschiedene modi subsistendi des Einen göttlichen Subjectes sind.*) Dieselbe wird freilich von den Lutheranern als Sabellianismus zurückgewiesen. Aber auch die lutherische Lehre hat die Fernhaltung modalistischer Misdeutung nur dadurch erreicht, dass sie widersprechende Behauptungen einfach neben einander stellt, in demselben Maasse also, als sie dem Modalismus entgehen will, wieder dem Tritheismus zu nahe kommt.

§. 363. Alle zur Vertheidigung des Dogma beigebrachten Analogien entbehren entweder grade in der Hauptsache jeder wirklichen Aehnlichkeit, sind also überhaupt nur ein müssiges Spiel, oder schieben, wenn ernstlich genommen, demselben eine der beiden entgegengesetzten Vorstellungen unter, welche die kirchlichen Formeln ausdrücklich ausschliessen wollen.

§. 364. Während die tritheistische Wendung des Dogma einfach die Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens aufhebt, entfernen sich die modalistischen Fassungen der Trinität in jeder ihrer Formen grade von der geschichtlich-religiösen Grundlage, auf welcher die Vorstellung von der Personendreiheit erwachsen ist.

§. 365. Ebenso erweisen sich alle Speculationen über innere Wesensunterschiede in Gott theils als blosse Mythologie, theils als ein leeres Spiel mit Begriffen, soweit sie aber auf pantheistischer Grundlage ruhen, schieben sie der Kirchenlehre einen ihr völlig fremdartigen Sinn unter.

Analogien aus dem Naturleben, wie sie schon in der alten

---

*) Schweizer II, 141 f.

Kirche beliebt waren, ja zum Theil selbst mit öffentlicher Autorität bekleidet worden sind, erläutern grade den persönlichen Unterschied in Gott entweder gar nicht, oder nur für ein wesentlich noch auf der Stufe der Naturreligion zurückgebliebenes Bewustsein durch emanatistische Vorstellungen, bei denen überdies die gleiche Gottheit der drei Personen zum Theil ausdrücklich aufgegeben wird (*φῶς ἐκ φωτός*, radix, frutex, fructus; fons, flumen, rivus; sol, radius, apex; dagegen rein modalistisch die Unterscheidung von Gestalt, Licht und Wärme an der Sonne, und wieder rein tritheistisch das Gleichnis von den drei Sonnen mit gleichem Gehalte und Glanze).

Höher hinauf liegen die Analogien des menschlichen Geisteslebens. So schon Augustin: esse, nosse, velle, oder memoria, intellectus, voluntas (oder amor). Darnach die mittelalterliche Scholastik, Melanchthon und seine Schule, Reformirte wie Keckermann, auch die officielle römische Kirchenlehre (catech. Roman. I, 2, 3 p. 375 Danz) und viele Neuere. Die beliebteste Fassung ist folgende: Der Vater erzeugt den Sohn cogitando; indem er sich selbst anschaut und erkennt, erzeugt er ein ewiges Spiegelbild seines Wesens, welches ebenso vollkommen göttlich ist wie er selbst; indem ferner beide durch ewig unauflösliche Liebe mit einander verbunden sind, entsteht eine dritte gleich göttliche Person, der heilige Geist. Der Sohn wäre also der hypostatische Gedanke, der Geist der hypostatische Wille oder die hypostatische Liebe des Vaters. Aber schon die lutherischen Dogmatiker entgegneten mit Recht*), dass Intelligenz und Liebe als essentielle Eigenschaften Gottes, also nach der dogmatischen Voraussetzung Eigenschaften der ganzen Trinität, unmöglich benutzt werden könnten, um den Unterschied der Personen zu verdeutlichen. Auch handle es sich nicht um intelligere und velle überhaupt, sondern um intelligendo gignere, volendo spirare. Wird Gott als denkendes und wollendes oder liebendes Subject gedacht, so erhellt ebensowenig, wie sein Denken und Wollen etwas von ihm hypostatisch verschiedenes sein solle, als man begreift, wie aus dem Denken und Wollen ein persönlicher Gedanke und ein persönlicher Liebewille hervorgehen könne. Geht man aber umgekehrt von der Persönlichkeit des Sohnes als des göttlichen Ebenbildes und des heiligen Geistes als der Liebesmacht Gottes in der Welt aus, so hat man die psychologische Analogie verlassen. Man müsste es also mindestens mit der Analogie des menschlichen Geisteslebens strenger nehmen und entweder auf die drei psychologischen Grundmomente desselben, Gemüth (Gefühl und Phantasie), Verstand und Wille, oder auf die entsprechenden Grundeigenschaften: Macht, Weisheit, Liebe zurückgehn (so namentlich Weisse).

*) Scherzer bei Twesten II, 236 f.

Wirklich ergibt sich auf diesem Wege eine Dreiheit von Grundbestimmungen unseres Gottesbegriffs, aber noch lange nicht eine Dreiheit innergöttlicher Personen. Im günstigsten Falle kommt man also zu einer modalistischen Trinitätslehre. Genau besehn haben wir aber nicht einmal eine Dreiheit von inneren Wesensbestimmtheiten, Subsistenzweisen oder immanenten Relationen Gottes an sich, sondern nur drei Hauptmomente, unter denen wir die Relation des Absoluten zum endlichen Dasein und speciell zum Menschengeiste auffassen (§. 251. 256). Die neuerdings vielfach mit besonderer Vorliebe unternommenen Versuche, durch dergleichen Constructionen den Begriff der „absoluten Persönlichkeit" zu „exponiren" und damit zugleich Gott „von der Welt frei" zu machen, sind vielmehr, soweit sie den Boden concreter Weltbeziehungen Gottes verlassen, einfach phantastisch, und soweit sie wirkliche „innere Wesensunterschiede" in Gott, oder gar eine innergöttliche Lebensgeschichte herausbringen wollen, mythologisch. Ueberdies lassen alle derartigen Constructionen den geschichtlich-religiösen Boden der biblischen Offenbarungsdreiheit fallen und mühen sich vielmehr um Lösung eines speculativen Problems, das mit dem christlichen Glauben an Vater, Sohn und Geist lediglich nichts zu schaffen hat. Letzteres gilt womöglich in noch höherem Grade von der pantheistischen Wendung, welche die ältere Speculation von dem im Sohne sich selbst anschauenden, im Geiste sich als Liebewillen bestimmenden Vater namentlich durch die Hegelsche Philosophie erhalten hat: der absolute Begriff setzt sich selbst in der Welt als seinem Anderen, um im Menschengeiste zu sich selbst als Geist zurückzukehren. Hiernach wäre der Vater der reine Gedanke an sich, der Sohn der in der Welt objectiv gewordene, der Geist der im Denken des Menschengeistes sich selbst erkennende absolute Gedanke. Aber auch abgesehen von der phantastischen Vorstellung eines durch den Weltprocess sich vermittelnden göttlichen Lebensprocesses hat diese Construction jedenfalls der kirchlichen Dreieinigkeitslehre einen völlig fremdartigen Sinn untergeschoben. Allerlei theologische Versuche, im Interesse des kirchlichen Dogma mit Hegelschen Formeln zu hantiren, sind müssige Spielereien. Insgemein wird die Dreieinigkeitslehre heut zu Tage, wenn man ihr eine „speculative" Behandlung angedeihen lässt, modalistisch misdeutet. Aber auch die entgegengesetzte tritheistische Misbildung fehlt nicht. Hierhin gehören vor Allem die zeitweilig wieder auf die Bahn gekommenen Constructionen aus der Liebe. Hatte schon Augustin (de trinit. VIII, 8. IX, 2) den Vater als liebendes Subject, den Sohn als geliebtes Object, den Geist als wechselseitige Liebe bezeichnet, so wollen nach dem Vorgange von Richard von St. Victor Neuere (Liebner, Sartorius, Schöberlein u. A.) die Dreieinigkeit damit herstellen, dass Gott Vater und Sohn ein ge-

meinsames Object der Liebe im heiligen Geiste haben, in welchem ihre gegenseitige liebende Hingebung zur Ruhe kommt. Mit dieser Vorstellung käme man glücklich zu einer „heidnischen Götterfamilie, die patriarchalisch einheitlich regiert" (Biedermann). Nicht viel besser steht es mit dem bei „confessionellen" Theologen beliebten Rückzuge auf den vornicänischen Subordinatianismus, wodurch man einen Obergott mit zwei Untergöttern heraus bekommt. — In welchem Sinne immerhin von einer Dreiheit, zwar nicht im innergöttlichen Wesen selbst, aber in unserm Begriffe vom Absoluten die Rede sein könne, ist (§. 251. 256) gezeigt. Das Verhältnis des Absoluten zur Welt ergibt die drei Bestimmungen des transcendenten Weltgrundes, der immanenten Weltidee und des teleologischen Weltprincips, oder des absoluten Lebens, Wesens und Geistes; sein Verhältnis aber zum endlichen Geistesleben die drei Momente im Begriffe des absoluten Geistes, Macht, Intelligenz und Wille. Aber eine „immanente" Trinität hat man hiermit nicht, sondern nur eine Dreiheit von Grundbeziehungen, in denen wir die Relation des Absoluten zur Welt und zum Menschengeiste auffassen müssen.

§. 366. Um den religiösen Gehalt der Dreieinigkeitslehre zu ermitteln, hat das Denken vorab allen doch immer phantastischen Constructionen des innergöttlichen Lebens den Abschied zu geben und auch bei diesem Dogma lediglich nach dem Thatbestande der religiösen Erfahrung zu fragen.

§. 367. Der christlichen Offenbarungsdreiheit liegt als religiöse Wahrheit zu Grunde, dass das Sein Gottes im Menschen für den Glauben in der Person Jesu Christi objectiv-geschichtliche Wirklichkeit, im heiligen Geiste aber eine innere Thatsache des subjectiven Selbstbewustseins der Gläubigen ist.

§. 368. Das religiöse Princip des Christenthums oder die unmittelbare Gegenwart Gottes als versöhnende, erlösende und heiligende Macht im religiösen Selbstbewustsein des Menschen wird daher im Sohne als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes für den Glauben, im heiligen Geiste aber als stetig sich erneuernde Selbstmittheilung Gottes an die Gemeinde der Gläubigen und an das fromme Individuum gefasst, nach beiden Seiten hin aber in der christlichen Idee von Gott als der absoluten Liebe begründet gesetzt (§. 241. 242).

Ist Gott als der Vater die heilsbegründende Liebe, die im Sohne den Heilswillen des Vaters offenbart, im heiligen Geiste aber die Heilsgemeinschaft mit Vater und Sohn begründet, so ist allerdings der Glaube an Vater, Sohn und Geist die eigenthümliche Weise, in welcher sich der religiöse Vollgehalt der

christlichen Gottesidee auseinanderlegt. Die Liebe Gottes ist für den christlichen Glauben im Sohne als der „menschgewordenen“ göttlichen Liebe objectiv offenbart, im heiligen Geiste aber eine unmittelbare Thatsache subjectiver Erfahrung der Gläubigen. Sofern nun der göttliche Weltzweck nach christlicher Weltanschauung erst im menschlichen Heilsleben erreicht wird, als reale Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen, so ist die Offenbarung Gottes im Sohne zugleich die persönliche Verkörperung oder „Fleischwerdung“ der ewigen göttlichen Weltidee oder des göttlichen „Logos“, seine Selbstmittheilung im heiligen Geiste aber die reale Gegenwart Gottes als unendliches Geisteswalten in der Welt oder die concrete Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks im endlichen Geistesleben. Insofern schliesst erst die christliche Heilserfahrung den religiösen Gehalt der Idee des Absoluten vollends auf: Gottes unendliche schöpferische Lebens- und Liebesmacht, im Sohne ihr ewiges Wesen, oder das Gesetz der erlösenden Liebe als unendliche weltordnende Weisheit voll offenbarend, im heiligen Geiste aber ihren ewigen Liebewillen im gemeinsamen und individuellen Leben der Menschen als unendliches teleologisches Princip der Welt thatsächlich verwirklichend. Die ontologische Trinitätslehre der Kirche ist nur die unmittelbare Metaphysicirung dieses religiösen Gehaltes; alle speculativen Constructionen, soweit sie nicht völlig die Fühlung mit der christlichen Offenbarungsdreiheit verloren haben, sind nur künstliche und jederzeit einseitige Versuche der Metaphysicirung dieses oder jenes besondern Momentes.

Zweite Abtheilung:

Die Lehre von der Welt und vom Menschen.

I. Die religiöse Weltansicht überhaupt.

§. 369. Die Welt, als die vorgestellte Totalität des dem Menschen als Gegenstand seiner Erfahrung gegebenen endlichen Daseins in Raum und Zeit, ist ein Gegenstand religiöser Betrachtung, sofern der Mensch sich mitdieser seiner Welt in Wechselbeziehung weiss, diese Wechselbeziehung aber mit der Wechselbeziehung seines Selbstbewustseins und seines Gottesbewustseins in Verbindung setzt (vgl. §. 73).

Der Begriff der Welt oder des Universums wird insgemein als ein selbstverständlicher hingenommen. Man bedenkt dabei nicht, dass die Vorstellung eines Weltganzen nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, sondern ebensogut wie der Begriff des Absoluten einer Thätigkeit unsrer Phantasie seinen Ursprung verdankt. Vollends wenn man aber, wie neuerdings wieder Strauss, die Vorstellung einer natura naturans unterschiebt, so verwickelt man sich ganz in dieselbe Schwierigkeit, von welcher der Begriff des Absoluten gedrückt wird: man dehnt die Kategorie der Causalität über ihren erfahrungsmässigen Gebrauch aus, indem man eine objective Einheit des endlich vermittelten Daseins statuirt, welche doch selbst nicht wieder endlich vermittelt sein soll. Um so weniger braucht sich die christliche Weltanschauung irre machen zu lassen, wenn sie unser Weltbewustsein in Relation zu unserm Gottesbewustsein setzt, die Welt also im Lichte des frommen Selbstbewustseins betrachtet. Nur ist auch hier von Vornherein festzuhalten, dass die religiösen Aussagen über die Welt ebensowenig, wie die religiösen Aussagen über Gott objectiv-theoretische Erkenntnis geben. Die Welt, die für den Frommen allein existirt, ist seine Welt, die Erscheinungswelt, mit der

er sich bewust ist, in Wechselwirkung zu stehn, und in welche er hineingestellt ist, um in ihr seine Lebensbestimmung zu erfüllen. Nicht in ihrem Ansich, sondern lediglich als Moment unsres Bewustseins, oder in ihrer Beziehung auf uns, kommt die Welt für die Frömmigkeit in Betracht.

§. 370. Indem der Mensch mit seinem Selbstbewustsein auch das mit diesem zugleich gesetzte Weltbewustsein auf sein Gottesbewustsein bezieht, setzt er mit sich selbst zugleich auch seine ganze Welt in das Abhängigkeitsverhältnis zu Gott (§. 26), betrachtet dieselbe mithin als Creatur.

Die religiöse Betrachtung der Welt als der Totalität des endlichen Daseins führt ebenso nothwendig zu ihrer Auffassung als Creatur. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass man sie auch wieder als Natur betrachten, also unter den Gesichtspunkt immanenter Entwickelung stellen dürfe; wohl aber fordert die religiöse Weltbetrachtung auch den gesammten Naturprocess wieder als göttlich begründet zu setzen, also auf eine in dem immanenten Entwickelungsprocesse der Natur sich bethätigende transcendente, nicht selbst wieder als besonderes Einzeldasein in diese Entwickelung verflochtene Causalität zurückzugehn.

§. 371. Die Welt erscheint daher für die religiöse Betrachtung als von Gott geschaffen, erhalten und regiert (§. 316. 317), oder nach Dasein, Verlauf und Zweckerfüllung gegründet in göttlicher Causalität.

Das Dasein der Welt als göttlich begründet gibt den Schöpfungsbegriff; ihr Sosein, oder ihr gesetzmässiger Zusammenhang als göttlich begründet den Begriff der Erhaltung, endlich ihre Entwickelung als Werden vom Unvollkommneren zum Vollkommneren hin, oder ihre Zweckmässigkeit und Zweckerfüllung den Begriff der Regierung.

§. 372. Sofern das Weltbewustsein des Menschen das nothwendige Correlat seines Selbstbewustseins ist, erscheint er sich selbst als der Mittelpunkt seiner Welt, diese also theils als für den Menschen bestimmte, also auf geistiges Leben angelegte Naturwelt, theils als Totalität des geistigen Lebens selbst, oder als sittliche Welt, welche letztere ihm nur als Menschenwelt als Gegenstand seiner Erfahrung gegeben ist.

Rein naturwissenschaftlich betrachtet scheint es ja freilich eine arge Selbstüberhebung des Menschen zu sein, sich für den Mittelpunkt des ungeheuern Weltalls zu halten. Vollends eine teleologische Weltbetrachtung, welche die ganze Naturwelt auf die sittliche Welt angelegt, in dieser also das Ziel aller Weltentwickelung findet, erscheint als Thorheit für jene Bekenner des „neuen Glaubens“, denen die dereinstige absolute Vernich-

tung alles geistigen Lebens auf unserm Planeten als Dogma gilt. Indessen hat der „alte Glaube“ einen Untergang unsers Erdkörpers durch Feuer selbst gelehrt, ohne darum von ferne an materialistische Consequenzen zu denken, und gesetzt auch, wir könnten uns eine Fortexistenz und Weiterentwickelung unsres Geisteslebens unter andern als den dermaligen Existenzbedingungen auf unserm Planeten nicht vorstellen, so folgt daraus noch nicht, dass eine solche schlechthin unmöglich sei, sondern nur, dass wir wieder einmal an den Gränzen unsres Erkennens angelangt sind. Zeigt uns die Erfahrung überall Fortschritt von äusserer Naturbedingtheit zu geistiger Freiheit, so werden wir es darauf wagen dürfen, in diesem Fortschritte ein Weltgesetz zu sehen, an dessen Unverbrüchlichkeit wir glauben, auch wo eine zeitweilig herrschend gewordene naturwissenschaftliche Hypothese uns dieses verbieten will. Sicher gilt jenes Gesetz für unsre Erscheinungswelt, die nur als Inhalt unsres Bewustseins existirt, und für diese Welt ist freilich nicht das isolirte, naturbestimmte Individuum, wohl aber der Mensch überhaupt als Repräsentant bewusten geistigen Lebens, und die Totalität geistigen Lebens in der Menschheit der Mittelpunkt. Damit wird das Dasein geistigen Lebens auf andern Himmelskörpern keineswegs für unmöglich erklärt: aber für uns ist eben nur die Menschenwelt die reale Stätte desselben. Wie nun die Menschenwelt jedenfalls das unmittelbar gegebene Object unsrer geistigen Thätigkeit ist, so ist sie auch der uns gegebene Mittelpunkt unsrer Weltbetrachtung.

§. 373. Für die religiöse Betrachtung erscheint daher die Naturwelt als die gottgeordnete Basis der Menschenwelt, oder auf den Menschen hin geschaffen, erhalten und regiert.

§. 374. Die religiöse Betrachtung des Menschenlebens, als zur Lebensgemeinschaft mit Gott und damit zugleich zur Offenbarung Gottes im Menschen bestimmt, gibt daher auch der religiösen Naturbetrachtung ihre teleologische Beziehung auf den menschlichen Lebenszweck.

Aus dem religiösen Verständnisse des menschlichen Lebenszwecks erschliesst sich das religiöse Verständnis des Weltzwecks überhaupt. Eben darum kann sich die religiöse Betrachtung gar nicht auf die Frage nach der causa efficiens der Welt beschränken, sondern muss zugleich nach der causa finalis fragen. Die Uebereinstimmung der Gesetze des natürlichen Geschehns mit den Gesetzen der sittlichen Entwickelung mag im Einzelnen noch so schwer nachweisbar sein: wir können trotzdem nicht umhin, die Entwickelung geistiger Freiheit aus der äusseren Naturbestimmtheit heraus als von vornherein in der Naturwelt angelegt, diese also als die teleologische Basis für die sittliche Welt zu betrachten.

§. 375. Als **Zweck** der Naturwelt erscheint daher für das religiöse Bewustsein die Offenbarung Gottes im menschlichen Geistesleben oder das Sichselbstaufschliessen des unendlichen geistigen Grundes sowol der natürlichen als der geistigen Welt im endlichen, auf der Basis des Naturlebens sich entwickelnden Geiste; als Zweck der Menschenwelt die Verwirklichung der geistigen Bestimmung der Menschheit zur Freiheit über die Natur in der Lebensgemeinschaft mit Gott oder die Verwirklichung des göttlichen Reichs.

§. 376. Die kirchliche Vorstellung unterscheidet die Selbstoffenbarung und Verherrlichung Gottes als objectiven oder Endzweck der Welt von der Mittheilung des höchsten Gutes an die Menschen oder der Verwirklichung des göttlichen Reiches als subjectiven oder vermittelnden Zweck.

Vgl. Grimm §. 138—143. Hutt. rediv. §. 64. 65.

Die Lutheraner pflegen zwischen dem finis ultimus (oder principalis) und intermedius, die Reformirten zwischen dem finis obiectivus und subiectivus zu unterscheiden;*) ersterer ist die patefactio oder gloria dei, letzterer die hominum salus oder communicatio summi boni. Freilich erleidet aber diese letztere Bestimmung nach reformirter Lehre eine grosse Einschränkung, indem Gott ebensowol seine Güte an den Gefässen seiner Barmherzigkeit, als seine Gerechtigkeit an den Gefässen des Zornes, durch beides aber seine gloria offenbart.

§. 377. Während die unmittelbar religiöse Anschauung den Weltzweck als göttlichen Liebeszweck, also den Lebenszweck der Menschheit oder das göttliche Reich unmittelbar zugleich als persönlichen Selbstzweck Gottes betrachtet, besteht für die dogmatische Reflexion zwischen dieser doppelten Zweckbestimmung so lange eine unausgleichbare Antinomie, als man den Zweck der Welt doch wieder durch einen persönlichen Willensact Gottes von Aussen her in sie hineingelegt worden sein lässt (§. 338).

Jene specifisch religiöse Anschauung des Weltzwecks ist neuerlich mit Recht durch Ritschl (a. a. O. III, 232 ff.) geltend gemacht worden. Aber dass die §. 338 hervorgehobene Antinomie für die unmittelbare religiöse Betrachtung verschwindet, darf uns darüber nicht täuschen, dass sie für das dogmatische Denken trotzdem vorhanden ist.

---

*) Heppe I, 317. Schmid S. 117. Schweizer I, 138 ff. Baur, Theol. Jahrbb. 1847 S. 341.

§. 378. Für das speculative Denken löst sich diese Antinomie durch den Satz, dass die Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes als geistigen Grundes und Zweckes der Welt als solche zugleich die Verwirklichung der geistigen Lebensbestimmung der Menschheit und umgekehrt, letztere aber zugleich das für unser Weltbewustsein denkbar höchste Ziel aller Weltentwickelung ist (§. 339).

§. 379. Die göttliche Causalität in Bezug auf Dasein, Verlauf und Zweckerfüllung der Welt wird insbesondere von der reformirten Dogmatik als ein ewiger Rathschluss (decretum) Gottes, theils in Beziehung auf die Welt überhaupt (decretum generale), theils in Beziehung auf die Menschen (decretum speciale) beschrieben, von diesem Rathschlusse aber dessen zeitliche Ausführung noch unterschieden (§. 333).

Wenn sich auch öfters ein weitschichtiger Gebrauch des Wortes praedestinatio findet, nach welchem dieselbe identisch ist mit Gottes ewiger Determination alles Geschehns überhaupt, so beschränkt doch der strengere Sprachgebrauch das Wort auf die electio, und stellt das decretum reprobationis als Bestandtheil des allgemeinen decretum providentiae dar. Die executio des letzteren durch den göttlichen Willen ist, wie Calvin mit Augustin gestehn will (III, 23, 8), gleichzusetzen mit der necessitas rerum überhaupt. Dagegen enthält das specielle Decret der Prädestination die Decrete de electione, redemtione und de Christo mittendo, letztere beiden als Mittel zur Ausführung des ersteren.*)

Bei den Lutheranern tritt an die Stelle der Decretenlehre der Begriff der voluntas revelata, welche zwei Stücke umfasst, die creatio und die instauratio generis humani (Chemnitz loci I, 126. Gerhard IV, 3 f.).

a. Die Schöpfung.

§. 380. In Bezug auf das Dasein der raumzeitlichen Welt stellt die göttliche Causalität als Schöpfung derselben sich dar, welche von der unmittelbaren religiösen Vorstellung der heiligen Schrift als ein freier göttlicher Willensact aufgefasst wird, durch welchen Gott „am Anfange" die Welt als geordnetes Ganzes durch seinen Geist und sein Wort ins Dasein gerufen, in sechs Tagewerken gestaltet und in der Menschenschöpfung vollendet habe.

Die älteste Erzählung Gen. 1, 1—2, 4a beginnt mit dem

---

*) Schweizer I, 293 ff. II. 182 ff.

Moment, in welchem der Geist Gottes, d. h. sein belebender Odem brütend über den noch ungeschiedenen Gewässern des Himmels und der Erde schwebt, deren Anfangszustand das תֹהוּ וָבֹהוּ ist. Von einer Erschaffung der Materie ist keine Rede; die Schöpfung als allmähliche Gestaltung des Einzelnen steigt von dem ersten noch ungeschiedenen Dasein der Dinge stufenweise bis zur Menschenschöpfung empor. Der Standpunkt der Betrachtung ist dabei vom Menschen aus genommen, daher die Anordnung der verschiedenen „Tagewerke". Die Tage sind als wirkliche Tage zu verstehn; auch die Sabbatruhe Gottes nach Vollendung des Sechstagewerks ist buchstäblich gemeint. Die Entstehung der einzelnen Dinge erfolgt auf Gottes Machtbefehl in Gemässheit seines Willens. Die jüngere Erzählung Gen. 2, 4b—25 drückt den Gedanken, dass Alles um des Menschen willen geschaffen sei, dadurch aus, dass der Mensch früher geschaffen wird, als der ihm zur Wohnstätte bereitete Garten Eden und als die Thiere, welche seiner Herrschaft unterworfen sein sollen. Beide Erzählungen sind populäre Darstellungen der religiösen Anschauungen der Hebräer von den Ursprüngen der Welt und eben nur als Ausdruck des religiösen Gedankens bedeutsam; die älteren und neueren Versuche, sie mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung auszugleichen, sind ebenso unfruchtbar als gewaltsam.

Dass Himmel und Erde Gottes Werk sind, wird auch sonst im A. T. allgemein vorausgesetzt (ψ. 19, 1 ff. 102, 26. 33, 6. 95, 4 f. 96, 5. 136, 5 ff. u. ö.). Wie sein Geist auch sonst als der Lebensodem der Dinge erscheint (ψ. 33, 6. 104, 29. f. Hiob 34, 14 f. u. ö.), so ist es anderseits sein Wort oder Befehl, wodurch Alles geschieht (ψ. 33, 6. 9. u. ö.). Nach späterer Vorstellung ist Gottes Weisheit die Vermittlerin der Schöpfung. Die Schöpfung aus Nichts wird nirgends (auch nicht Hiob 26, 7) gelehrt. In der späteren Zeit findet sich dann Sap. 11, 18 die bestimmte Vorstellung der Weltbildung ἐξ ἀμόρφου ὕλης. Der Gedanke, dass Gott die Dinge aus dem Nichtsein ins Dasein erhebt (2 Macc. 7, 28. Röm. 4, 17. Hebr. 11, 3), ist nicht ohne Weiteres mit dem Begriffe der „Schöpfung aus Nichts" zu identificiren.

§. 381. Die Dogmatik bestimmt diesen Willensact als einen freien Act des persönlichen göttlichen Beliebens und beschreibt ihn im Anschlusse an die biblische Schöpfungsgeschichte als eine Mehrheit göttlicher Schöpfungsacte, von denen der erste die Elemente der Welt mit der Zeit aus dem reinen Nichts geschaffen, der zweite bis sechste die geschaffenen Elemente in der Zeit successive gestaltet habe.

Causa efficiens ist nach einstimmiger Lehre die ganze Trinität mit Ausschluss jeder Mittelursachen. Aeltere heben gern

auch hier auf Grund von Röm. 11, 36 die gesonderte Thätigkeit der drei Personen hervor, was bei den Reformirten die herrschende Lehre bleibt, während die spätern Lutheraner die Schöpfung per appropriationem vorzugsweise dem Vater, einzelne Reformirte, wie Maresius, vorzugsweise dem verbum dei, also der zweiten Person zuweisen.

Die Schöpfung ist creatio ex nihilo, womit ebensowol die Vorstellung einer Hervorbringung der Welt ex essentia dei, als die einer ewigen Materie abgewiesen werden soll. Ausdrücklich ist auch die Materie Object der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, daher man zwischen einer creatio prima und secunda unterscheidet. Am ersten Schöpfungstage sind ausser der Materie auch die Engel, nach reformirter Lehre auch die Menschenseelen erschaffen. Bevor die Materie erschaffen war, war ausser Gott absolut nichts vorhanden. Hiermit ist zugleich die Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit gegeben; denn die Welt hat nicht ab aeterno existirt, damit aber ist zugleich ein Zeitpunkt gesetzt, von welchem an das Dasein der Welt datirt. Dieser Zeitpunkt ist freilich als erster Anfangspunkt des Zeitlaufs selbst gedacht (in principio illo, quo omne tempus fluere coepit), daher man richtiger die creatio prima mit Augustin nicht in tempore, sondern cum tempore erfolgt sein lässt. Indessen ist ein Anfangspunkt, der nicht zugleich Endpunkt sein soll, eine widersprechende Vorstellung; und wenn man unbedenklich die Frage ventilirt, was Gott wol vor der Weltschöpfung gethan habe, so zeigt sich, dass der Anfang der Welt doch wirklich als ein zeitlicher vorgestellt wird. Während die Einen jene Frage als fürwitzig abweisen, berufen sich Andre auf die actiones internae oder auf die von Ewigkeit her gefassten göttlichen Decrete.

Die Voraussetzung der Schöpfung aus Nichts ist diese, dass Gott die Welt nicht ex necessitate naturae, sondern ex libertate voluntatis geschaffen habe, dass er also schaffen oder nichtschaffen, so oder anders schaffen konnte.*)

§. 382. Indem die kirchliche Schöpfungslehre das Dasein der Welt trotz aller Verwahrungen doch wieder auf einzelne Acte des zeitlich vor und räumlich ausser der Welt vorgestellten Gottes, diese Acte aber lediglich auf Gottes freies Belieben zurückführt, unterliegt sie nicht blos nach der Seite des Gottesbegriffs denselben Schwierigkeiten, wie die dogmatische Vorstellung des göttlichen Willens überhaupt (§. 334), sondern vermag auch nach der Seite der Welt das Dasein derselben weder als einmaliges Angefangenhaben in der Zeit, noch als

---

*) Heppe I, 301 f. ref. Dogmatik 137 ff. 142 ff. Schmid 111 ff. Schweizer I, 296 ff.

Entstandensein aus dem Nichts, noch endlich als zufällige Wirkung eines äusseren Willensactes, der ebensogut hätte unterbleiben können, begreiflich zu machen.

Wenn auch alle einzelnen Dinge aus dem Nichtsein ins Sein übergegangen, oder entstanden sind, so waren doch die Stoffe, aus denen sie entstanden sind, sammt den bewegenden Kräften schon vorher da. Bildet man sich dagegen den Begriff des Universums, so gelangt man zu der schlechthin unvollziehbaren Vorstellung eines absoluten Nichts, aus welchem die Weltelemente selbst erst hervorgegangen wären. Betrachtet man aber die reale Welt als aus einer schon vorher in Gott vorhandenen idealen Welt hervorgegangen, so begreift man wieder nicht, wie aus Gedanken Dinge entstehen können, man müsste denn jene ideale Welt selbst wieder als den irgendwie der Verdichtung fähigen Stoff der realen vorstellen, eben damit aber thatsächlich materialisiren. Ebensowenig wie eine Entstehung des Universums aus Nichts ist ein Entstandensein desselben in der Zeit denkbar. Ist auch alles Einzelne zeitlich entstanden, so kann man doch keinen Zeitpunkt setzen, in welchem das Weltganze noch nicht existirt habe, ohne die Möglichkeit seiner Existenz überhaupt aufzuheben. Sagt man, vor dem Dasein der Welt gebe es keine Zeit, so hat man doch wenigstens die leere Zeitform dem realen zeitlichen Geschehn als etwas zeitlich Früheres vorausgeschickt, ganz abgesehn davon, dass man jedenfalls in Gott selbst einen zeitlichen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen, oder von einer angeblichen „innern“ Thätigkeit zur äussern gesetzt hätte. Ueberdies müsste man, um die Vorstellung eines ausserweltlichen Gottes, welcher sich zum Schaffen der Welt entschliesst, wirklich zu vollziehn, wie eine Zeit vor der Welt, so auch einen Raum ausser der Welt annehmen, d. h. die leere Raumform dem wirklich räumlichen Dasein räumlich gegenübersetzen; ganz abgesehn davon, dass auch Gott selbst räumlich vorgestellt würde. Aber auch die Vorstellung, dass die Weltschöpfung in Gottes freiem persönlichen Belieben gestanden habe, hebt nicht nur den Begriff Gottes als absoluter Causalität auf, da er nicht absolute Causalität sein kann, ohne überhaupt Causalität zu sein, also nicht Gott sein kann, ohne zugleich Schöpfer zu sein, sondern zerstört mit der innern Nothwendigkeit des Weltdaseins überhaupt zugleich die innere Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Weltzusammenhangs, da, was beliebig hervorgebracht ist, auch wieder beliebig vernichtet, und was beliebig grade so gestaltet ist, auch wieder beliebig ganz anders gestaltet werden kann, wodurch überdies auch der vorausgesetzte Weltzweck als Verwirklichung des höchsten Gutes zu etwas Zufälligem also in sich selbst Werthlosem herabgesetzt würde.

§. 383. Die deistische Zurückführung der Weltschöpfung auf eine blosse Weltbildung aus einem vorher bereitliegenden Stoff beseitigt die Bedenken gegen den kirchlichen Schöpfungsbegriff nur zum Theil und auch dies nur auf Kosten der Absolutheit Gottes.

Wenngleich der Verstand in der Annahme einer von Gott gestalteten Materie einen vorläufigen Ruhepunkt gewinnt, so ist doch die Vorstellung eines äonenlang für sich existirenden ungeformten Weltstoffes mit latenten Kräften erst recht unvollziehbar. Lag unendliche Zeiträume lang weder in Gott noch in der formlosen Materie eine Nöthigung zur Gestaltung, so wird die wirkliche Weltbildung um kein Haar verständlicher, als bei Annahme einer Schöpfung aus Nichts. Auch die sinnliche Vorstellung eines ausserweltlichen Gottes, der den Stoff von Aussen her wie ein Baumeister bearbeitet und in der Zeit vom Müssigsein zum Arbeiten übergeht, bleibt hier ganz dieselbe wie dort. Ueberdies aber wird die Materie, wenn sie nicht von Gott aus Nichts geschaffen sein soll, ihm als ein zweites Absolutes äusserlich gegenübergestellt.

§. 384. Die entgegengesetzte pantheistische Aufhebung des Schöpfungsbegriffes in einen ewig den Grund seines Daseins in sich selbst tragenden Entwickelungprocess alles räumlich-zeitlichen Daseins gibt der denkenden Reflexion kein geringeres Räthsel auf als die kirchliche Schöpfungslehre, und führt in ihrer Consequenz zugleich zur Aufhebung aller religiösen Weltansicht überhaupt.

So unabweisbar für das Denken der Begriff einer wirklich immanenten Entwickelung ist, so gibt doch der Begriff einer natura naturans dem Verstande ganz dasselbe Räthsel einer causa sui auf, wie der des Absoluten (§. 369), nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung einer causa sui, wenn auf die Totalität des endlich vermittelten Daseins übertragen, erst recht widersprechend wird. Muss man Gott als schlechthin überzeitlich und überräumlich setzen, so ist dagegen das Universum als die Totalität des räumlichen und zeitlichen Daseins, wenn auch nicht nach Aussen hin, doch nach Innen räumlich und zeitlich begränzt. Geht man aber auf einen Urstoff mit beigesellter Urkraft zurück, so kehren dieselben Fragen wie bei der Schöpfungslehre nur im gesteigerten Maasse wieder zurück; ohne einen bewirkenden Gott ist es erst recht undenkbar, jenen Stoff entweder aus Nichts entstanden, oder ihn äonenlang unthätig sein und dann plötzlich in der Zeit sich zur Selbstgestaltung emporraffen zu lassen. Nimmt man nun aber ein anfangs- und endloses Selbstgebären und Wiedervergehen an, so ist auch damit keine denkbare Vor-

stellung gegeben, wohl aber tritt die neue Schwierigkeit hinzu, dass dann, trotz der erfahrungsmässig überall wahrnehmbaren Entwickelung in der Welt, für die Welt als Ganzes jedes Resultat der Entwickelung immer wieder zerstört würde, in Wahrheit also von keiner wirklichen Entwickelung, bei der etwas bleibend Werthvolles herauskäme, die Rede sein könnte.

§. 385. Die kirchliche Schöpfungslehre hat ihr religiöses Recht sowol gegenüber der Theorie einer blossen Bildung der Welt durch Gott aus einer ungeschaffenen Materie, als auch gegenüber der entgegengesetzten Meinung, dass sie, sei es aus Gottes Wesen, sei es rein aus sich selbst durch einen blossen Naturprocess begründet sei; diesem Rechte aber wird völlig genügt durch den speculativen Satz, dass alles zeiträumliche Werden vom Nichtsein zum Sein schlechthin gegründet sei in Gottes ewig-allgegenwärtiger Causalität.

Die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts hat ihren Werth vor Allem negativ in der Abweisung aller entgegengesetzten Vorstellungen. Letztere sind nicht nur vom Denken noch weniger vollziehbar, sondern verletzen überdies auch das religiöse Bewustsein, oder heben gradezu die religiöse Weltansicht auf. Das positive Recht der kirchlichen Lehre aber beruht darin, dass die religiöse Betrachtung sich nothwendig über die endlich-natürlichen Vermittelungen alles Geschehns zu dem ewigen geistigen Grunde erhebt, in welchem alles räumlich-zeitliche Werden beschlossen liegt. Die Realität des endlichen Causalzusammenhangs oder der immanenten Entwickelung wird hierdurch keineswegs aufgehoben, vielmehr stehn die religiöse und die wissenschaftliche Weltbetrachtung gleichberechtigt nebeneinander, und alle Verwirrung beginnt erst, wenn man beide durcheinandermischt, wenn man also die absolute göttliche Causalität nicht wirklich als überräumlich und überzeitlich, sondern nach Art einer von Aussen her in die Welt hereinwirkenden, oder der Welt zeitlich vorangehenden Einzelursache betrachtet. Indem freilich die sinnliche Vorstellung das Ueberräumliche und Ueberzeitliche selbst wieder räumlich und zeitlich fasst, entstehen die widersprechenden Vorstellungen von einem ausserräumlichen, auf räumliche Weise in den Raum hereinwirkenden, und einem vorzeitlichen, auf zeitliche Weise die Zeit begründenden Sein.

§. 386. Sofern die dogmatische Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung aus Nichts den schlechthinigen Unterschied der Welt als der Totalität des in Raum und Zeit werdenden Daseins von Gott als dem schlechthin überräumlichen und überzeitlichen Sein zum Ausdruck bringen will, ist dieselbe zu vertauschen mit dem Satze von einem ewig-allgegenwärtigen

Schaffen der zeitlichen und räumlichen Welt, oder von der ewig-allgegenwärtigen Selbstbethätigung des unendlichen geistigen Grundes der Welt in allem zeitlich-räumlichen Werden sowol der materiellen Natur als des aus der Naturbasis hervorbrechenden endlichen Geisteslebens.

Die herkömmliche Einwendung gegen ein ewiges göttliches Schaffen, dass dann die Welt gleich ewig werde mit Gott, beruht wieder nur auf der zeitlichen Auffassung der Ewigkeit und der hierdurch veranlassten Verwechselung eines ewigen Schaffens (creatio) mit einer ewigen Schöpfung (creatura). Die Welt, auch wenn sie anfangs- und endlos ist in der Zeit, ist darum doch immer zeitlich, d. h. der Form des zeitlichen Werdens in allen ihren Erscheinungen unterworfen; Gott aber allein ist ewig, d. h. überhaupt nicht von der Zeitform berührt. Ebenso ist die Welt, auch wenn sie anfangs- und endlos im Raum ist, darum doch immer räumlich, d. h. der Form des räumlichen Daseins in allen ihren Erscheinungen unterworfen; Gott aber allein ist allgegenwärtig d. h. überhaupt nicht räumlich bestimmt. Hiernach ist es auch nur eine sinnliche Vorstellung, die Schöpfung auf einen einmaligen, jetzt in der Vergangenheit liegenden Act zurückzuführen, oder von einem „ersten Anfange" der Schöpfung zu sprechen; vielmehr ist die gesammte Weltentwickelung, sobald sie religiös angeschaut wird, unter den Schöpfungsbegriff zu stellen, die Schöpfung mithin als anfangs- und endlos zu betrachten. Auch die Vorstellung von einzelnen zeitlich unterschiedenen Schöpfungsacten, sei es nun, dass man dieselben als absolute göttliche Acte, sei es als ein Zusammenwirken der schöpferischen Thätigkeit Gottes mit den causae secundae veranschaulicht, ist nur dieselbe Versinnlichung des die Totalität des endlichen Zusammenhangs begründenden göttlichen Wirkens. Diesen Zusammenhang als eine in sich selbst einheitliche Entwickelung zu fassen, wird dagegen durch die religiöse Weltansicht so wenig verwehrt, dass diese dann nur um so mehr die Grösse des Schöpfers bewundert. Wie jene Entwickelung aber im Einzelnen näher zu denken sei, ist lediglich eine Frage der Wissenschaft, zu deren verschiedenen Theorien der Glaube sich schlechthin neutral verhält.

§. 387. Sofern die dogmatische Annahme, dass die Schöpfung der Welt schlechthin in Gottes Freiheit gegründet sei, die Vorstellung von einer, sei es von Aussen her, sei es durch Gottes eigne Natur oder durch sittliche Verpflichtung ihm auferlegten Nothwendigkeit abwehren will, ist dieselbe darauf zurückzuführen, dass in dem göttlichen Schaffen Freiheit und Nothwendigkeit absolut Eins, beides aber nur der Analogie des

Menschengeistes entlehnte Bezeichnungen der absoluten Geistigkeit des unendlichen, in der Totalität des nach allen seinen einzelnen Erscheinungen endlich vermittelten Weltdaseins als übergreifendes Princip sich bethätigenden Weltgrundes seien.

Die Lehre von der Schöpfung durch Gottes freien Willen hat ihr religiöses Recht nicht blos gegenüber der Annahme einer äusseren, Gott zuvorgegebenen Nothwendigkeit, sondern auch gegenüber den verschiedenen Vorstellungen von einer innern Nothwendigkeit, möge man dieselbe nun als eine physische, logische oder moralische betrachten. Stellt man Gott als ein der Welt äusserlich gegenüberstehendes Einzelwesen vor, so wird er in jedem dieser Fälle beschränkt, sei es nun, dass der Weltprocess selbst irgendwie als theogonischer Process, oder doch als Moment im innergöttlichen Lebensprocesse aufgefasst wird, oder dass Gott in Gemässheit einer seinem Handeln vorgezeichneten Weltidee, oder vermöge einer moralischen Verpflichtung oder eines Liebesbedürfnisses schaffen musste. Ebenso auch die neuerdings beliebte „ethische Nothwendigkeit" der Weltschöpfung hebt die religiösen Bedenken nicht auf. Mindestens muss man dieselbe nicht etwa (mit Dorner) als eine seinem Willen zuvorkommende fassen, sondern als der absoluten Freiheit eignes Gesetz, und man darf sie weiter nicht etwa zu der sogenannten physischen Nothwendigkeit in Gegensatz stellen, als thäte Gott nur aus Liebe, was er an sich die Freiheit besass ungethan zu lassen. Dann ist aber jene „ethische" Nothwendigkeit mit der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens schlechthin Eins, diese selbst aber ist wieder nur das innere Gesetz seiner Freiheit, oder seiner Selbstbethätigung als absolut geistige Causalität. Will man also in Gott die ethische Freiheit und ethische Nothwendigkeit unterscheiden, beide aber als Eins in der Liebe setzen, so muss man sich doch immer bewust bleiben, dass man auch hier nur eine Analogie des menschlichen Geisteslebens aufgestellt hat. Genauer also ist zu sagen, dass die Totalität des räumlich-zeitlichen Daseins in der ewig-allgegenwärtigen Selbstbethätigung des absoluten Wesens Gottes schlechthin begründet sei, diese Selbstbethätigung aber von dem religiösen Bewustsein als absolute Liebe erfahren werde.

§. 388. An dem biblischen Schöpfungsbericht ist als religiöse Wahrheit festzuhalten, dass die Welt in ihrem Dasein wie in ihrer Entwickelung schlechthin in Gottes Willen begründet, insofern aber gut sei wie sie ist, so dass „eine bessere Welt" weder ursprünglich geordnet war, noch auch an sich als möglich gedacht werden kann.

Die buchstäbliche Festhaltung der biblischen Schöpfungsgeschichten, wenn auch noch auf dem Standpunkte der alt-

protestantischen Dogmatik selbstverständlich, verwickelt doch nicht blos die verständige Reflexion, sondern auch die religiöse Betrachtung in Schwierigkeiten, daher schon die Alexandriner mit allegorischer Deutung sich halfen. Eine unbefangene Würdigung der alten Erzählungen wird sich mit Beiseitesetzung aller Künsteleien an der Herausstellung ihres bleibenden religiösen Kernes genügen lassen. Dieser aber tritt aus jedem Vergleiche mit verwandten Erzählungen anderer Völker nur immer klarer hervor. Statt phantastischer Kosmogonien, welche das göttliche Leben selbst in den Weltprocess verflechten, haben wir hier die einfache Aussage der Frömmigkeit, dass Gott als schlechthin von der Welt verschiedene Geistesmacht sich doch in derselben schaffend, ordnend und zwecksetzend offenbart. Hiermit hängt das Andere zusammen, dass die Welt sammt allen ihren Ordnungen dem zwecksetzenden göttlichen Willen auch wirklich entspreche, also „sehr gut" sei. Diese einfache Aussage der Frömmigkeit reicht aus zur Zerstörung aller jener alten und neuen Phantastereien von einer möglicherweise noch bessern Welt, die Gott hätte schaffen können, oder die er wol gar anfangs wirklich geschaffen habe, bis sie durch böse Geister oder durch den Menschen nachträglich gestört wurde. Vollends jeder Versuch, dergleichen Theorien in die alte Erzählung selbst hineinzutragen, ist nur ein Beweis von mangelndem religiösen Verständnisse derselben.

b. Die Vorsehung.

§. 389. In Bezug auf das Sosein oder auf den erfahrungsmässigen Verlauf der raumzeitlichen Welt stellt die göttliche Causalität als Vorsehung (providentia) sich dar, unter welcher die religiöse Betrachtung die göttliche Erhaltung und Leitung unsrer Welt überhaupt, vorzugsweise aber der sittlichen Welt, oder des durch die Idee des Gottesreiches sich vollendenden Reiches sittlicher Zwecke versteht.

Vgl. Grimm, §. 144—149. Hutt. red. §. 66—68. — Der Unterschied zwischen Schöpfung und Providenz, von der unmittelbaren religiösen Vorstellung als ein zeitlicher aufgefasst, lässt sich nur als ein logischer rechtfertigen, den aber unsre Weltbetrachtung nothwendig macht, wenn sie von dem Dasein der Welt ihren geordneten Verlauf, oder die Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit alles Geschehens in Raum und Zeit unterscheidet. Ihre nächste religiöse Bedeutung hat die Lehre von der Providenz in ihrer Beziehung auf die Menschenwelt und auf die persönlichen Lebensführungen des Einzelnen. Sofern wir also die Menschenwelt unter dem Gesichtspunkte eines sittlichen Gesammtlebens auffassen, welches bestimmt ist, das Reich

Gottes in sich darzustellen, erscheint eben die Verwirklichung des Gottesreichs als das unmittelbarste Object göttlicher Providenz, das Einzelleben aber insofern, als die Individuen in ihrer Zugehörigkeit zum Gottesreiche zugleich ihre persönliche Lebensbestimmung erreichen. Dennoch wird im Lichte religiöser Weltbetrachtung auch das äussere Leben der Menschen und weiterhin auch die äussere Welt, sofern wir mit derselben in Wechselwirkung stehen, als Object göttlicher Leitung betrachtet. Nur ist diese Beziehung auf den Menschen und auf seine geistige Bestimmung auch bei der Naturwelt festzuhalten, und lediglich in dieser Beziehung, nicht aber in ihrem objectiven Sein für sich, kommt die letztere für die Frömmigkeit in Betracht.

§. 390. Die dogmatische Reflexion betrachtet die göttliche Providenz als Durchführung des ewigen, auf den Lauf der natürlichen und sittlichen Welt bezüglichen Decretes in der Zeit, unterscheidet in ihr aber die beiden Momente der Erhaltung und Regierung.

Vornehmlich die Reformirten unterscheiden von dem decretum providentiae dessen zeitliche Execution. Die älteren Lutheraner unterscheiden *πρόγνωσις*, *πρόθεσις* und *διοίκησις* oder die praecognitio rerum, die voluntas et cura prospiciendi und die actio ipsa qua res curantur et prospiciuntur. Die Späteren beschränken die providentia auf die *διοίκησις*. In der letztern unterscheiden die Aelteren übereinstimmend mit den meisten Reformirten nur zwei Stücke, die conservatio und gubernatio (so noch Calov) die Spätern (nach dem Vorgange von Aeg. Hunnius) drei, conservatio, concursus, gubernatio.*) Indessen bezeichnen nur Erhaltung und Regierung die Momente der göttlichen Providenz, die Mitwirkung dagegen den Modus, wie nach der Kirchenlehre beide sich vollziehn.

α. Die Erhaltung.

§. 391. Indem die unmittelbare religiöse Vorstellung von dem zeitlichen Anfange der Welt ihr Fortbestehen in der Zeit unterscheidet, setzt sie auch dieses durch die persönliche Thätigkeit Gottes oder durch das Walten seines Geistes in den geschaffenen Dingen, so lange es Gott gut dünkt, gewirkt.

Diese Betrachtung drängt sich der Frömmigkeit gerade im Hinblick auf den Wechsel und die Vergänglichkeit alles Irdischen auf. Das Bestehen im Wechsel, die Regelmässigkeit in den Veränderungen des Naturlebens, die Dauer der gegenwärtigen Weltordnung ebenso wie alles einzelnen Daseins erscheint

*) Schweizer I, 292 ff. 312 ff. 465 ff. Heppe I, 310 ff. ref. Dogm. 181 ff. 190. Schmid 118 ff.

unmittelbar persönlich durch den göttlichen Willen gewirkt. Gen. 8, 22. ψ. 104, 29 f. Jes. 31, 3. vgl. Gen. 2, 5. 7, 11 f. Jer. 3, 3. 5, 24 f. 14, 22. Hebr. 1, 3. Kol. 1, 17 u. ö. Besonders aber steht das Menschenleben in Gottes Hand; er lässt seinen Lebensodem in den Menschen, wenn er will, und nimmt ihn hinweg, wenn er will. Hiob 34, 14 f. ψ. 90, 3. vgl. Num. 16, 22. 27, 16. ψ. 69, 29. 139, 16. Jes. 38, 1 ff. Hiob 10, 12. 27, 3. Act. 17, 28. Jac. 4, 15 u. ö.

§. 392. Die altprotestantische Dogmatik beschreibt daher nach dem Vorgange der Scholastik die auf das Fortbestehen der Dinge in ihrem Dasein und Wirken hingerichtete Thätigkeit Gottes oder die Erhaltung derselben (conservatio) als ein fortgesetztes Neuschaffen (creatio continuata), ohne darum jedoch die Wirklichkeit des endlichen Causalzusammenhangs leugnen zu wollen.

Wenn Luther sagt: „Wir Christen wissen, dass bei Gott Schaffen und Erhalten ein Ding ist“, so ist damit gemeint, dass die Erhaltung ein fortgesetztes Schaffen aus Nichts sei. Eben dies besagt der Begriff der creatio continuata, der nicht speculativ umzudeuten, sondern als Gegensatz der annihilatio zu fassen ist. Gemeint ist also, dass alle Dinge, sofern Gott seine Hand von ihnen abliesse, wieder ins Nichts zurücksinken müssten: irritae sunt causae secundae nisi iuventur a deo (Gerhard IV, 85). Sie haben keinen Bestand in sich, sondern Gott gibt ihnen essendi continuationem, so lange es ihm gefällt. Das Erhalten ist ganz dieselbe Action Gottes wie das Schaffen. Beides unterscheidet sich lediglich durch den für den Fortbestand der Dinge ganz gleichgiltigen Umstand, dass sie in dem Einen Falle vorher schon existirten, in dem andern nicht. Ausdrücklich wird diese creatio continuata sowol auf den Stoff, als auch auf die Form der Dinge, sowol auf die Gattungen und Arten, als auch auf die Einzeldinge, sowol auf die Substanzen, als auch auf ihre Proprietäten und Thätigkeitsweisen bezogen. Würden nun die Dinge lediglich in ihrer Vereinzelung als Object der göttlichen sustentatio oder conservatio betrachtet, so könnte die Meinung entstehen, als ob diese den Naturzusammenhang überhaupt aufhöbe. Dies ist aber nicht der Sinn der Dogmatiker: im Gegentheil ist auch der von Gott geordnete cursus naturae in seiner erhaltenden Thätigkeit mit einbegriffen (Gerhard IV, 84); die causae secundae sind also wirklich causae efficientes, obwol sie ohne die göttliche Erhaltung ne ad momentum existere possunt in operando (Quenst. I, 544). *)

§. 393. Die Auffassung der Erhaltung als einer un-

---

*) Heppe I, 308 f. ref. Dogm. 190 f. Schmid S. 124 f.

mittelbar persönlichen Einwirkung Gottes auf den Fortbestand der geschaffenen Dinge führt entweder auf die deistische Vorstellung von der Welt als eines nach der einmal anerschaffenen Gesetzmässigkeit sich selbständig bewegenden Kunstwerkes zurück, oder setzt, wenn jene Einwirkung eine fortgegesetzte Neuschaffung sein soll, die Realität und den innern Zusammenhang der endlichen Ursachen zum leeren Scheine herab.

Die dogmatische Vorstellung von der creatio continuata will die richtige Mitte halten zwischen beiden entgegengesetzten Meinungen, führt aber nothwendig zu der einen oder zu der andern. Soll der innere Causalzusammenhang der Dinge in seiner Stetigkeit aufrechterhalten bleiben, so schwindet darüber die unmittelbar persönliche Einwirkung Gottes auf den Verlauf des endlichen Daseins zu einem blossen ersten Anstosse zusammen, und dann ist, nachdem die Weltschöpfung einmal vollendet ist, das Walten des Naturgesetzes an die Stelle der creatio continuata getreten. In diesem Falle aber ist es für die religiöse Betrachtung gleichgiltig, ob Gott durch den Weltzusammenhang nur „zur Ruhe gesetzt", oder ob gradezu eine blinde („stoische") Nothwendigkeit an die Stelle des göttlichen Waltens getreten ist. Wird umgekehrt der Begriff der creatio continuata consequent festgehalten, so beruht der Naturzusammenhang in jedem Momente lediglich auf göttlichem Belieben, also nicht mehr auf innerer Nothwendigkeit, und dann ist die göttliche Verursachung desselben das Setzen eines blossen Phantoms; alle natürliche Ordnung des Geschehens, alle innere Gesetzmässigkeit für das Entstehen, Bestehen und Vergehen der Dinge nach Maassgabe ihrer eigenen Natur und ihres Zusammenhangs unter einander ist von Grund aus vernichtet. In diesem Falle kommt es wieder für die wissenschaftliche Betrachtung auf Eins hinaus, ob man alles Geschehen bis ins Einzelnste hinein auf persönliche göttliche Willkür oder („epikuräisch") auf das Walten eines blinden Zufalls zurückführt.

§. 394. Gegenüber beiden Vorstellungen ist die erhaltende Thätigkeit Gottes mit der in den Dingen waltenden Gesetzmässigkeit gleichzusetzen, diese aber in ihrer Totalität als die stetige Darstellung des erhaltenden göttlichen Wirkens zu betrachten.

§. 395. Der allgemeine Satz von dem Gegründetsein aller Dinge in göttlicher Causalität erhält daher in der Lehre von der Erhaltung seine bestimmte Beziehung auf die in dem gesetzmässigen Zusammenhange alles Geschehens sich als immanente Norm oder Idee bethätigende göttliche Intelligenz.

Soll nicht der Naturzusammenhang durch die göttliche Erhaltung oder diese durch jenen ausgeschlossen werden, so bleibt nur übrig, den Weltzusammenhang im Ganzen und Einzelnen schlechthin gegründet zu setzen in der ewigen göttlichen Weltordnung, diese selbst aber als Ausdruck des ewigen göttlichen Wesens selbst oder der göttlichen Vernunft zu fassen, welche sich als innewohnende Gesetzmässigkeit in den Dingen bethätigt.

Die specifisch religiöse Bedeutung der Lehre von der Erhaltung kann vollständig erst aus dem Verhältnisse Gottes zur Menschenwelt und zum Menschenleben erhellen.

§. 396. Auf dem Standpunkte endlicher Betrachtung erscheint uns die schöpferische, oder das Dasein begründende göttliche Causalität vorzugsweise als transcendent, die erhaltende, oder den gesetzmässigen Verlauf des Daseins ordnende vorzugsweise als immanent, jene aber in dieser niemals erlöschend, sondern in dem Schaffen immer höherer Daseinsstufen als übergreifendes Princip sich bethätigend; dennoch vermag diese verschiedene Betrachtungsweise weder einen wirklichen Unterschied im göttlichen Walten zu begründen, noch auch die als Neuschöpfungen sich darstellenden Erscheinungen aus der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens in der natürlichen oder sittlichen Welt hinauszuheben.

Gibt man die nicht blos auf Gottes ewiges Wirken nicht zutreffende, sondern auch in sich selbst undurchführbare Scheidung von Anfang und Fortbestehen in der Zeit auf, so bleibt nur übrig, auf den Unterschied des Daseins der Dinge und der in ihrem Sosein waltenden Gesetzmässigkeit zurückzugehen (§. 389). Im Hinblicke auf das Dasein der Welt überhaupt und auf jede einzelne Form und Stufe des Daseins in ihrem Unterschiede von andern erscheint uns das göttliche Wirken vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der übergreifenden (transcendenten) göttlichen Macht, im Hinblicke dagegen auf den geordneten Zusammenhang und auf die gesetzmässige Verkettung von Ursachen und Wirkungen vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der in den Dingen waltenden (immanenten) göttlichen Vernunft. Alles Dasein in der Welt lässt sich theils als ein Ganzes für sich, theils als Theil eines grösseren Ganzen betrachten; im ersteren Falle erklären wir seine Beschaffenheit aus seiner ihm innewohnenden Gesetzmässigkeit, im letzteren aus einer ihm äusserlichen übergreifenden Causalität, deren gesetzmässiges Wirken vollständig nur aus der Totalität des Weltzusammenhanges erkannt werden kann. Betrachten wir nun weiter das Verhältnis der verschiedenen Arten und Formen des Daseins unter einander, so ergibt sich uns die Vorstellung eines Fortschrittes von niederen zu höheren Stufen, die Gesetzmässigkeit aber, welche den

Umlauf des Lebens auf der je höheren Stufe begründet, als eine andersartige und neue, aus der Ordnung der je niederen Stufe für sich allein nicht zureichend zu erklärende. Hierdurch gewinnt die religiöse Betrachtung wieder den Unterschied eines in dem gesetzmässigen Verlauf eines bestimmten Daseinskreises sich bethätigenden oder immanenten und eines über den Umlauf der Lebensbethätigungen dieses Kreises wieder übergreifenden, ein Neues und Höheres setzenden, also transcendenten göttlichen Wirkens. Diese Unterscheidung drängt sich der Frömmigkeit unabweisbar überall auf, wo die rein causale Erklärung höherer Daseinsweisen aus niederen der Wissenschaft ein Geheimnis bleibt, also z. B. bei der Entstehung organischen Lebens, animalischer Empfindung, menschlichen Selbstbewustseins. Hierauf beruht der moderne Begriff der creatio continua als eines aus der erhaltenden Thätigkeit Gottes gleichsam hervorbrechenden und über die bereits ins Spiel gesetzten natürlichen Factoren zu immer höheren Daseinsstufen hinaustreibenden schöpferischen Wirkens (Schenkel, Rothe, Martensen, Weisse u. A.). Indessen ist diese ganze Betrachtung uns lediglich durch die Vergleichung des Einzelnen mit anderem Einzelnen entstanden. Wäre es uns möglich, die Totalität des Weltzusammenhanges zu überschauen, so würde alles und jedes, das Höchste wie das Niedrigste, in demselben gesetzmässig begründet erscheinen. Führt man aber gar jene Unterscheidung auf zwei an sich selbst verschiedene Arten göttlicher Thätigkeit zurück, eine gesetzmässig vermittelte und eine unvermittelte oder absolut wunderbare, so verwickelt man das göttliche Wirken wieder in endliche Gegensätze, stellt es selbst als ein zeitlich und räumlich bedingtes, jetzt hinter dem Naturgesetze sich verbergendes, jetzt wieder nach Art einer Einzelursache von Aussen in den Naturzusammenhang eingreifendes vor. Vielmehr ist das göttliche Wirken immer sowol transcendent als immanent: transcendent, sofern auch der in sich abgeschlossene Verlauf gesetzmässigen Geschehens über sich selbst hinaus auf den von aller Verkettung endlicher Ursachen schlechthin unterschiedenen göttlichen Grund zurückweist, immanent, sofern auch das über einen gegebenen Umkreis von Ursachen und Wirkungen übergreifende göttliche Wirken doch niemals ohne oder gegen den endlichen Causalzusammenhang, sondern immer nur in demselben und mittelst desselben sich bethätigt.

§. 397. Das Verhältnis der göttlichen Providenz zu dem Wirken der endlichen Ursachen wird von der lutherischen Dogmatik als göttliche Mitwirkung (concursus) bestimmt, durch welchen Begriff nicht blos wie bei den Reformirten die gesetzmässige Wirksamkeit der endlichen Ursachen überhaupt auf den göttlichen Willen zurückgeführt, sondern ein unmittel-

bar persönliches Einwirken Gottes auf alles einzelne Geschehen in der natürlichen und sittlichen Welt behauptet wird, welches unbeschadet der Selbständigkeit der endlichen Ursachen und mit diesen zugleich jede einzelne Wirkung in der Weise hervorbringt, dass sie ganz auf dem endlichen Causalzusammenhang und ganz auf dem Walten der göttlichen Providenz beruht.

Der Begriff des göttlichen concursus, anfangs blos auf die freien Handlungen der Menschen bezogen, wird späterhin überhaupt auf das Verhältnis Gottes zu den causae secundae erstreckt.*) Auch hier will die Dogmatik die richtige Mitte halten zwischen einer Herabsetzung der Wirksamkeit der endlichen Ursachen zu einer blos scheinbaren, und einer solchen Selbständigkeit derselben, welche die göttliche Allwirksamkeit aufhebt. Der göttliche concursus besteht nicht blos darin, dass er dem endlichen Dasein die Kraft des Bestehens und der selbständigen Lebensbethätigung verleiht, sondern er wirkt auch positiv auf die Thätigkeit der endlichen Ursachen und auf das dadurch Hervorgebrachte ein. Diese Einwirkung ist ein in der substantiellen Allgegenwart Gottes begründeter influxus physicus. Gemeint ist aber nicht etwa ein den Dingen angethaner äusserer Zwang, sondern ein göttliches Wirken in und mit den causis secundis je nach deren besonderer Beschaffenheit. Nur in der Naturwelt, nicht in der sittlichen Welt kann von äusserer Nothwendigkeit die Rede sein: concurrit deus cum causis naturalibus ad modum causae naturalis, cum causis liberis ad modum causae liberae, d. h. er lässt die natürlichen Factoren nach der Weise von Naturkräften, die freien Ursachen nach der Weise von freien Ursachen thätig sein, wandelt also keineswegs die wirkenden Ursachen und ihre Thätigkeitsweisen um. Dieser concursus ist aber auch nicht in der Weise eines zeitlichen Vorherbestimmens zu denken: denn ein concursus praevius oder praedeterminans wäre ja eine contradictio in adiecto: si deus concurrit, non praecurrit, si cooperatur, non praeoperatur (Hollaz 486). Der concursus ist also simultaneus, was Quenstedt näher dahin ausführt, eine und dieselbe Wirkung gehe weder allein von Gott oder allein von der Creatur, noch theilweise von Gott und theilweise von der Creatur, sondern vermöge einer und derselben Totalwirksamkeit zugleich von Gott und zugleich von der Creatur aus. Eine und dieselbe Wirkung ist also ganz göttlich und ganz creatürlich, und es ist nur eine verschiedene Betrachtungsweise, welche jetzt die Eine und untheilbare Action auf Gott als die causa universalis und jetzt wieder auf die causa particularis zurückführt. Der Ausdruck Mitwirkung

---

*) Heppe I, 315 ff. Schmid S. 119 ff. 125 ff.

soll also keineswegs ein Zusammenwirken Gottes und der causae secundae nach Art zweier aufeinanderbezogener und nur in ihrer Wechselbeziehung die betreffende Wirkung hervorbringender causae particulares bezeichnen.

In der reformirten Dogmatik hat die Lehre vom concursus genau genommen überhaupt keine Stelle, obwohl einige Jüngere der lutherischen Lehrweise sich anschliessen.*) Nach strengerer Lehre kommen die endlichen Ursachen nicht als verae causae, sondern nur als Instrumente in Betracht (Zwingli opp. IV, 95 f.), wenigstens gilt dies uneingeschränkt von den causis inanimatis (Calvin. instit. I, 16, 2): causae secundae non movent nisi motae et pendent a deo tum in essendo tum in agendo (Maresius). Dieselbe Betrachtung gilt aber auch von dem Verhältnisse Gottes zur sittlichen Welt, welches ebenfalls nicht als ein Zusammenwirken Gottes mit den Menschen, sondern als ein unmittelbares Wirken in ihnen gefasst wird. Auch der menschliche Wille ist im Guten wie im Bösen von Gott determinirt.**)

§. 398. Die kirchliche Vorstellung von der göttlichen Mitwirkung unterliegt denselben Schwierigkeiten, wie das Dogma von der göttlichen Erhaltung, da eine unmittelbar persönliche Mitwirkung Gottes entweder eine dem Wirken der endlichen Einzelursachen analoge wäre, sodass die Wirkung nur theilweise von Gott, theilweise von den endlichen Ursachen herrührte, oder aber, wenn sie jede Wirkung vollständig begründen soll, die selbständige Realität der endlichen Ursachen aufheben würde.

Das Verhältnis der causa prima zu den causae secundae gibt der Dogmatik ein ganz ähnliches Problem auf, wie die Zweinaturenlehre in der kirchlichen Christologie. Wie dort eine ganz göttliche und zugleich ganz menschliche Person, so soll hier eine ganz göttliche und zugleich ganz creatürliche Wirkung vorgestellt werden. Die zu lösende Aufgabe ist völlig correct gestellt, es fragt sich nur, ob die Lösung auf dem Standpunkte der kirchlichen Vorstellung eine mögliche sei. Und hier zeigt sich denn bei der Einzelausführung sofort, dass die lutherische Dogmatik doch wieder bald in die eine, bald in die andre der beiden principiell abgewiesenen Vorstellungen hineingeräth. Bald hören wir, die Simultaneität der causa universalis und der causa particularis sei mit dem concursus der Hand und der Feder beim Schreiben zu vergleichen (Quenstedt I, 545), bald wieder sie sei nach Art des Zusammenwirkens zweier zusammenhandelnder Personen zu denken (Hollaz 483). Wo die Dogmatik das Ver-

---

*) Heppe, ref. Dogm. 191 ff.
**) Schweizer I, 319 ff. 467 ff.

hältnis des göttlichen influxus zum regelmässigen Naturlauf und zu den guten Handlungen der Menschen erörtert, wird die Realität der causae secundae zum leeren Scheine herabgesetzt; umgekehrt wo der Begriff des Wunders und das Verhältnis Gottes zu den bösen Handlungen der Menschen in Frage steht, wird zwischen göttlicher und creatürlicher Causalität einfach halbirt. Erscheint der concursus mit den Naturursachen als ein unmittelbares Wirken Gottes in den Dingen, nach Art einer physischen Nothwendigkeit, so wird diese Vorstellung durch die Unterscheidung der providentia ordinaria und extraordinaria wieder verlassen: denn bei letzterer soll das unmittelbare göttliche Wirken an die Stelle der endlichen Ursachen treten. Ganz besonders aber tritt dieses Schwanken bei dem Verhältnisse des göttlichen concursus zu den guten und den bösen Handlungen der Menschen hervor. Bei letzteren findet nur ein concursus dei generalis statt, Gott wirkt nur das Können, nicht das Thun; oder wie die Späteren es ausführen, nur das materiale, nicht das formale actionis. Die Mitwirkung Gottes zu den bösen Handlungen (actus providentiae concomitans) wird als ein actus indeterminatus bezeichnet, womit gemeint ist, dass Gott im Bösen nur die natürlichen Kräfte und ihre Thätigkeitsweisen aufrechterhalte, nicht aber zu der bestimmten Richtung (terminatio) der Handlung auf das von Gott verbotene Object, oder zu der bösen Intention des Menschen mitwirke (vgl. schon Gerhard IV, 88 f. Darnach besonders Hollaz 483 ff.). Ganz anders verhält es sich dagegen bei den guten Handlungen der Menschen. Zwar bei dem blos civiliter Guten scheint der concursus Gottes blos im praecipere, probare und iuvare zu bestehn; aber bei den actiones spiritualiter bonae bringt Gott das Gute durch seinen heiligen Geist unmittelbar selbst hervor (Gerh. IV, 87), wirkt also nicht blos das materiale, sondern auch das formale actionis.

Freilich steht die Dogmatik hier vor dem allerschwierigsten Problem. Dass das Böse auf andre Weise von Gott abhängig sei, als das Gute, ist eine unmittelbare Aussage der Frömmigkeit. Dieselbe geht zuletzt auf die Thatsache der religiösen Erfahrung zurück, dass der Mensch im Guten nicht blos der alles Geschehn überhaupt begründenden göttlichen Macht, sondern zugleich der Uebereinstimmung seines Thuns mit dem göttlichen Willen inne wird, und diese Uebereinstimmung im unmittelbaren Selbstbewusstsein als eine göttliche Kraftwirkung empfindet. Aber es fragt sich eben, wie diese Thatsache mit dem Satze, dass jede Wirkung ganz göttlich und ganz creatürlich sei, sich vereinigen lasse. Auch die augustinische Formel, dass bei den bösen Handlungen nur der effectus, nicht der defectus actionis von Gott gewirkt sei, hilft über die Schwierigkeit nicht hinaus. Heisst dies soviel, dass Gott nur die positive Einwirkung unterlässt, ohne welche die gute Handlung nicht zu Stande kommen kann, so wäre die

Handlung nur creatürlich und nicht göttlich verursacht, der concursus also auf eine blosse permissio otiosa reducirt. Heisst dies aber, Gott könne nur Reelles wirken, das Böse aber sei nur ein defectus oder eine privatio, mit einem Worte eine Negation (Quenstedt, Hollaz), so ist eine solche Anschauung wol im reformirten Systeme am Platze, welches den ganzen Begriff eines generalis und indifferens concursus als Leugnung der göttlichen Providenz bestreitet*); aber im lutherischen Lehrbegriffe ist diese Vorstellung inconsequent.

§. 399. Dennoch liegt dieser Vorstellung der speculative Gedanke zu Grunde, dass alles Geschehn in der Welt in jedem einzelnen Falle endlich vermittelt, d. h. durch den endlichen Causalzusammenhang zureichend begründet, dieser selbst aber nur in seiner Totalität die vollständige Darstellung des in ihm ewig gegenwärtigen göttlichen Wirkens oder der als beharrlicher Wille gedachten göttlichen Weltordnung ist.

Wird das göttliche Wirken nach Art eines menschenähnlichen Einzelwillens vorgestellt, so bleibt, um die Absolutheit Gottes zu retten, nur die reformirte Annahme einer unbedingten göttlichen Determination übrig. Gibt man aber jene Vorstellung als eine inadäquate auf, so sind die lutherischen Bestimmungen des göttlichen concursus (§. 397) vollkommen zutreffend. Alles Einzelne ist dann ganz durch die endlichen Ursachen oder durch den endlichen Causalzusammenhang gewirkt; die Totalität dieses Zusammenhangs aber ist in dem ewig gegenwärtigen göttlichen Wirken schlechthin gegründet. Aber eben nur die Totalität, nicht dies oder jenes Einzelne für sich, vollends ausser oder gegen den endlichen Causalzusammenhang, ist besonders von Gott gewirkt. Hiermit ist nicht ausgeschlossen, dass uns nach der Verschiedenartigkeit der endlichen Ursachen auch das göttliche Wirken in ihnen als ein verschiedenartiges erscheint, anders in der natürlichen, anders in der sittlichen Welt, und anders wieder in der Sphäre des Heils. In der Naturwelt stellt sich das göttliche Wirken nach der Weise physischer Nothwendigkeit dar, in der sittlichen Welt als vorschreibender oder zumuthender und richtender Wille, in der Heilswelt als Gnadenkraft, die freilich nur der Fromme erfährt. Aber auch diese Verschiedenheit setzen wir in der Einen Alles umfassenden göttlichen Weltordnung begründet, nicht aber darin, dass Gott das Einemal Alles, das Andremal Einiges wirkte, oder das Einemal die endlichen Ursachen von aussen her determinirte, das Andremal sich ihnen als besondere Einzelursache neben anderen Einzelursachen einfügte.

*) Schweizer I, 375 f. 475 f.

β. Die Regierung.

§. 400. Indem die religiöse Betrachtung mit dem raumzeitlichen Verlaufe des endlichen Daseins in der Welt auch die Zweckverknüpfung und Zweckerfüllung im Ganzen und Einzelnen auf die göttliche Verursachung zurückführt, entsteht ihr die Idee der göttlichen Weltregierung, deren vornehmliche Stätte die sittliche Welt überhaupt und das Leben der Frommen insbesondere ist, die Naturwelt aber nur insofern, als auch diese unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt, also in ihrem Verlaufe als übereinstimmend mit den sittlichen Ordnungen Gottes und als gottgeleitete Bedingung für die stetige Verwirklichung der letzteren aufgefasst wird (§. 371—374).

Nach der biblischen Anschauung kommt die göttliche Leitung der äusseren Natur immer nur mittelbar in Betracht, als ein Spiegel, in welchem die Frömmigkeit auch die Leitung der Menschenwelt wiedererkennt und dadurch im Glauben an dieselbe gestärkt wird. Wenn Gott Regen und Dürre gibt nach seinem Willen, Regen und fruchtbare Zeiten sendet (Gen. 2, 5. 7, 11 f. 8, 22. Jer. 3, 3. 5, 24 f. 14, 22), wenn er die Raben speist und für die Thiere Gras wachsen lässt, ebenso wie Korn und Wein zu des Menschen Nahrung (ψ. 104, 14 ff. 28. Hiob 38, 38 ff. ψ. 136, 25. 145, 15 ff.), so liegt die teleologische Beziehung auf das Menschenleben klar auf der Hand. Ausdrücklich ist dieselbe aber in den verwandten Reden Jesu hervorgehoben (Mt. 6, 26 ff. 10, 29 ff.). In diesem Vertrauen auf die göttliche Führung des Menschenlebens liegt auch die lebendige religiöse Wurzel des biblischen Wunderglaubens. Im Wunder wird das natürliche Geschehn dem göttlichen Willen dienstbar gemacht zum Besten des Menschen, dient also den Zwecken specieller göttlicher Providenz, und eben in dieser teleologischen Beziehung unterscheidet sich das gottgewirkte Wunder vom blossen, auch durch widergöttliche Zauberkraft bewirkbaren Mirakel. Im A. T. ist es namentlich das Bundesvolk, dessen Geschicke unter der unmittelbar persönlichen göttlichen Leitung stehn. Aber auch das Leben des Einzelnen steht unmittelbar in Gottes Hand, ein Gedanke, der namentlich auch im N. T. in den mannichfaltigsten Wendungen wiederkehrt. Ganz besonders aber zeigt sich die göttliche Regierung gegenüber den freien Handlungen der Menschen. Vor Allem ist der Erfolg derselben unmittelbar als Gottes Werk gedacht; Gott ist nicht nur ein gerechter Vergelter des Guten wie des Bösen, sondern das Thun des Menschen muss auch wider seinen Willen dazu dienen, Gottes Rathschlüsse zu vollziehn (Gen. 50, 20. Num. 23. Prov. 19, 21 vgl. 16, 9 u. ö.). Aber nicht blos der Erfolg, auch das Han-

deln selbst ist von Gott geleitet. Von einer blossen Zulassung weiss die biblische Anschauung nichts, wenngleich sie die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen überall voraussetzt. Gott ist nicht blos Urheber alles Guten im Menschen (2 Kor. 3, 5. Phil. 2, 13. Jac. 1, 17), sondern er verstockt auch die, welche seinen Heilsrathschlüssen entgegenstehn und straft wieder, die er verhärtet hat (Ex. 4, 21. 7, 3. 9, 12. 16 u. ö. Jos. 11, 20. Jud. 9, 23. 2 Sam. 24, 1. 10 ff. 1 Reg. 22, 21 f. Deut. 2, 30. 29, 4. Hiob 12, 16. 17, 4. Jes. 6, 9 f. 29, 10 f. 44, 18. 63, 17. Jer. 6, 10. Mt. 13, 14. Joh. 12, 39 f. Röm. 1, 24. 9, 17 ff. 2 Thess. 2, 11). Insbesondere sind es aber im N. T. die Führungen des Heilslebens, aus welchen die göttliche Vorsehung erkannt wird (Röm. 8, 28 ff. c. 9—11).

§. 401. Die kirchliche Dogmatik bestimmt die göttliche Regierung daher als unmittelbar persönliche Leitung des gesammten Weltlaufs im Ganzen wie im Einzelnen zu dem gottgewollten Zweck, und zwar ebensowol der natürlichen Kräfte, als der äussern Lebensschicksale und der freien Handlungen der Menschen, erforderlichen Falls auch wider die natürliche Wirksamkeit der endlichen Ursachen und wider den Willen der Menschen, immer aber so, dass den Frommen alle Führungen des äusseren und inneren Lebens zum Besten dienen.

Im Unterschied von der Erhaltung handelt es sich bei der Regierung um die göttliche Zwecksetzung. Dieselbe fasst sich in dem allgemeinen Weltzwecke, der gloria dei und der salus hominum zusammen, erstreckt sich aber gleicherweise auf das Grösste und das Kleinste, ebensowol in der Naturwelt wie in der Menschenwelt.*) Der Eine göttliche Weltzweck zerlegt sich also in eine unendliche Menge von Einzelzwecken, welche die göttliche Vorsehung verfolgt. Bedient sich Gott dabei auch in der Regel der natürlichen connexio causarum et effectuum, so ist doch die Nothwendigkeit, welche sich in der Zweckverknüpfung zeigt, immer eine von Aussen her in die Dinge hineingelegte, eine necessitas extrinseca (Hollaz), d. h. Ursachen und Wirkungen werden durch ein unmittelbar persönliches Einwirken Gottes dergestalt miteinander verknüpft, dass alles Geschehn den göttlichen Zwecken dienen muss; und wo die natürlichen Mittel nicht ausreichen, greift Gott unmittelbar und auf ausserordentliche Weise in den Weltlauf ein. Die nähere Ausführung beruht durchweg auf der Analogie eines menschlichen Königs. Je nach verschiedenen Umständen schlägt Gott verschiedene Wege ein, lässt aus guten Gründen auch wol Zweckwidriges zu und

*) Schmid S. 120. f. 131 ff. Schweizer I, 317 ff. 465 ff. Heppe, ref. Dogm. 184 ff. 192 ff.

weiss schliesslich doch alles zu dem gewollten Ziele zu führen. Besonders wird dies an den Lebensführungen des Einzelnen, welche bis ins Kleinste hinein besonderen göttlichen Absichten dienen, und an dem Verhältnisse Gottes zu den freien Handlungen der Menschen veranschaulicht. Bei letzteren sieht sich die lutherische Dogmatik zu allerhand feineren Distinctionen genöthigt (permissio, impeditio, directio, terminatio), um die unmittelbar persönliche Verantwortlichkeit Gottes für das Böse abzuwehren.

§. 402. Von dem mittelbaren oder gewöhnlichen Walten der göttlichen Providenz unterscheidet die Dogmatik ein unmittelbares oder ausserordentliches, vermöge dessen Gott auch ohne Mitwirkung der endlichen Ursachen, oder wider deren natürliche Wirkungsweise, unmittelbar persönlich in den Verlauf des Geschehens eingreift und was seinen Zwecken entspricht, auf schlechthin wunderbare Weise bewirkt (miraculum absolutum, rigorosum).

Wenn der Lauf der Dinge, den wir den gewöhnlichen nennen (cursus naturae consuetus), lediglich durch das göttliche Belieben gesetzt wird, so versteht sich die Möglichkeit des Wunders einfach von selbst. Dasselbe erfolgt praeter ordinem totius naturae creatae, mit Hintansetzung der Ordnung des natürlichen Geschehens überhaupt, wobei es vollkommen gleichgiltig ist, ob die Wunder völlig ohne Mitwirkung der endlichen Ursachen (supra media) erfolgen, oder zwar mittelst derselben, aber so, dass sie etwas Anderes wirken als sie gewöhnlich wirken (contra media), und im ersteren Falle wieder, ob die hervorgerufenen Wirkungen überhaupt im Naturzusammenhange keine Begründung finden (absque mediis), oder ob sie ausnahmsweise auf anderem Wege als dem der natürlichen Vermittelung zu Stande kommen (praeter media). Alle diese Unterschiede begründen verschiedene Arten, aber keine verschiedenen Grade des Wunders: das Wunderbare ist in dem einen Falle keineswegs grösser als in dem andern. So (nach dem Vorgange des Thomas von Aquino) Gerhard IV, 85 und alle späteren Dogmatiker.

§. 403. Die menschenähnliche Vorstellung von der göttlichen Weltregierung als einem äusseren Eingreifen Gottes in den Weltlauf, um denselben bestimmten Einzelzwecken dienstbar zu machen, tritt in dem kirchlichen Wunderbegriff nur besonders deutlich hervor, insofern hier die ordentliche Leitung des Weltlaufs zu einer blos zufälligen herabgesetzt, mit der immanenten Zweckerfüllung des endlichen Daseins aber zugleich das immanente Walten des Causalzusammenhangs von Aussen her durchkreuzt, suspendirt oder aufgehoben erscheint.

Der Begriff eines cursus naturae consuetus, wie er von der alten Dogmatik aufgestellt wird, schliesst von vornherein die innere Nothwendigkeit des Naturzusammenhangs aus. Soweit ein solcher Zusammenhang überhaupt existirt, ist er lediglich von Aussen her in die Dinge hineingelegt, kann also durch dieselbe Macht, der er seinen Ursprung verdankt, ebensogut wieder aufgehoben oder verändert werden. Dann ist aber Gott eben als ein menschenähnliches Einzelwesen vorgestellt, welches beliebig einreissen kann, was es beliebig aufgebaut hat. Die populäre religiöse Vorstellung, welche sich die Lebendigkeit des göttlichen Wirkens nur auf diese Weise veranschaulichen kann, fordert daher das Wunder als Kriterium der wirksamen Gegenwart Gottes in der Welt. Aber ebenso nothwendig erhebt der Verstand gegen eine solche menschenähnliche Auffassung Gottes Protest. Setzt man Gott wirklich absolut, so darf man ihn auch nicht nach Art einer von Aussen her bald an diesem, bald an jenem einzelnen Punkte in den natürlichen Causalzusammenhang eingreifenden Einzelursache fassen, sondern muss die Totalität des Weltzusammenhangs als die Totalität seines in sich geordneten Wirkens denken, über welche hinaus Gott noch einiges Andre wirken zu lassen, eine völlig in sich selbst widerspruchsvolle Vorstellung wäre. Dann kann man aber überhaupt nicht mehr von besonderen Zwecken reden, welche Gott von Aussen her in die Welt hineinlegt, sondern die innere Zweckmässigkeit des Weltzusammenhangs ist unmittelbar als solche die Erscheinung der absoluten göttlichen Zwecksetzung.

§. 404. Die modernen Versuche, das absolute Wunder gegen die Einwürfe des Verstandes zu vertheidigen, beruhen entweder auf einer äusserlich sinnlichen Vorstellung des Verhältnisses Gottes zum Naturgesetz und zum endlichen Causalzusammenhang überhaupt, oder heben, sofern sie die objective Giltigkeit des letzteren als nothwendige Erscheinung des göttlichen Waltens anerkennen wollen, unter dem Vorwande, das Wunder im Zusammenhange einer „höheren Naturordnung“ zu begreifen, den Wunderbegriff thatsächlich auf, ohne doch die Naturgemässheit der einzelnen wunderbaren Vorgänge, die man vertheidigen will, anders als auf phantastische Weise darthun zu können.

Vgl. Biedermann, S. 584 ff. Während die ältere Vorstellung wol einen regelmässigen Naturlauf, aber kein Naturgesetz kennt, geht die neuere Weltanschauung von der Anerkennung des letzteren aus und sucht mit dieser nun nachträglich die Möglichkeit des Wunders in Einklang zu setzen. Betrachtet man nun das Naturgesetz als eine Gott von Aussen her beschrä-

kende Macht, so kann freilich ein Interesse entstehn, ihn grundsätzlich frei von dieser Fessel zu denken, das Wunder also als Thaterweis dieser Freiheit zu behaupten. Dennoch bliebe Gott auch so wenigstens für den grössten Theil seiner Wirksamkeit durch das Naturgesetz „beschränkt", und der Freiheitsgebrauch wäre nur seltene Ausnahme. Es leuchtet aber ein, dass ein solcher durch das Naturgesetz gebundener, gelegentlich aber seiner Banden sich entledigender Gott nur ein ins Ungeheure erweitertes Weltwesen wäre; statt also die Absolutheit Gottes sicher zu stellen, hat man sie durch eine solche Vorstellung im Gegentheile geopfert. Soll aber umgekehrt das Wunder keine Durchbrechung des Naturzusammenhangs, sondern ein durchaus gesetzmässiger, nur über unsre beschränkte Kenntnis oder über die uns allein bekannten „niederen Ordnungen" des Geschehns hinausgehender Vorgang sein, so hat man den Begriff desselben grundsätzlich aufgelöst, zugleich aber unwillkürlich die specifische Unerkennbarkeit solcher Vorgänge, also auch die Unmöglichkeit eines Nachweises ihrer Thatsächlichkeit eingeräumt. Will man aber trotzdem die Realität gewisser, sonst allgemein als absolute Wunder betrachteter Vorgänge mit Hilfe dieser Anschauung sicherstellen, so läuft dies regelmässig auf ein phantastisches Spiel mit dem Begriffe der Natur und ihrer Gesetzmässigkeit hinaus. Dass es gar viele noch unerklärte, vielleicht für alle Zukunft unerklärliche Thatsachen gibt, mag unser Urtheil im einzelnen Falle zur Vorsicht mahnen, kann aber doch unmöglich die Thatsächlichkeit auch solcher Vorgänge beweisen, deren Unverträglichkeit mit den uns bekannten Gesetzen des Geschehns wissenschaftlich sicher steht. Dass ferner gar viele Vorgänge und Erscheinungen in der Welt sich aus den für einen bestimmten Kreis von Erscheinungen geltenden Gesetzen nicht zureichend erklären lassen, beweist doch nicht, dass diese Gesetze selbst durch eine „höhere Ordnung" des Geschehns aufgehoben oder modificirt werden. Sowenig das Gesetz, nach welchem eine Naturkraft wirkt, dadurch aufgehoben wird, dass ihre Wirkung im gegebenen Falle durch Einwirkung einer anderen nicht minder gesetzmässig wirkenden Naturkraft modificirt erscheint (z. B. wenn ein Haus in Folge einer Explosion in die Luft fliegt), so wenig werden die für ein bestimmtes Gebiet von natürlichen Vorgängen geltenden Gesetze dadurch aufgehoben, dass auf einem andern Gebiete noch anderweite aus jenen Gesetzen allein nicht zu erklärende Factoren eintreten, dass also z. B. das geistige Leben sich nicht lediglich aus mechanischer Gesetzmässigkeit erklärt. Wirkt jede Kraft genau, was sie vermöge ihrer eigenen Gesetzmässigkeit zu wirken vermag, so kann von einer Aufhebung „niederer" Gesetze durch „höhere" nirgends die Rede sein. Beruft man sich aber auf die Thatsache, dass ja doch der Menschengeist durch seine Einwirkung auf die Natur in zahl-

losen Fällen Wirkungen hervorbringe, die ohne ihn nicht hergebracht worden sein würden, so ist eine solche Einwirkung auf den Naturlauf doch noch lange keine Aufhebung des Naturgesetzes, sondern die von der menschlichen Intelligenz ins Spiel gesetzten Naturkräfte wirken, eine jede an ihrem Theile, gemäss ihrer innewohnenden Gesetzmässigkeit. Alle „Macht des Geistes über die Natur“ beruht grade auf der gründlichen Kenntnis der Naturgesetze; wollte man jedoch eine magische, d. h. mit Hintansetzung der Gesetze des natürlichen Geschehns erfolgende Einwirkung des Geistes auf die Natur behaupten, so wäre dies einfach phantastisch. Wendet man nun aber die Analogie der menschlichen Culturarbeit auf die göttliche Thätigkeit an, so hat man Gott selbst als endliche Einzelursache gefasst, und dieselbe Verendlichung Gottes findet überall statt, wo man das Eintreten höherer Stufen des Daseins, und die aus den niederen Kreisen der Erscheinungen freilich nicht allein deducirbaren Gesetze für jene von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in den endlichen Causalzusammenhang meint ableiten zu müssen. Sind vielmehr auch die „höheren Ordnungen“ des Daseins nicht minder wie die niederen in dem Einen und selben Weltzusammenhange begründet, so ist auch alles Einzelne endlich-natürlich vermittelt, die übergreifende göttliche Causalität aber tritt, eben weil sie das absolute Princip des gesammten Weltzusammenhangs ist, niemals nach Art einer besonderen Einzelkraft in den Weltlauf hinein. Vollends phantastisch aber ist es, im Wunder den Durchbruch einer „höheren Naturordnung“ zu finden, welche entweder als die ursprüngliche, nur durch die menschliche Sünde verdeckte oder als die dereinstige, nach Abbruch der jetzigen Weltordnung eintretende vorgestellt würde. Eine solche Natur, in welcher die physischen und logischen Gesetze des gegenwärtigen Weltlaufs abgeschafft und durch ganz andersartige ersetzt werden sollen, wäre grade keine Natur mehr, sondern die vollendete Unnatur.

Mit dem Allen soll weder über das religiöse Recht des Wunderglaubens überhaupt abgesprochen, noch von dem früher über das Wunder als subjective Thatsache des menschlichen Geisteslebens Gesagte (§. 61. 66) das Geringste zurückgenommen werden. Im endlichen Menschengeiste, aber auch nur in ihm, bethätigt sich Gott unmittelbar persönlich Geist in Geist, indem er sich für den Menschengeist als die unendliche Norm und Kraft seines Geisteslebens innerlich erschliesst. Trägt man aber dieselbe Unmittelbarkeit, welche eben nur im Gebiete des persönlichen Geisteslebens stattfinden kann, aber auch hier an ganz bestimmte psychologische Bedingungen geknüpft ist, auf das Verhältnis Gottes zu der unpersönlichen Natur über, so ist dies einfach phantastisch.

§. 405. Die populäre religiöse Auffassung der göttlichen Vorsehung als einer von Aussen her nach bestimmten einzel-

nen Zwecken die äusseren Geschicke der Menschen bis ins Einzelnste hinein unmittelbar anordnenden, beziehungsweise abändernden Leitung beruht auf der Voraussetzung einer unmittelbaren teleologischen Beziehung jedes einzelnen Momentes des natürlichen Geschehns auf das persönliche Interesse des Menschen, welche auch, wenn man die Wirksamkeit der natürlichen Ursachen nicht ausschliessen will, die Naturwelt statt nach der ihr innewohnenden Gesetzmässigkeit, vielmehr nach ihr fremdartigen von Aussen her in sie hineingelegten Zwecken regiert werden lässt.

Auch wo man bei den Führungen der göttlichen Providenz nicht grade an Wunder im strengen und eigentlichen Sinne denkt, stellt man sich doch die göttliche Leitung des Naturlaufs als eine nach Menschenart bewirkte Combination der natürlichen Factoren zu bestimmten der Naturwelt als solcher völlig fremdartigen Zwecken vor, hebt also den Begriff einer immanenten Teleologie radical auf. Thatsächlich sind aber diese supponirten göttlichen Zwecke gar nichts Anderes als des Menschen eigne Zwecke, denen die göttliche Weltleitung dienstbar sein soll; daher man freilich leicht genug, wenn der Weltlauf jenen mehr oder minder selbstischen, vorzugsweise auf äusseres Wohlergehn gerichteten Wünschen und Interessen des Individuums nicht entspricht, gegen die göttliche Weltregierung murrt, statt sich demüthig in die göttliche Ordnung zu ergeben.

§. 406. Die von dem Dasein des Uebels und der Sünde in der Welt, sowie von der Verschiedenheit des äusseren Lebensganges der Menschen hergenommenen Zweifel an der göttlichen Providenz sind auf dem Standpunkte der kirchlichen Vorstellung überhaupt nicht zu lösen, da auf diesem immer wieder entweder Gottes Allmacht und Weisheit, oder aber seine Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit bedroht erscheint.

Geht man von der Voraussetzung einer unmittelbar persönlichen Einwirkung Gottes auf alle einzelnen Momente des Weltprocesses und auf alle einzelnen Handlungen und Schicksale der Individuen aus, so sind die pessimistischen Einwendungen gegen den Vorsehungsglauben überhaupt nicht zu entkräften. Die Erwiderung, dass das Urtheil über die Zweckmässigkeit oder Zweckwidrigkeit des Weltlaufs ja immer nur vom subjectiv-menschlichen, also endlichen und beschränkten Standpunkte aus gefällt werde, ändert mindestens nichts an der doppelten Thatsache, dass die Naturwelt, zu welcher auch der Mensch als Naturwesen gehört, nach natürlichen und nicht nach sittlichen Gesetzen regiert wird, und dass auch die jeweilige Wirklichkeit

der sittlichen Welt zu dem sittlichen Ideale in scharfem Contraste steht. Will man also Gottes Regiment der sittlichen Welt nicht beschränkt setzen, sei es durch eine äussere Naturnothwendigkeit, sei es durch die creatürliche Freiheit, so bleibt nur übrig, ihn für alles Uebel und alles Böse in der Welt irgendwie persönlich verantwortlich zu machen, also entweder seine Weisheit, oder seine Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit in Zweifel zu ziehn. Denn auch wenn man das physische und moralische Uebel um höherer Zwecke willen im Allgemeinen als mitgeordnet betrachtet, so bleibt doch in jedem gegebenen Falle grade auf dem Standpunkte des populären Providenzglaubens die Möglichkeit stehn, dass Gott das Geschehene auch hätte verhüten und den Lauf der Dinge ganz anders hätte gestalten können.

§. 407. Indem die kirchliche Vorstellung von dem Uebel in der Welt zwischen der populären Auffassung desselben als positiven Strafübels, welches erst in Folge der menschlichen Sünde in die Welt gekommen sei und in einer künftigen Weltordnung wieder aufgehoben werden solle, und der reflexionsmässigen Vorstellung desselben als einer durch Gottes persönlichen Rathschluss zu bestimmten Zwecken ewig geordneten Nothwendigkeit schwankt, lässt sie Gott entweder als ein menschlich beschränktes Wesen erscheinen, oder macht ihn für alles einzelne Uebel persönlich verantwortlich.

Die populäre religiöse Weltansicht liegt schon in den Sagen von einem goldenen Zeitalter, aber auch in der alten Erzählung Gen. 3 vor. Insbesondere wird der Tod als Strafe der Sünde betrachtet (Gen. 2, 17. Sir. 25, 32. 1 Kor. 15, 21. Röm. 5, 12. 6, 23), mit dem Tode zugleich aber auch alle leiblichen Uebel, Schmerz, Krankheit, Mangel aller Art, und weiterhin alle möglichen, das leibliche Wohlsein des Menschen verletzenden Einflüsse des äussern Naturlebens, Miswachs, Hagelschlag, Blitzschlag, Sturm, Ueberschwemmung, ferner reissende und giftige Thiere u. s. w. Hierbei gilt es schliesslich gleich, ob man alle diese Uebel als direct von Gott verhängt, oder vom Teufel verursacht betrachtet, insofern ja doch auch dieser erst in Folge der Sünde Gewalt über die Menschen bekommen haben soll; desgleichen, ob man jene Uebel überhaupt als eine durch den Menschen herbeigeführte Verderbnis der Natur, oder als specielle Strafen für specielle Verschuldungen betrachtet. Diese auch der Kirchenlehre zu Grunde liegende Vorstellung wäre jedoch nur durchführbar, wenn überall zwischen der Sünde und dem physischen Uebel im Ganzen wie im Einzelnen ein entsprechender Zusammenhang bestände. Da dies thatsächlich nicht der Fall ist und auch gar nicht der Fall sein kann, so bleibt dem Verstande zunächst nur die Wahl, entweder Gottes Allmacht oder

aber seine Güte und Weisheit in Zweifel zu ziehen. Aber auch wenn man das physische Uebel im Allgemeinen als eine im Zusammenhange der Welt unvermeidliche Unvollkommenheit betrachtet, wie nach dem Vorgange mancher Kirchenlehrer, wie Origenes, Basilius, Augustin, auch die Scholastiker, namentlich Thomas von Aquino, thun, so kehrt doch die Frage nach dem Zwecke der einzelnen Uebel und mit ihr die obige Alternative in jedem besondern Falle wieder zurück.

§. 408. In dieselben Schwierigkeiten verwickelt sich die kirchliche Vorstellung von der Sünde, indem man diese bald auf einen zufälligen, von Gott nur vorhergesehenen und um höherer Zwecke willen zugelassenen Misbrauch der menschlichen Freiheit zurückführt, bald wieder als durch Gottes persönlichen Rathschluss von Ewigkeit her, wenn auch nur indirect, mitgeordnet oder mitverhängt betrachtet, in beiden Fällen aber ihre dereinstige Bestrafung durch die beim göttlichen Weltgerichte den Sündern auferlegten äusseren Uebel erwartet.

Sagt man auch, Gott habe das Böse nur zugelassen, so kommt dies, wenn man nicht seine Allmacht beschränkt setzen will, nur auf einem Umwege auf eine, sei es auch nur indirecte göttliche Verursachung desselben zurück (§. 332), wobei wieder seine Allmacht oder seine Heiligkeit bedroht erscheint. Ist aber das Böse von Gott geordnet, wie kann er den Bösen bestrafen? Die Auskunft, Gott habe das Böse zu guten Zwecken geordnet, macht ihn zum Urbilde jesuitischer Moral. Da er aber doch wieder sehr vieles Böse verhindern soll, so entsteht in jedem einzelnen Falle die Frage, warum er es gerade hier nicht gethan.

§. 409. Aehnliche Bedenken erwachsen gegen die kirchliche Vergeltungslehre aus der Betrachtung der thatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Lebensgeschicke, welche ebensowenig durch den Hinweis auf eine künftige Ausgleichung, als durch allerlei Reflexionen über die speciellen Absichten Gottes bei Vertheilung der äusseren Lebenslose beschwichtigt werden können, möge man nun das den Frommen treffende Uebel als ein von Gott nur zu höheren Zwecken zugelassenes betrachten, oder auf den allgemeinen Zusammenhang, den Gott zwischen Sünde und Uebel geordnet habe, verweisen.

Der Hinweis auf eine künftige Ausgleichung schneidet die Frage nicht ab, warum nicht schon jetzt ein Jeder erhalte, was er verdient, wenn anders doch wieder alles einzelne Geschehn auf den Führungen göttlicher Providenz beruhn, also hier ein furchtbares Geschick, dort eine Errettung aus augenscheinlicher Gefahr als unmittelbare göttliche Wirkung betrachtet werden

soll. Findet überhaupt ein Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel statt, so muss derselbe sich auch in allen speciellen Fällen bethätigen, oder das hinsichtlich des Uebels gegen die Güte, hinsichtlich des Bösen gegen die Heiligkeit Gottes erhobene Bedenken richtet sich im Hinblick auf die ungleichmässige Behandlung der Einzelnen gegen seine Gerechtigkeit. Weist man aber auf höhere, unsern blöden Augen nur verborgene Absichten Gottes hin, so thut man im Allgemeinen zwar sehr wohl daran, muss dann aber nur um so mehr sich hüten, diese Absichten in jedem einzelnen Falle doch wieder errathen, oder auf die subjectiven Lebenszwecke jedes einzelnen Individuums beziehen zu wollen.

§. 410. Gegenüber allen diesen Zweifeln zieht sich die unmittelbare Frömmigkeit auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zurück, welche immer gut und weise sind, auch wo der Mensch sich in sie nicht finden kann, in ihrer Durchführung aber dem Frommen immer zum Besten dienen.

Diese Auskunft ist die religiöse Form für das Eingeständnis der Unmöglichkeit einer Theodicee für unser menschliches Denken. Als allgemeine religiöse Weltansicht geltend gemacht, ist sie ebensowenig zu beweisen als zu widerlegen. Nur muss sie auch in ihrer Reinheit festgehalten, nicht wieder mit allerlei menschlichen Raisonnements über die und die bestimmten Absichten, welche Gott in dem und dem Falle gehabt haben soll, untermischt werden. Ein demüthiger Verzicht auf menschliches Verständnis der göttlichen Wege, bei welchem dennoch der Glaube an die verborgene Weisheit dieser Wege bestehn bleibt, ist die einzige Weise, in welcher wir eine religiöse Weltanschauung gegenüber den Räthseln des Lebens behaupten können. Solche Demuth aber kann der Fromme immer üben, auch wenn es ihm schwer fällt, und mindestens ist sie nicht schwerer, als jene vom Verstande abgezwungene kalte Resignation in den eisernen Mechanismus blinder Naturgesetze. Bleibt doch einmal jenen Räthseln gegenüber nichts übrig, als die eine oder andere Form der Resignation, so wird der Fromme nicht anstehn, derjenigen Form den Vorzug zu geben, bei welcher er sich selbst gegenüber der Naturnothwendigkeit als ein Wesen höherer Art zu behaupten, und diese Selbstbehauptung grade dadurch zu bethätigen vermag, dass er auch aus den äussern Uebeln des Daseins und aus der Vergänglichkeit alles äussern Glücks Gewinn für sein höheres Leben zieht.

§. 411. Eine das speculative Denken befriedigende Lösung jener Zweifel ist nur auf einem Standpunkte möglich, welcher statt den wirklichen Weltlauf auf das persönliche Belieben eines menschenähnlich vorgestellten Einzelwesens, das

eben so gut auch das Gegentheil hätte wollen können, zurück zu führen, und dessen Absichten nachträglich nach allerlei subjectiv-menschlichen Erwägungen zu deuten, vielmehr in dem Laufe der natürlichen und der sittlichen Welt den Ausdruck einer unverbrüchlichen, in dieser ihrer Unverbrüchlichkeit aber schlechthin vernünftigen und über die beschränkte Kritik des Menschen erhabenen Ordnung erkennt.

Die unmittelbare religiöse Ergebung in die verborgene göttliche Weisheit vermag wol für das Subject zunächst die Einreden des Verstandes zum Schweigen zu bringen, erscheint aber letzterem immer nur in dem Maasse berechtigt, als die Vorstellung von einem beliebigen Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt wirklich aufgegeben und durch den Gedanken einer unverbrüchlichen, in sich selbst aber schlechthin vernünftigen Nothwendigkeit ersetzt wird. Von einer blinden und vernunftlosen Nothwendigkeit würde doch nur in dem Falle gesprochen werden können, wenn über den Mechanismus der Naturnothwendigkeit hinaus keine höheren Ordnungen in der Welt offenbar wären. Stellt sich aber die Naturordnung als die Basis für die sittliche Ordnung, die Naturwelt als die Voraussetzung für eine geistige Welt der sittlichen Freiheit dar, so behält die teleologische Weltbetrachtung auch dann ihr Recht, wenn wir einräumen müssen, dass der Mensch als Naturwesen in die Naturordnung verflochten ist. Wird die Naturwelt eben nach natürlichen und nicht nach sittlichen Ordnungen regiert, so kann das sittliche Verhalten des Menschen nicht unmittelbar für sein äusseres Geschick als Naturwesen maassgebend sein, ohne dass die Naturordnung als solche aufgehoben würde. Darum bleibt es doch dabei, dass trotz aller das Menschenleben im Einzelnen treffenden äusseren „Zufälligkeiten" die Naturwelt auf die Verwirklichung geistigen Lebens, zuhöchst also auf ein Reich sittlicher Zwecke angelegt ist, dass also das Verständnis des Weltganzen sich uns immer erst von der Betrachtung der sittlichen Welt aus erschliesst. Grade jene vom sittlichen Standpunkte aus zufälligen Einflüsse auf das natürliche und mittelbar freilich auch auf das geistige Menschenleben dienen für das speculative Denken zur Mahnung, den Lebenszweck des Menschen eben nicht in dem äussern natürlichen Wohle desselben, auch nicht ohne Weiteres in der Verwirklichung von so und so viel besonderen geistigen Anlagen als solchen, sondern in seiner inneren Erhebung über seine natürliche Endlichkeit zu suchen. Diese Erhebung aber ist überall möglich, soweit der Mensch zu dem Bewustsein gelangt, dass er mehr als ein blosses Naturwesen ist. Eine nicht minder unverbrüchliche Gesetzmässigkeit wie in der natürlichen Welt werden wir auch in der sittlichen Welt anerkennen müssen, nur in anderer Weise, sofern sich die sittliche Ordnung nicht als mecha-

nische Nothwendigkeit, sondern als Zumuthung an den menschlichen Willen vollzieht. Sofern aber in der sittlichen Welt mit dem Guten immer auch Böses hervortritt, ist auch das Böse in der sittlichen Weltordnung irgendwie mit befasst, wenn auch als ein durch die sittliche Idee ewig verurtheiltes und zur fortschreitenden Ueberwindung bestimmtes.

§. 412. Gegenüber der Vorstellung von der Vermeidlichkeit des physischen Uebels erkennt das speculative Denken an, dass die Unvollkommenheit und Endlichkeit alles besonderen Daseins im Begriffe des zeiträumlichen Werdens und der Wechselwirkung in Zeit und Raum nothwendig begründet sei, im Empfindungsleben endlicher Einzelwesen aber ebenso nothwendig als Uebel erscheine, während sich im Zusammenhange des Ganzen nicht blos die allgemeine Gesetzmässigkeit immer wieder herstelle, sondern auch das, was im Einzelleben als Uebel erscheint, der Verwirklichung der göttlichen Weltordnung dienen müsse, also selbst wieder ein Gutes sei, eine Weltordnung aber, in welcher das Uebel überhaupt keine Stelle finde, weder jemals wirklich gewesen sein, noch von irgend welcher Zukunft erwartet werden könne.

Wenn die populäre Vorstellung das Uebel als etwas blos Zufälliges fasst, was ursprünglich nicht gewesen sei und auch dereinst wieder aufhören werde zu sein, so stellt sie dem Verstande die schlechthin unmögliche Aufgabe, eine Welt ohne das Uebel zu denken. Schon der Begriff der endlichen Einzelexistenz in Raum und Zeit bedingt nothwendig die endliche Beschränktheit, weil jedes besondere Dasein seine besondere Eigenthümlichkeit hat, durch welche es sich von anderm Dasein unterscheidet. Vergleichen wir nun Einzelnes mit anderm Einzelnen, so erscheint uns freilich das Eine vollkommener als das Andere, während doch jedes so vollkommen ist, wie es seiner Natur nach sein kann, und grade die verschiedene Vertheilung der natürlichen Eigenschaften die Vollkommenheit des Ganzen begründet. Blickt man ferner auf die Entwicklung in Zeit und Raum, so besteht auf jeder Entwicklungsstufe für unsre Betrachtung eine Discrepanz zwischen Wirklichkeit und Idee. Dennoch ist auch hier jedes Ding so vollkommen, als es seiner Natur nach auf der jedesmaligen Stufe sein kann, und es ist wieder nur unsre endliche Betrachtung, welche an ein im Werden begriffenes Sein den Maasstab der fertigen Vollendung legt. Der eigentliche Begriff des Uebels gehört aber überhaupt erst dem Gebiete des animalischen Empfindungslebens an. Jede Discrepanz zwischen Idee und Erscheinung wird als ein Misverhältnis, welches aufgehoben werden soll, oder als Lebenshemmung empfunden.

Diese Lebenshemmung aber ist grade die Bedingung, ohne welche es überhaupt zu keiner wirklichen Entwickelung käme. Nun ist aber weiter alles räumlich-zeitliche Dasein schon durch seine eigne Natur endlich begränzt. Was in der Zeit entsteht, vergeht auch wieder in der Zeit, nimmt zu und wieder ab, wenn das zu seiner Entwicklung erforderliche Quantum von Kraft verbraucht ist. Mit dem Abnehmen und Vergehen ist aber bei empfindenden Wesen ebenso nothwendig eine Empfindung des gehemmten Lebens oder eine Schmerzempfindung verbunden, welche sich nicht hinwegnehmen lässt, ohne dass auch ihr Gegentheil, das Gefühl des geförderten Lebens zugleich mitaufgehoben würde. Wie es für unsre Betrachtung der äussern Natur kein Licht ohne Schatten, kein Süsses ohne Bitteres gibt, so könnte es ohne Schmerzgefühl auch kein Lustgefühl, ohne Leid keine Freude geben. Grade die als Uebel empfundenen Hemmungen des Lebens erweisen sich aber für die Menschenwelt als der mächtigste Hebel aller Cultur, indem sie den Menschengeist erfinderisch machen, jene Uebel zu bekämpfen, sind also nach dieser Seite hin selbst wieder ein Gutes. Hierzu kommt weiter, dass alles einzelne Dasein in Zeit und Raum mit anderm Dasein zusammenbesteht, und in seiner Lebensentfaltung an die äussern, aus der natürlichen Wechselwirkung der Dinge in jedem Falle sich ergebenden Bedingungen gebunden ist. Alles endliche Dasein verwirklicht sich daher im Naturzusammenhange immer unter einer unzähligen Menge von äusseren, theils fördernden, theils hemmenden Einflüssen, und ebenso ist im Wechsel der Erscheinungen das Werden des Einen durch das Vergehen eines Anderen, die Förderung des Einen Lebens durch Hemmungen des andern bedingt. Ganz dieselben Dinge wirken in dem Einen Falle als Gutes, in dem andern als Uebel. Wollten wir uns also eine Welt ohne Uebel denken, so müssten wir die räumlich-zeitliche Besonderheit, die Entwickelung und die Wechselwirkung in Raum und Zeit aus der Welt hinwegdenken, d. h. uns eine Welt vorphantasiren, die eben keine Welt wäre, ganz abgesehen davon, dass mit dem physischen Uebel auch der Stachel aller geistigen Entwickelung in der Menschheit hinwegfiele. Ist aber das, was im einzelnen Empfindungsleben als Uebel erscheint, im Zusammenhange des Ganzen nothwendig begründet, so realisirt sich grade in jenem „Kampfe ums Dasein“ oder in dem Widerstreite entgegengesetzter Kräfte in der Natur immer wieder die Eine Allgemeine Weltordnung. In der Wechselwirkung einer unendlichen Mannichfaltigkeit endlicher Factoren stellt das allgemeine Naturgesetz immer wieder sich her. Grade dadurch aber liefert die Naturwelt trotz aller Störungen im Einzelleben stetig die für die Entwickelung höherer Existenzen, also auch des geistigen und sittlichen Lebens, erforderlichen Bedingungen. So wenig daher eine bis in alle Einzelheiten prästabilirte Harmonie der natürlichen und sittlichen Weltordnung anzutreffen ist, so

versagt doch die Naturordnung im Ganzen nie ihren Dienst. Die Abhängigkeit des geistigen und sittlichen Lebens von zufälligen Naturursachen schwindet in demselben Maasse, als wir vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen. Im Zusammenhange des Ganzen aber muss auch das natürliche Uebel dem sittlichen Weltzwecke dienen.

§. 413. Gegenüber der Vorstellung von der Sünde als einer zufällig in die göttliche Weltordnung eingedrungenen Störung stellt sich auch das sittlich Böse dem Denken als ein durch die Entwickelung des endlichen Geisteslebens nothwendig gesetztes, zugleich aber im Gesammtleben fortschreitend überwundenes dar, wogegen im Einzelleben die Ueberwindung des Bösen mit der Erfüllung der sittlichen Lebensbestimmung des Menschen zusammenfällt, für welche grade das Bewustsein sittlicher Verschuldung als Mittel dient.

§. 414. Wie nämlich in der Naturwelt, so stellt auch in der sittlichen Welt grade mittelst des Widerstreites entgegengesetzter Kräfte und Interessen das allgemeine Gesetz immer wieder sich her, theils vermöge der dem menschlichen Handeln überhaupt durch die Natur uud die sittlichen Verhältnisse gezogenen Schranken, theils vermöge der äussern Collisionen, in welche alles verkehrte und böse Thun in demselben Maasse, als es an Ausbreitung gewinnt, sich verwickelt, theils endlich vermöge des innern Widerspruchs, den dasselbe auch im subjectiven Selbstbewustsein des Einzelnen nothwendig hervorruft und der hierdurch bedingten Kräftigung des sittlichen Wollens gegenüber den sinnlichen Trieben und selbstsüchtigen Zwecken.

Vgl. SCHLEIERMACHER, christlicher Glaube I, S. 358 ff. BLASCHE, das Böse im Einklange mit der Weltordnung. Leipzig 1827. SIGWART, das Problem des Bösen und die Theodicee. Tübingen 1840. ZELLER, die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die sittliche Weltordnung. Zweiter und dritter Artikel, Theol. Jahrbb. 1846, S. 384 ff. 1847, S. 28 ff. 191 ff. SCHWEIZER, Glaubenslehre 1, 270 ff. ROTHE, Theologische Ethik (2. Aufl.) III, S. 1 ff.

Muss es als eine phantastische Vorstellung abgewiesen werden, das physische Uebel sammt dem Tode erst von der menschlichen Sünde abzuleiten, so fordert das speculative Denken vielmehr umgekehrt, das Böse als eine in der sittlichen Welt hervortretende eigenthümliche Steigerung derselben Erscheinungen zu betrachten, die uns im Gebiete der Naturwelt als Uebel erscheinen. Auch

das Böse ist seinem allgemeinsten Begriffe nach der Mangel einer Vollkommenheit. Während aber in der Sphäre des natürlichen Daseins jedes Ding so gut ist, wie es seiner Natur nach und in der Wechselwirkung mit andern zu sein vermag, so erfährt diese Betrachtung innerhalb der sittlichen Welt eine eigenthümliche Modification durch den menschlichen Willen und durch die an den Willen sich richtende sittliche Zumuthung. Ist auch die sittliche Beschaffenheit der Menschenwelt und des einzelnen Individuums in jedem gegebenen Momente so, wie sie nach den vorhandenen Umständen sein kann, so verhält sich doch die sittliche Beurtheilung zu den vorhandenen sittlichen Ungleichheiten wesentlich anders, als die Naturbetrachtung zu den Verschiedenheiten natürlicher Eigenschaften. Was im Gebiete der Naturwelt als eine willkürliche Vergleichung des Einzelnen mit anderm Einzelnen sich darstellt, erscheint hier als völlig unabweisbare Beurtheilung nach der sittlichen Idee, die in ihrer geschichtlichen Verwirklichung im menschlichen Bewustsein noch so verschieden geartet, dennoch überall auf der Voraussetzung einer gemeinsamen Verbindlichkeit beruht, nach welcher das thatsächliche Wollen des Menschen gemessen wird. Der Mangel einer sittlichen Vollkommenheit ist hier also nicht blos ein nur auf dem Standpunkte endlicher Betrachtung entstehender, im Zusammenhange des Ganzen wieder verschwindender Schein, wodurch jeder reale Unterschied zwischen Gut und Böse, also auch jede sittliche Weltbetrachtung überhaupt aufgehoben würde. Dennoch liegt dieser Ansicht das Wahre zu Grunde, dass die Naturnothwendigkeit sich auch in das Gebiet des Sittlichen hineinerstreckt, die sittliche Idee also nicht ohne Weiteres, sondern immer nur nach Maassgabe der gegebenen Verhältnisse und der vorhandenen sittlichen Kräfte realisirt werden kann. Wie das sittliche Ideal auf verschiedenen geistigen Entwicklungsstufen der Menschheit sehr verschiedenen Inhalt gewinnt, so ist auch die sittliche Kraft bei Verschiedenen äusserst verschieden, und das Maass derselben hängt einerseits von der natürlichen Anlage und den socialen Verhältnissen, andrerseits von der sittlichen Entwickelungsstufe ab, welche die Gesammtheit ebenso wie der Einzelne durchlaufen hat. Das Urtheil über gut und böse ist also immer relativ. Hierzu kommt, dass überall die sittlichen Mängel der Menschen eng mit ihren sittlichen Vorzügen zusammenhängen, und dass dieselben sinnlichen Affecte und Triebe, welche als ungebändigte Leidenschaften sittlich zerstörend wirken, auch wieder sich als die mächtigsten sittlichen Hebel bethätigen, wenn sie den sittlichen Zwecken der Gemeinschaft dienstbar werden. Ueberdies erweist sich aber wie das natürliche, so auch das sittliche Uebel als der Stachel aller sittlichen Entwickelung. Würde der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und der sittlichen Idee nicht im höhern Selbstbewustsein des

Menschen als Lebenshemmung empfunden, so wäre überhaupt kein Fortschritt über die sinnliche Naturbestimmtheit zur geistigen Freiheit, also überhaupt keine sittliche Entwickelung möglich. Ohne das Böse käme also auch das Gute nicht zur Entfaltung. Schon mit dem Begriffe einer sittlichen Entwickelung selbst ist aber auf jeder Stufe eine Discrepanz zwischen Sollen und Sein gesetzt. Diese Entwickelung vollzieht sich im Einzelnen als eine fortschreitende Ueberwindung der anfänglich überwiegenden Sinnlichkeit durch den Geist, oder der Naturbestimmtheit des Willens durch sittliche Selbstbestimmung; und diese Ueberwindung erfolgt immer nur in dem Maasse, als der Naturzustand des Geistes als ein nichtsein-sollender, durch die sittliche Idee verurtheilter, empfunden wird. Wäre diese Entwickelung nun eine schlechthin stetige, so wäre der Mensch auf jeder erreichten Stufe so gut als er sein kann, der Abstand von Idee und Wirklichkeit würde also wol als Mangel, aber nicht als etwas Böses empfunden werden. Nun kann diese Entwickelung aber bei der Ungleichmässigkeit der natürlichen Kräfte und Triebe keine schlechthin stetige sein; in demselben Maasse aber, als das Bewustsein der sittlichen Verbindlichkeit und damit zugleich der sittlichen Verantwortlichkeit erstarkt, erscheint der Mangel an sittlicher Kraft, wo immer er sich zeigt, zugleich als ein Fehler des Willens. Mit dem Bewustsein der sittlichen Verantwortlichkeit ist immer zugleich das Bewustsein der Vermeidlichkeit des der sittlichen Verbindlichkeit widersprechenden Thuns, also das Schuldbewustsein gesetzt, und dieses steigert sich in dem Maasse, als die an dem Einem oder andern Punkte der Entwickelung bereits gewonnene grössere Kräftigkeit des sittlichen Willens die Ungleichmässigkeit dieser Entwickelung als eine dem allgemeinen sittlichen Wesen des Menschen widerstreitende zum Bewustsein bringt. Nicht die Discrepanz zwischen Wollen und Sein an und für sich, sondern erst die als selbstverschuldet empfundene, also vom Subject auf die fehlerhafte Beschaffenheit seines Willens zurückgeführte Discrepanz erscheint als das Böse im strengen Sinne. Nun ist aber in derselben Ungleichmässigkeit der Entwickelung neben der Möglichkeit des sittlichen Fortschritts zugleich die entgegengesetzte Möglichkeit des Rückschritts oder der rückgängigen Bewegung, also einer zunehmenden Verderbnis des Willens gegeben, welche überall, wo sie wirklich wird, einem durch die sittliche Erfahrung gesteigerten Bewustsein der Vermeidlichkeit der abnormen sittlichen Entwickelung, also einem gesteigerten Schuldbewustsein begegnet. Alles dies gilt nicht blos vom Einzelleben, sondern in erster Linie vom Gesammtleben der Menschen. Wie die Entwickelung in der Natur sich grade mittelst des Kampfes widerstreitender Kräfte vollzieht, so vollzieht sich auch die Entwickelung in der sittlichen Welt nur vermittelst eines Kampfes widerstreitender Interessen der Einzelnen

und besonderer Gemeinschaftskreise. Wie im Einzelleben die sinnliche Naturbestimmtheit erst allmählich durch die sittliche Selbstbestimmung des Willens überwunden werden kann, so werden auch im Gesammtleben die sinnlich-selbstischen und particulären Interessen nur allmählich durch den Willen des Allgemeinen überwunden. Selbst das Bewustsein gemeinsamer sittlicher Zwecke und Aufgaben, denen die Einzelnen dienen sollen, und das damit zusammenhängende Bewustsein sittlicher Verbindlichkeit entwickelt sich sehr allmählich. Eine schlechthin stetige Entwickelung des sittlichen Gesammtlebens ist aber der Natur der Sache nach noch weit weniger zu erwarten, als im Einzelleben, weil dort die Mannichfaltigkeit der ins Spiel gesetzten besonderen Kräfte, deren Wirksamkeit durch die sittliche Idee normirt werden soll, eine unendlich grössere ist, mithin die schon im Einzelleben vorhandenen Ungleichmässigkeiten durch den Widerstreit der besonderen Interessen ins Unendliche gesteigert erscheinen. Neben dem Fortschritte wird es daher im Gesammtleben immer zugleich Rückschritt, neben sittlich gesunden Zuständen auch Zustände der Entartung und Verderbnis geben und die im Gesammtleben eingerissene sittliche Verderbnis wirkt nothwendig auch auf das Einzelleben störend und verderbend zurück. Mag also immerhin für den Einzelnen bei glücklicher Begabung und unter günstigen Verhältnissen eine mehr oder minder normale sittliche Entwickelung möglich sein, so ist doch ein von dem sittlich Bösen unberührtes Gesammtleben undenkbar und im Ganzen und Grossen erscheint mit dem Bewustsein sittlicher Verschuldung auch das Böse als nothwendiger Durchgangspunkt.

Sowenig also wie die Naturwelt ohne das Uebel, sowenig ist die sittliche Welt ohne das Böse denkbar, man müsste denn wieder die Entwickelung endlichen Geisteslebens aus der anfänglichen Naturbestimmtheit entweder völlig aus der Welt hinweg denken oder doch in so abstracter Allgemeinheit vorstellen, dass man dabei die realen Bedingungen dieser Entwickelung im individuellen und gemeinsamen Leben ausser Betracht liesse. Eine Welt, in welcher neben dem Guten das Böse nicht mitginge, wäre wenigstens keine wirkliche, in Raum und Zeit sich entwickelnde Welt, sondern ein schlechthin in sich vollendetes fertiges Sein, für welches jedenfalls keine der Bedingungen zuträfe, an die innerhalb unserer Welt das sittliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft geknüpft ist. Geht aber das Böse nicht nur in der sittlichen Welt unvermeidlich mit, sondern erweist sich zugleich als Stachel der Entwickelung derselben, so erscheint es im Zusammenhange des Ganzen zugleich wieder als etwas Gutes, freilich nicht an und für sich selbst, wohl aber in Beziehung auf das werdende Gute. Es ist also in der sittlichen Weltordnung mitgesetzt, freilich nicht direct als Ausdruck der

sittlichen Idee, wohl aber indirect als ein nothwendig zu überwindendes Moment in der geschichtlichen Verwirklichung der Idee. Dass es aber wirklich im Gesammtleben fortschreitend überwunden wird, erklärt sich grade aus der Mannichfaltigkeit der ins Spiel gesetzten sittlichen Kräfte. Bleibt die Betrachtung freilich beim Einzelnen stehn, so scheint als würden die vernünftigen und sittlichen Zwecke ebenso häufig verfehlt als erfüllt. Irrthum und Sünde scheinen ebenso oft zu triumphiren, als zu erliegen, daher nur zu leicht eine pessimistische Weltbetrachtung Platz greift, welche jeden Fortschritt zum Vollkommneren in der Menschheit bestreitet. Wie jedoch in der Naturwelt, so stellt sich auch in der sittlichen Welt grade im bunten Wechselspiele widerstreitender Kräfte das allgemeine Gesetz immer wieder her. Alles Verkehrte und Böse findet seine Gränze zunächst schon überhaupt theils durch die ein naturwidriges Thun, wenn nicht immer so doch in der Regel begleitenden äusseren Uebel, theils durch die Schranken, welche im Gesammtleben dem Willen des Einen durch den Willen Anderer und durch die allgemeinen sittlichen Verhältnisse gezogen sind. Wie der Irrthum nicht nur der Wahrheit, sondern auch andern Irrthümern widerspricht, so geräth das Böse nicht nur mit dem Guten, sondern auch mit anderem Bösen, die Selbstsucht des Einen mit der Selbstsucht des Andern in Widerstreit. Dagegen erhält sich das Gute grade darum, „weil es die Mitte ist, gegen welche alle abweichenden Richtungen ankämpfen, in der sie aber auch alle zusammentreffen“ (Zeller). Grade weil alle particulären Interessen zur Geltung streben, wird eins durch das andere auf die Gränze zurückgeführt, innerhalb deren es sich mit andern verträgt, so dass die normale sittliche Entwickelung der Gesammtheit die Mittellinie bildet, welche sich durch alle Abweichungen nach rechts und links doch immer wieder herstellt. Und dies um so mehr, da alles unvernünftige und unsittliche Thun sich im Fortgange zugleich als das schlechthin zweckwidrige erweist, das in demselben Maasse, als es zur Herrschaft kommt, die Bedingungen seiner Herrschaft untergräbt und so schliesslich immer das Gegentheil des beabsichtigten Erfolges hervorbringt. Alle besonderen endlichen Zwecke und Interessen haben also in der Gesammtentwickelung nur in dem Maasse Aussicht sich zu behaupten, als sie sich zu sittlichen Gesammtzwecken zusammenfassen, daher selbst der zeitweilige Erfolg, den ein verkehrtes und sittlich verwerfliches Thun erringt, seine Kraft lediglich aus der Macht des Berechtigten und Guten zieht, das sich ihm beigemischt hat. Umgekehrt ist in dem All der sittlichen Zwecke auch wieder auf die allseitige Geltendmachung aller besonderen Zwecke gerechnet, und nur dadurch, dass die verschiedenartigsten Kräfte und Tendenzen sich wirksam erweisen, sei es auch noch so oft im Kampfe wider einander, wird die gesunde Fortentwickelung

des Ganzen gesichert. Nicht minder aber wie im Gesammtleben erscheint auch im Einzelleben das Böse immer wieder als das zur Ueberwindung bestimmte. Bildet dort grade der Widerstreit entgegengesetzter Kräfte und Interessen, so bildet hier der innere Widerspruch zwischen der sinnlichen Bestimmtheit des Willens und seinem geistigen Wesen, und zwischen den selbstsüchtigen Zwecken des Einzelnen und dem sittlichen Gesammtzweck den mächtigsten Hebel der sittlichen Entwickelung. Indem nämlich dieser Widerspruch im subjectiven Selbstbewustsein des Einzelnen als Bewustsein sittlicher Schuld und innerer Unseligkeit sich empfindlich macht, vermag der Einzelne auch seinen individuellen sittlichen Lebenszweck nur in dem Maasse zu erreichen, als dieser innere Widerspruch aufgehoben wird.

§. 415. Gegenüber der Erwartung einer äusseren Vergeltung des Guten und Bösen gilt die Erwägung, dass die Naturwelt zwar die Voraussetzung der sittlichen Welt und mit dieser zu einer untrennbaren Einheit verbunden bleibt, dennoch aber nicht nach sittlichen, sondern nach natürlichen Gesetzen regiert wird, eine durchgängige Uebereinstimmung beider im Leben des Einzelnen also eine widersinnige Forderung ist, wogegen im Zusammenhange des Ganzen die vorhandenen Widersprüche von Naturgesetz und Sittengesetz immer wieder sich ausgleichen, im Einzelleben aber immer so weit, als das Subject durch innere Erhebung von den Zufälligkeiten des äusseren Daseins sich unabhängig macht und dadurch zur Verwirklichung seiner geistigen Bestimmung gelangt, daher im sittlichen Leben ein Jeder genau so viel Gutes empfängt, als er verdient.

§. 416. Soweit in der Natur überhaupt die Bedingungen für die Entwickelung geistigen Lebens gegeben sind, bildet hiernach das Uebel für die Verwirklichung unsers sittlichen Lebenszwecks keine andre Schranke, als welche die Menschen selbst durch gemeinsame oder individuelle Verschuldung sich setzen, daher alle äussern Geschicke dem Guten zum Heile, dem Bösen aber zum Unheile gereichen; vielmehr dient umgekehrt Alles, was dem Menschen im äussern Leben widerfährt, als gottgeordnetes Mittel für ihn, seinen geistigen Lebenszweck zu erfüllen.

Vgl. §. 411. Eine vollständige Ausgleichung im äussern Leben fordern, hiesse die Naturordnung als solche aufheben. Die Ungleichheit der äusseren Lebensgeschicke ist nur die andre

Seite der Ungleichheit natürlicher Anlagen und Gaben, welche ebensowenig aufgehoben werden kann ohne die Naturordnung zu zerstören. Ueberdies fiele ja mit der Mannichfaltigkeit äusserer Lebensverhältnisse auch jede Mannichfaltigkeit sittlicher Entwickelungsbedingungen hinweg und damit zugleich aller Reichthum geistiger Entwickelung überhaupt und alle wechselseitige Ergänzung auf sittlichem Gebiet, ohne welche es wiederum keinen sittlichen Fortschritt weder im Gesammtleben noch im Einzelleben geben könnte. Als Naturwesen haben wir Menschen vor anderen sinnlichen Wesen nichts voraus, sind in denselben allgemeinen Naturzusammenhang verflochten, und damit freilich auch nicht blos überhaupt dem physischen Uebel unterworfen, sondern auch allen den Zufälligkeiten des äusseren Lebensloses, die an den Menschen ohne Unterschied seines sittlichen Verhaltens herantreten. Es ist also gar nicht möglich, dass es dem Guten auch im äusseren Leben immer gut, dem Bösen immer böse ergehe; wenigstens so weit die Lebensschicksale des Menschen von dem äussern Naturlaufe abhängig sind, verhalten sie sich völlig gleichgiltig zu seinem sittlichen Werth oder Unwerth.

Wer aber darum meint, dass das sittliche Gesetz nur unter Voraussetzung einer solchen äusseren Vergeltung für den Menschen verbindlich sein könne, der beweist damit nur, dass er das Sittliche nicht nach seinem innern Werth, sondern lediglich nach dem äussern Erfolge bemisst. Einem solchen wird allerdings das physische Uebel noch in einem ganz andern Sinne zum Uebel, nämlich zu einem Hemmnisse für sein inneres Leben. Der wahrhaft Sittliche wird auch das physische Leid, das ihn unverschuldet trifft, nicht minder wie ein äusseres Glück, das ihm unverdient widerfährt, als einen ihm gegebenen Anlass zur Förderung seines inneren Lebens benutzen, beidemale aber sein wahres Wohl vielmehr in der inneren Erhebung über alle vergänglichen Güter oder Uebel des äusseren Lebens in der Welt erkennen. Und ganz dasselbe wird der sittliche Mensch auch über die geselligen Güter oder Uebel urtheilen müssen, soweit sie, sei es durch fremdes Verdienst, sei es durch fremdes Verschulden verursacht sind.

Darum behält aber der Glaube an eine Vergeltung alles menschlichen Thuns doch noch immer sein Recht. Alles Verkehrte und Böse rächt sich an dem Menschen, wenn nicht im äussern, so doch zuverlässig im innern Leben, sei es negativ durch den Mangel geistiger Freiheit und innerer Befriedigung, sei es positiv durch das unvertilgbare Gefühl der Vergeblichkeit und Verwerflichkeit des eignen Thuns. Dagegen schliesst das sittliche Handeln, auch wo der äussere Erfolg dem Menschen versagt bleibt, ja selbst wo es ihm die schwersten Leiden im äussern Leben auferlegt, doch eine innere Freiheit und Seligkeit

in der Erhebung über die Welt in sich ein, welche, wer sie gekostet hat, für keine äusseren Güter darangeben möchte. Der Märtyrer einer äusserlich verfehmten und verfolgten Wahrheit wird mit seinen mächtigen Verfolgern ebensowenig tauschen mögen, wie der sterbende Gerechte mit dem triumphirenden Bösewicht.

Schliesst erst in der Erhebung über unser endliches Naturdasein unsre unendliche geistige Bestimmung sich auf, so dienen grade die äusseren Uebel des Lebens dazu, unser wahres geistiges Wesen uns zum Bewustsein zu bringen, und unser wahres Wohl in einem übersinnlichen Reiche der Freiheit zu suchen, welches von keinem Wechsel irdischer Geschicke berührt wird. Uebel können zu Gütern, Güter können zu Uebeln werden, je nachdem sich der Mensch dazu verhält. Diese Erhebung fordert keineswegs trübe Resignation oder ein träges Sichzurückziehen von der äussern Arbeit in der Welt, vielmehr wird nur in der rastlosen Selbstbethätigung des Geistes an den ihm gestellten Aufgaben in der Welt jene innere Kraft und Freudigkeit gewonnen, ohne welche Keiner wirklich von der Gebundenheit seiner Wünsche und Interessen an das äussere Dasein loskommen kann. Wird aber der Mensch grade erst in der sittlichen Arbeit an der Welt und mittelst derselben innerlich frei, so vermag ihm auch kein äusserer Miserfolg die innere Freiheit zu rauben. Und auch der Trost bleibt dem Frommen selbst im äussern Unterliegen nicht aus, dass jedes Werk, was zur Befreiung des Geistes und zur Förderung des gemeinsamen Lebenszwecks in treuer Arbeit gethan ist, doch niemals vergeblich gethan und dass kein der Wahrheit und dem Guten gelebtes Leben vergeblich gelebt ist, wie oft wir auch darauf verzichten müssen, den äusseren Erfolg mit eigenen Augen zu sehn.

§. 417. Die persönliche Leitung der menschlichen Geschicke durch die göttliche Vorsehung, als objective Aussage über das göttliche Wirken für den Verstand unvollziehbar, erweist sich daher als Thatsache religiöser Erfahrung im subjectiven Geistesleben des Frommen, in welchem sich Gottes ewige, den Weltzusammenhang schlechthin begründende Geistesmacht zugleich unmittelbar persönlich als Norm für die religiöse Auffassung aller unsrer äusseren Geschicke und als unendliche Kraft, dieselben unsern höchsten Lebenszwecken dienstbar zu machen, oder als die persönliche Liebe offenbart, deren Walten auf das Heil jedes Einzelnen und damit zugleich auf die fortschreitende Verwirklichung des Gottesreiches stetig gerichtet ist.

§. 418. In der Beziehung der göttlichen Weltregierung

auf das persönliche Heilsleben des Frommen werden daher auch die dogmatischen Aussagen von dem Uebel als göttlich geordnetem Strafübel für die Sünde, vom Bösen als von Gott zwar nicht direct gewolltem, aber innerhalb fester Schranken zugelassenem oder indirect in dem Zusammenhange der sittlichen Welt mitgeordnetem Widerspruche zwischen Sollen und Sein, endlich von der gerechten Vergeltung alles menschlichen Thuns, des guten wie des bösen, in ihrer religiösen Wahrheit erkannt, nicht als objectiv-theoretische Sätze über das Verhältnis des persönlichen göttlichen Willens an sich zu den Ordnungen der natürlichen und sittlichen Welt, wohl aber als Aussagen subjectiver Erfahrung, die sich unmittelbar aus der religiösen Betrachtung der objectiven Weltordnung ergeben.

Der Vorsehungsglaube würde auf sehr schwachen Füssen stehen, wenn wir nur das Allgemeine darin ausgesprochen fänden, dass in und mit der Totalität des Weltzusammenhangs auch alles Einzelne schlechthin gegründet sei in göttlicher Causalität. Grade das specifisch-religiöse Moment dieses Glaubens, die Gewissheit einer göttlichen Leitung der einzelnsten persönlichsten Geschicke des Menschenlebens wäre dadurch völlig verflüchtigt. Allerdings geht der Glaube an eine göttliche Weltregierung in dieser unmittelbaren Beziehung auf den persönlichen Lebenszweck der einzelnen Individuen nicht auf. Vielmehr enthält er zunächst eine Aussage über die göttliche Zwecksetzung und Zweckerfüllung in der Welt überhaupt. Der Begriff der göttlichen Providenz ist zunächst auf das Reich sittlicher Zwecke oder auf das sittliche Gesammtleben zu beziehn, welches bestimmt ist, immer mehr Reich Gottes zu werden (§. 389). Das nächste Object der göttlichen Weltregierung ist also das Gottesreich, welches eben darum für die religiöse Betrachtung als der höchste Zweck des göttlichen Liebewillens sich darstellt (§. 375). In dieser Idee des Reiches Gottes ist zugleich der höchste Lebenszweck jedes Einzelnen eingeschlossen. Aber von der auf die Verwirklichung des Gottesreiches hingerichteten göttlichen Liebe vermag der Einzelne immer nur insoweit Erfahrung zu gewinnen, als er das in seinem persönlichen Geistesleben sich beurkundende göttliche Walten als göttliche Liebesführung erfährt. Nur hier, im subjectiven Geistesleben des frommen Individuums schliesst sich die persönliche Leitung der menschlichen Geschicke durch die göttliche Liebe als eine Thatsache religiöser Erfahrung auf. Und eben darum hat der Vorsehungsglaube von jeher seine unmittelbare praktische Bedeutung in der Beziehung der göttlichen Führungen auf den persönlichen Lebenszweck des Einzelnen gefunden. Nun kann ja aber der Mensch nicht nur alle

natürlichen Geschicke auf seinen persönlichen Lebenszweck beziehn, sondern er soll dies auch nach göttlicher Ordnung. Nicht unmittelbar von Gott her ist alles Einzelne, was in der Welt sich ereignet, direct und persönlich auf den Menschen bezogen; wohl aber ist es Gottes Wille, dass er alles auf seinen höchsten Lebenszweck beziehen kann und soll. Nicht die einzelnen Ursachen unsrer persönlichen Erlebnisse sind von Gott in specieller Beziehung auf uns grade so und nicht anders verkettet; wohl aber ist das, was ganz abgesehn von unserm persönlichen Wohl oder Wehe in Gottes ewiger und allumfassender Weltordnung gegründet ist, uns in jedem Lebensmomente als Mittel gegeben, um es unserm geistigen Lebenszweck dienstbar zu machen. Wer hinter allen Zufälligkeiten des äusseren Lebens doch immer wieder die göttliche Geistesmacht als letzten Grund alles Geschehens erkennt, der weiss auch, dass die Verwirklichung geistigen Lebens der letzte Endzweck alles Geschehens ist, und dass wir unsre geistige Bestimmung nur in dem Maasse erreichen, als wir von Allem, was uns im äussern Leben widerfährt, den Anlass nehmen zur religiösen Erhebung über die Welt zu Gott. Sowenig die äusseren Uebel in jedem einzelnen Falle durch eine directe Veranstaltung Gottes als Strafen geordnet sind, so wenig sind uns die äusseren Güter durch eine solche besondere Veranstaltung in jedem einzelnen Falle als Belohnungen zugetheilt; aber wir sollen von Allem, was uns widerfährt, Gelegenheit nehmen, es auf unsern sittlichen Lebenszustand ebenso wie auf unser religiöses Verhältnis in Beziehung zu setzen, und je nach unserm persönlichen Verhalten wird das äussere Uebel von uns als Strafübel, das äussere Gut als Thaterweis der göttlichen Güte empfunden, und zwar das Eine wie das Andre in Gemässheit göttlicher Ordnung. Erscheint der religiösen Betrachtung sonach das Mitgehn des Uebels in der Welt als zu unserm Heile göttlich geordnet, so muss derselben auch das Böse als in der göttlichen Weltordnung miteinbegriffen gelten, sei es nun als geordnete und in ihrem Wirklichwerden vorherversehene und zugelassene Möglichkeit, sei es — was im Grunde auf dasselbe hinauskommt — als auch in seiner Wirklichkeit indirect von Gott gewollt, oder als unvermeidliche Voraussetzung des werdenden Guten in der Creatur und im Hinblick auf dieses mit verhängt. So wie so bleibt es als solches doch von dem zwecksetzenden Willen Gottes ewig verurtheilt, in feste Schranken gefügt und in dem Maasse als jener in Zeit und Raum zur Verwirklichung kommt, überwunden. Grade in diesem am Bösen sich immer und überall im Gesammtleben wie im Einzelleben vollziehenden Gericht verehrt der Fromme das Walten einer ewigen Gerechtigkeit, und wie er an dem endlichen Erfolge jedes auf die Förderung des Guten hingerichteten Strebens nicht zweifelt, so weiss er auch, dass selbst, wo die äussere Ver-

geltung ausbleibt, doch Böses wie Gutes im innern Leben des Menschen unausbleiblich vergolten wird. Schliesst ihm so die unverbrüchliche Geltung der sittlichen Ordnung Gottes als Thatsache sittlicher Erfahrung sich auf, so tritt im religiösen Verhältnisse eben diese sittliche Ordnung als persönlicher Wille Gottes in das menschliche Geistesleben ein, und setzt alles äussere und innere Geschehn für das Bewustsein des Menschen persönlich zu seinem höchsten Lebenszweck, der Freiheit über die Welt und der Bürgerschaft im Gottesreiche, in Beziehung. Alles was dem Frommen im äussern und innern Leben widerfährt, nimmt er also hin als ein von Gott selbst ihm persönlich gesetztes Mittel zu seinem Heil; denn in Allem wird er Gottes persönliche Beziehung auf sein eignes persönliches Geistesleben inne, erfährt hier eine Warnung, dort eine Mahnung, hier eine Strafe, dort einen Lohn, dort wieder einen Trost und eine unerwartete Hilfe. Indem so dem Frommen jeder Vorgang seines Lebens zu einem Merkzeichen der lebendigen göttlichen Gegenwart wird, weiss er sich in jedem Lebensmomente persönlich auf den gegenwärtigen Gott bezogen. Er weiss aber nicht blos, dass Gott ihm Alles, was ihm widerfährt, zum Mittel für seines höheren Lebens Förderung setzt, das er nach Gottes Willen benutzen *soll*; sondern er weiss zugleich, dass Gott selbst ihm auch die *Kraft* hierzu gibt. Wenn anders der Mensch nur zu dem Gedanken an die gegenwärtige Gottesnähe und Gotteshilfe sich erhebt, so erschliesst sich ihm auch im innern Leben die Kraft, Alles, auch das Härteste und Schwerste, das ihm widerfährt, zur Förderung seiner geistigen Bestimmung zu verwenden. Und diese Kraft, welche dem auf sich selbst gestellten, nur am Selbstischen und Weltlichen hangenden Menschen nothwendig gebricht, sie wird dem Frommen wirklich als eine Gotteskraft zum Tragen und Dulden, zum Ringen und Kämpfen, zum Ausharren und Obsiegen zu Theil; als eine Kraft, welche der persönlich ihm gegenwärtige Gottesgeist unmittelbar im persönlichen Geistesleben des Menschen offenbart. Dies ist die ewige religiöse Wahrheit des Wortes Röm. 8, 28.

§. 419. Auf Grund jener religiösen Erfahrungen werden dem Frommen daher alle einzelnen Lebensführungen des Individuums wie der Gemeinschaft zu Erweisen specieller göttlicher Providenz oder zu *Wundern* im religiösen Sinn, in denen sich das göttliche Geisteswalten unmittelbar als ein persönlich gegenwärtiges bethätigt (§. 61. 66).

Hier ist der Punkt, wo sich die religiöse Bedeutung des Wunders wirklich erschliesst. Nicht irgendwelche äusseren Wirkungen Gottes in Natur und Geschichte, wohl aber innere Wirkungen im menschlichen Geistesleben, denen äussere Vorgänge immer nur als Mittel dienen, bilden die eigentliche

Sphäre des Wunders. Sein eigenthümliches Wesen ist dieses, dass der Mensch in diesem oder in jenem Erlebnisse sich unmittelbar persönlich von der Gegenwart Gottes berührt fühlt, in ihm also ein unmittelbar persönlich von Gott gesetztes Heilsmittel erkennt, nicht vermöge einer subjectiven Einbildung, sondern weil er jedes Erlebnis in dem Lichte betrachtet, in welchem es ihm für sein persönliches Leben nach göttlicher Ordnung erscheinen soll. Im höchsten Sinne des Wortes werden daher aber nur solche Vorgänge des geistigen Lebens als Wunder sich darstellen, in denen der Mensch des gegenwärtigen göttlichen Geisteswaltens, des göttlichen Heilswillens, und der göttlichen Kraft zum Guten, des göttlichen Trostes und der göttlichen Hilfe unmittelbar persönlich im eignen Innern gewis wird. Solche Höhenpunkte sind also grade nur die Vorgänge des Heilslebens selbst, vor Allem die Rechtfertigung und Wiedergeburt. Dieselben sind nicht blos „der beste Beweis für das Dasein des Wunders", sondern sie sind selbst die allein wahren und ächten Geisteswunder, deren Stätte der Menschengeist, deren Urheber aber der unmittelbar persönlich ins menschliche Geistesleben eintretende Gottesgeist ist.

II. Der Mensch.

Vergl. Grimm, §. 159—161. Hutt. rediv. §. 79.

§. 420. Der Mensch ist seinem allgemeinen Begriffe nach endlicher Geist, d. h. ein auf Grund seiner Naturbestimmtheit als beseelter Leib zu persönlichem Geistesleben oder zu selbstbewuster Selbstbestimmung befähigtes und bestimmtes Einzelwesen.

Sowenig die Dogmatik in die Aufgabe der anthropologischen Wissenschaft sich einmischen darf, so sorgfältig hat sie deren Resultate zu beachten. Eine dogmatische „Seelenlehre", die mit der letzteren in Widerspruch käme, hätte auch kein religiöses Recht für sich geltend zu machen: denn die religiöse Betrachtung des Menschen liegt auf einem ganz anderen Gebiete. Dieselbe hat sich nicht mit irgendwelcher psychologischen Theorie zu identificiren; wohl aber kann die Speculation über sie nicht umhin, sich auf eine anthropologische Grundanschauung zu stützen. Diese aber entnimmt sie der Wissenschaft.

Die aufgestellte Begriffsbestimmung geht von der Voraussetzung aus, dass der Mensch Naturwesen wie das Thier, aber vermöge seiner höheren natürlichen Organisation zu einer der Thierseele versagten Entwickelung seines Seelenlebens befähigt ist. Auch sein geistiges Leben hat also eine natürliche Seite, deren Ausmittelung rückhaltlos der Naturwissenschaft überlassen bleiben muss. Erst aus der Naturbestimmtheit heraus entwickelt

sich in ihm das geistige Leben, wenn gleich mit demselben eine neue Reihe von Erscheinungen — das grosse Gebiet der Geschichte — beginnt, deren rein physiologische Erklärung noch niemals gelungen ist. Erst als geistiges Wesen, also in der denkenden und handelnden Erhebung über seine endliche Naturbestimmtheit, ist der Mensch wahrhaft Mensch. Eben hierein setzt er daher und zwar völlig unabhängig von jeder „biologischen" oder physiologischen Theorie, den Werth seines Lebens und damit zugleich seine Lebensbestimmung.

§. 421. Der allgemeine Begriff des Menschen gewinnt durch sein in seinem allgemeinen Wesen gegründetes Verhältnis zum göttlichen Geiste (§. 17—19. 28) seine religiöse Beziehung einerseits als Creatur, andererseits als gottebenbildliche, zur Gottesgemeinschaft bestimmte Creatur.

Als endlicher Geist ist der Mensch schlechthin von Gott unterschieden und nach Ursprung, Verlauf und Ziel seines Lebens von Gott abhängig; als endlicher Geist doch wieder wesenseins mit Gott und zur Freiheit über die Welt in der Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt.

§. 422. Als Creatur ist der Mensch endlich-natürliches, auf Grund des Naturzusammenhanges entstandenes, sich entwickelndes und an die Naturordnung gebundenes Einzelwesen, daher nicht blos schlechthin von Gott unterschieden, sondern auch in seinem Dasein, seiner Lebensentfaltung und Zweckerfüllung schlechthin gegründet in göttlicher Causalität (von Gott geschaffen, erhalten und regiert).

Dass der Mensch natürlich, durch physische Zeugung entstanden ist, steht mit dem religiösen Urtheile, dass er von Gott geschaffen ist, so wenig in Widerspruch, dass beide Aussagen nur die zwei für die dogmatische Speculation unzertrennlich zusammengehörigen Seiten derselben Sache sind. Erst die sinnliche Vorstellung stellt beides als Gegensätze gegenüber. Die Natürlichkeit des Menschen ist als solche, religiös betrachtet, seine Creatürlichkeit, daher zu letzterer alle die Momente mitgehören, welche seine Naturbestimmtheit constituiren. Dahin gehört mit seiner natürlichen Entstehung die durch die eigenthümliche Mischung der natürlichen Elemente in ihm bedingte individuelle Bestimmtheit; dahin gehört ferner, dass er in seinem äussern Dasein in der Welt denselben Lebensbedingungen wie andere endliche Wesen, dem Wachsthum und der Sterblichkeit sammt allen äusseren bald hemmenden bald fördernden Einflüssen der Naturordnung unterworfen ist. Eben hierdurch wird auch sein geistiges Leben, als ein unter gegebenen äussern Bedingungen sich räumlich und zeitlich entwickelndes, der natürlichen und sinnlichen Bestimmtheit unterworfen.

§. 423. Als gottebenbildliche Creatur ist der Mensch Geist, oder, auf Grund der seiner endlichen Naturbestimmtheit innewohnenden geistigen Anlage und Bestimmung, ein zu einem selbstbewusten und sich selbstbestimmenden Ich sich entwickelndes, in dieser Entwickelung aber seine geistige Bestimmung verwirklichendes und dadurch Gott in der Welt offenbarendes Wesen, daher aus Gott geboren, an Gottes sittliche Ordnung gebunden und zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott (oder zur Kindschaft bei Gott und zur Theilnahme am Gottesreiche) bestimmt.

Als creatürlicher Geist ist der Mensch innerhalb der Schranken seiner natürlichen Individualität selbstbewustes und selbstthätiges Subject, und als solches befähigt, seine Naturschranke durch fortschreitende geistige Entwickelung zu überwinden, oder sich zu einem gegenüber dem endlichen Dasein in Raum und Zeit relativ selbständigen Innenleben zu erheben. Vermöge dieses seines geistigen Wesens ist er daher an sich schon ein Abbild des unendlichen geistigen Grundes der Welt. Sofern er dies aber zunächst nur der Anlage oder der Potenz nach ist, ist er nur erst formales Ebenbild Gottes, und entwickelt sich zur realen Gottebenbildlichkeit immer erst in dem Maasse, als er zur wirklichen Erhebung über seine endliche Naturbestimmtheit oder zu wirklich geistiger Freiheit gelangt. Obwol er als werdender und in seinem Werden doch immer individuell bestimmter Geist von dem unendlichen Geiste schlechthin unterschieden bleibt, wird er doch wirklich Gottes Ebenbild in dem Maasse, als der unendliche Geist sich in seinem endlichen Geistesleben nicht blos als unendliche Norm und unendliches Ziel, sondern zugleich als unendliche Kraft offenbart.

Ihre nähere Ausführung gewinnen diese Bestimmungen erst durch die christliche Idee der Kindschaft bei Gott, von welcher weiter unten (§. 630 ff.) noch besonders zu handeln ist. Wie die religiöse Auffassung der Welt in der Idee des göttlichen Reiches, als eines Gesammtlebens gottebenbildlicher Geister (§. 375. 380), so vollendet sich die religiöse Auffassung des Menschen in der Idee der Gotteskindschaft, oder der Geburt aus Gott, Gottähnlichheit und Gottesgemeinschaft, in welcher unmittelbar zugleich die Zugehörigkeit zum Gottesreiche und die Bethätigung des göttlichen Liebewillens in der Welt durch sittliche Arbeit am Gottesreiche mitgesetzt ist.

§. 424. Die unmittelbar religiöse Anschauung der heiligen Schrift hebt beide Seiten hervor, indem sie den Menschen einerseits als Fleisch, andererseits als von dem göttlichen Lebenshauche beseelt und zu Gottes Ebenbilde geschaffen be-

zeichnet, doch unterscheidet erst das N. T. bestimmter zwischen dem allen Menschen von Geburt innewohnenden göttlichen Lebensodem und dem nur dem Frommen mitgetheilten göttlichen Geiste als supranaturalem Princip, durch dessen Einwohnung der Mensch erst seine höhere Lebensbestimmung erreicht.

Nach der auch dem N. T. durchweg zu Grunde liegenden alttestamentlichen Lehre ist der Mensch seiner Substanz nach aus Erdenstoff (עָפָר Gen. 3, 19); als beseelter Erdenstoff (oder als belebte Materie) ist er Fleisch (בָּשָׂר σάρξ), womit zugleich seine Endlichkeit, Vergänglichkeit, Ohnmacht und Sündigkeit Gott gegenüber ausgesprochen ist. Als „Fleisch" oder als natürliches sinnliches Wesen mit sinnlichen Empfindungen und Trieben steht er dem Thiere gleich. Auch seine Belebung durch den göttlichen Odem (נִשְׁמַת חַיִּים) oder durch den ihm eingehauchten göttlichen „Geist" (רוּחַ), vermöge deren er lebendige Seele (נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχὴ ζῶσα) ist (Gen. 2, 7. 1 Kor. 15, 45), begründet noch keinen Unterschied von dem Thier. Er lebt wie das Thier, so lange Gott seinen Lebenshauch in ihm lässt und wird, wenn Gott denselben zurückzieht, wieder zu Erdenstaub. Erst in der nachexilischen Zeit ist gelegentlich von menschlichen Geistern (*πνεύματα*), als auch nach dem leiblichen Tode fortdauernden Existenzen die Rede, ohne dass diese Vorstellung jedoch allgemein herrschend geworden oder folgerichtig zu einer dualistischen Anthropologie (ausser in hellenistischen Kreisen) durchgebildet wäre. Im Gegentheil setzt noch das ganze N. T. die althebräische Anschauung voraus: das menschliche *πνεῦμα* ist mit der *ψυχή*, dem immanenten Lebensprincipe der als solcher vergänglichen *σάρξ* identisch, und erst durch übernatürliche Einpflanzung des göttlichen *πνεῦμα* wird die Fortdauer der Persönlichkeit auch nach dem Tode der *σάρξ*, aber auch dann nur als eine zugleich leibliche (*σῶμα πνευματικόν*) ermöglicht. Doch schon das A. T. fasst unter dem Begriffe des göttlichen Lebenshauches nicht blos das Beseeltsein des irdischen Leibes überhaupt, sondern auch alle höheren Seelenthätigkeiten des Menschen, Verstand, Weisheit und Muth zusammen. Der specifische Unterschied des Menschen vom Thiere wird aber nicht sowol in einer mit dem menschlichen Leibe verbundenen selbständigen „Seelensubstanz", als vielmehr in den Qualitäten des menschlichen Seelenlebens, im Unterschiede von der Thierseele, gefunden, vermöge deren der Mensch zum göttlichen Ebenbilde (דְּמוּת ,צֶלֶם) geschaffen und mit der Herrschaft über die Thiere bekleidet ist. (Gen. 1, 26 f. 5, 1 vgl. *ψ*. 8, 7 ff.)

§. 425. Auf Grund der biblischen Vorstellung, aber

unter dem Einflusse philosophischer Zeitmeinungen, hat die kirchliche Dogmatik ihren Begriff vom Menschen als einem aus Leib und Seele als zweien zur concreten Einheit verbundenen Substanzen zusammengesetzten, und nur in der Einheit beider zur Gottebenbildlichkeit bestimmten creatürlichen Wesen gebildet, wobei der Ursprung des Leibes auf Grund der ersten unmittelbaren Menschenschöpfung aus physischer Zeugung, der Ursprung der Seele aber bald aus unmittelbarer, bald aus mittelbarer göttlicher Schöpfung (creatianisch oder traducianisch) erklärt wurde.

Die kirchliche Anthropologie*) schwankt zwischen der biblischen Voraussetzung, dass Leib und Seele erst in ihrer Einheit den Menschen constituiren, und der platonischen Lehre, dass beide zwei wesentlich verschiedene, nur zeitweilig zu einer äussern Einheit verbundene Substanzen sind. Wenn sie den Menschen als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen betrachtet (animal constans anima rationali et corpore organico), so erscheint diese Zusammensetzung auf der einen Seite als etwas Unwesentliches für das persönliche Ich, denn der Tod wird als Aufhebung dieser Zusammensetzung oder als Trennung der Seele vom Leibe definirt; auf der andern Seite aber wird das Ebenbild Gottes ausdrücklich nicht blos in die Seele, sondern auch in den Leib gesetzt, und demgemäss auch eine dereinstige Wiedervereinigung von Seele und Leib in Aussicht genommen. Dasselbe Schwanken kehrt in der kirchlichen Lehre von dem Ursprunge des Menschen wieder. Nachdem der Mensch einmal durch einen unmittelbaren göttlichen Schöpfungsact aus Erdenstoff gebildet und durch Einhauchung des spiritus de vitali fonte beseelt ist, erfolgt die Fortpflanzung des Leibes durch physische Zeugung. Dagegen wird die Erzeugung der Seelen bald als unmittelbare göttliche Schöpfung (Creatianismus), bald als Fortpflanzung per traducem beschrieben (Traducianismus). Ersteres ist die scholastische Lehre, die nicht blos von der katholischen Kirche, sondern auch von den Reformirten (sogar in der dem reformirten Systeme strenggenommen widersprechenden Form einer zeitlichen Neuschöpfung jeder einzelnen Seele im Acte der physischen Empfängnis) festgehalten wird. Letzteres lehren nach dem Vorgange Tertullians, dem Augustin zweifelnd beistimmte, die Lutheraner, doch nicht in dem Sinne einer Entstehung der Seelen aus physischer Zeugung (ex traduce), sondern nur als Fortleitung des in Adam eingesenkten Keimes

---

*) Schmid S. 115 ff. 179 f. Schweizer I, 444 ff. 452 ff. Heppe ref. Dogm. 159 ff.

mittelst der physischen Zeugung, also ein blosses propagari, kein generari. Das Interesse der reformirten Lehre gründet sich in der creatürlichen Abhängigkeit von Gott, das der lutherischen in der Erbsündenlehre. Eine dritte Theorie, die praeexistentianische (Origenes, von Neueren Julius Müller und Rückert) wurde kirchlich nie acceptirt. Sie ist auf creatianischem Boden erwachsen; ihr Interesse ist das Streben, den Ursprung der Sünde genetisch zu erklären.

§. 426. Die dualistische Theorie von Leib und Seele als zwei verschiedenen mit einander verbundenen Substanzen ist nur die sinnliche Weise, den Unterschied der beiden das Wesen des Menschen constituirenden Momente, seiner Endlichkeit und seiner Geistigkeit, vorzustellen (§. 420. 421), verwickelt daher das Denken nothwendig in Widersprüche, deren Lösung nur durch wirklich einheitliche Auffassung des menschlichen Lebensprocesses gelingen kann.

Die populäre Vorstellung von einer Composition des Menschen aus zwei verschiedenen Substanzen steht im Widerspruch ebensowol mit der Einheit des menschlichen Selbstbewustseins als mit der erfahrungsmässigen Naturbestimmtheit desselben. Die Annahme einer selbständigen „Seelensubstanz“, welcher der Leib nur zur vorübergehend angenommenen Hülle diene, wird schon durch die unleugbare Abhängigkeit der psychologischen Erscheinungen von physiologischen Bedingungen widerlegt. Auf der andern Seite lässt sich schon die animalische Empfindung, geschweige denn das Selbstbewustsein und die Selbstbestimmung des Menschen, auf mechanischem Wege nicht erklären, gesetzt auch, dass man ihre physiologische Vermittelung durch die Thätigkeit des Gehirns und des Nervensystems bis ins Einzelste nachweisen könnte. Grade hier sieht sich das Denken vielmehr unabweisbar zu einer teleologischen Betrachtung getrieben. Wenn sich der Mensch durch seine selbstbewuste Selbstthätigkeit doch wirklich über seine endliche Naturbestimmtheit innerlich erhebt, so kann auch die materialistische Form der monistischen Weltanschauung unmöglich genügen. Nur ist damit der Monismus selbst noch nicht widerlegt, sondern nur die Forderung begründet, das aus der Naturbestimmtheit sich entwickelnde geistige Leben nicht lediglich auf mechanische oder physiologische Processe zurückzuführen, sondern diese selbst nur als die endlich-natürliche Vermittelung eines in seinem letzten Grunde über die Natur hinausweisenden, als Potenz derselben innewohnenden, in seiner Actualisirung aber grade in der relativen Ueberwindung der Naturschranke sich bethätigenden Seins zu betrachten; eine Anschauung, die sich aber nur als religiöse, durch Zurückgehn auf einen unendlichen, in der Welt als teleo-

logisches Princip sich bethätigenden geistigen Grund der Welt wirklich durchführen lässt.

§. 427. Die entgegengesetzten Theorien des Creatianismus und des Traducianismus sind nur die beiden gleicherweise sinnlichen Formen, in welchen sich die populäre religiöse Vorstellung einerseits die schöpferische göttliche Causalität, andrerseits die natürliche Vermittelung des menschlichen Geisteslebens veranschaulicht.

Indem die kirchliche Vorstellung nach dem Vorgange der Bibellehre die natürliche Entstehung der menschlichen Leiblichkeit einräumt und nur für den ersten Anfang die göttliche Causalität in der Weise eines unmittelbaren wunderbaren Eingreifens reservirt, geräth sie über den Ursprung der Seele in Zwiespalt mit sich, und verräth das Vorhandensein zweier verschiedener Interessen durch die Ausbildung zweier einander ausschliessender dogmatischer Theorien. Das Wahrheitsmoment derselben ist dieses, dass die Menschenseele ganz ebenso wie der menschliche Leib unter den doppelten Gesichtspunkt göttlicher Schöpfung und natürlicher Vermittelung fällt. Ersteres ist die religiöse, letzteres die naturwissenschaftliche Betrachtung. Es gilt aber auch hier der hinsichtlich des göttlichen concursus überhaupt von der Dogmatik aufgestellte Satz, daher zu sagen ist, dass der Ursprung des Menschen ganz von göttlicher Causalität und ganz von natürlichen Ursachen abhängig sei.

§. 428. Indem die unmittelbare religiöse Vorstellung die geistige Wesensbestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit von deren thatsächlicher Verwirklichung, in dieser aber wieder die endliche Naturbestimmtheit des menschlichen Geisteslebens von der Bethätigung des göttlichen Geistes in ihm zeitlich unterscheidet, beschreibt sie jene als ursprüngliche Vollkommenheit, diese aber einerseits als eine durch des Menschen persönliche Verschuldung eingetretene Verderbnis seiner Natur, andererseits als übernatürliche Erlösung aus dem Verderben und als Herstellung des ursprünglichen Zustandes durch Gott, vermag aber eben darum den wirklichen geschichtlichen Entwickelungsgang des menschlichen Geisteslebens überhaupt und des religiösen Verhältnisses insbesondre nicht wahrhaft geschichtlich zu verstehn.

Die geistige Bestimmung des Menschen wird als fertiger Anfangszustand, ihre geschichtliche Verwirklichung einerseits als nachher eingetretener Fall, andrerseits als wunderbare Wiederherstellung durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes vorgestellt. Indem man so den Unterschied von Wesen und Wirk-

lichkeit als einen zeitlichen oder geschichtlichen fasst, setzt man die Geschichte dahin, wohin sie nicht gehört, während man umgekehrt die wirkliche Geschichte, die fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes in der Zeit, nicht wahrhaft geschichtlich, d. h. als ein in allen einzelnen Momenten natürlich vermitteltes Geschehn versteht, sondern als ein wunderbares Eingreifen der göttlichen Causalität von Aussen her auffasst.

1. Der Urstand.

Vgl. Grimm, §. 162—165. Hutt. rediv. §. 80. 81.

§. 429. In der biblischen Schöpfungsgeschichte ist der Urstand des Menschen als anerschaffene Gottebenbildlichkeit, diese aber als Herrschaft über die vernunftlose Creatur, d. h. als wirkliche Geistigkeit aufgefasst, zugleich aber wieder von der vollen Gottgleichheit, zu welcher auch die wirkliche Unsterblichkeit (das nicht-Sterbenkönnen) gehört, noch unterschieden.

Gen. 1, 26 f. 5, 1. Zunächst ist die Gottebenbildlichkeit (vgl. 5, 3) wol nicht auf den Leib, sondern auf die Vernunft des Menschen bezogen, vermöge deren er die Herrschaft über die Thiere ausüben kann. Da der erste Erzähler keinen Sündenfall kennt, so ist diese Gottebenbildlichkeit auch nachmals nicht verloren, vgl. Gen. 9, 6. Aehnlich auch die spätere Vorstellung, vgl. ψ. 8, 6 ff. Sir. 17, 3 ff. Sap. 9, 2 ff. und im N. T. 1 Kor. 11, 7. Kol. 3, 10. Jac. 3, 9. In der zweiten Erzählung wird die Gottähnlichkeit ausdrücklich in die Erkenntnis gesetzt (Gen. 3, 5. 22); zur vollen Gottgleichheit aber gehört ausser der Erkenntnis noch die wirkliche Unsterblichkeit (Gen. 3, 22), daher die Vorstellung diese ist, dass dem Menschen als creatürlichem Wesen nur das Eine von beiden zukommen dürfe. Die „Erkenntnis" war also dem Menschen ursprünglich nicht beschieden, dafür war ihm aber unsterbliches Leben in Aussicht gestellt. Hätte er, einmal von Gott befreit und an Erkenntnis ihm gleichgeworden, auch noch unsterbliches Leben erlangt, so hätte er seine gottgeordnete Schranke niedergerissen. Die moderne Umdeutung der Erkenntnis in praktische Erfahrung des Bösen ist gegen den Sinn der alterthümlichen Erzählung (vgl. auch Deut. 1, 39. Jes. 7, 15).

§. 430. Neben dieser, dem alttestamentlichen und urchristlichen Bewustsein gemeinsamen Lehre findet sich zuerst bei Paulus die andere Vorstellung, dass der erste Mensch als beseeltes Fleisch noch nicht wirklicher Geist war, eben darum aber auch das Ebenbild Gottes noch nicht wahrhaft darstellen konnte.

Die Vorstellung von einem Anfangszustande, der sich zur Vollkommenheit fortschreitend entwickeln sollte, ist ebensowenig wie die entgegengesetzte Lehre von einer fertigen Vollkommenheit aus den beiden Schöpfungsgeschichten herauszulesen. Die letztere begegnet uns zuerst bei den jüdischen Alexandrinern in der Form einer doppelten Menschenschöpfung. Nach alttestamentlicher Anschauung steht die Fleischlichkeit des Menschen seiner Gottebenbildlichkeit nicht entgegen, diese ist also keine anerschaffene Weisheit und Heiligkeit, aber auch jene beruht nicht erst auf dem Fall und schliesst in ihrem Begriffe auch die sittliche Schwäche ein (ψ. 78, 39 vgl. 103, 14. Hiob 4, 17 ff. 14, 1 ff). Daneben findet sich die Vorstellung vom Sündenfall (Gen. 3), welche später die herrschende wird. Bei Paulus steht dieselbe (Röm. 5, 12 ff.) unvermittelt neben der andern, dass der Mensch als „Fleisch" von Natur der Sünde unterworfen sei (Röm. 7, 14). Aus der letztern geht nun aber die neue Anschauung hervor, dass in der Menschengeschichte erst das Psychische, dann das Pneumatische auftrete, dass der erste Mensch (Adam) nur ψυχὴ ζῶσα und ἐκ γῆς χοϊκός, der zweite Mensch (Christus) als das vollkommene Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Kor. 4, 4) πνεῦμα ζωοποιοῦν und ἐπουράνιος sei (1 Kor. 15, 45 ff.). Hierin liegt der religionsphilosophische Gedanke, dass das wahrhaft pneumatische Leben in der Menschheit nicht gleich der Anfang der Menschengeschichte gewesen sein könne, dass also in der geschichtlichen Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit eine Stufenfolge von sinnlicher Naturbestimmtheit zur realen Geistigkeit stattfinde.

§. 431. Die kirchliche Lehre fasst in Uebereinstimmung mit der biblischen Schöpfungssage die Gottebenbildlichkeit des Menschen als zeitlichen Anfang der Menschengeschichte, stellt diesen aber über die Bibellehre hinausgehend als ursprüngliche Vollkommenheit, oder als anerschaffene Heiligkeit, Weisheit und Gottesgemeinschaft, sowie als thatsächliche Freiheit vom physischen Uebel und vom Todesverhängnisse dar.

Der Urstand ist nach der allgemein kirchlichen Anschauung status integritatis, ein Zustand gnadenweise anerschaffener fertiger Vollkommenheit, vermöge dessen der Mensch wirklich war, was er sein sollte, imago dei. Diese ursprüngliche Vollkommenheit ist zunächst iustitia originalis, oder conformitas cum deo, formell Gottwohlgefälligkeit, materiell sapientia, sanctitas, integritas appetitus sensitivi, wobei die Dogmatiker viel nach den Gränzen der anerschaffenen Weisheit fragten. Hiermit hängt aber weiter zusammen das aequale temperamentum qualitatum corporis, mit seinen Folgen, der Herrschaft des Geistes über den Leib und seine Triebe, der potentiellen impassibilitas und immortalitas (des posse non pati und posse non mori), endlich die

Herrschaft über die Thiere (dominium naturae), wobei sich die Dogmatiker wieder in Betrachtungen darüber ergehen, dass diese Herrschaft eine weit vollkommenere gewesen sei als jetzt.*)

§. 432. Im Gegensatze zu der katholischen Lehre, welche das göttliche Ebenbild in der natürlichen Ausstattung des Menschen als vernünftiger und freier Persönlichkeit findet, die positive Gottähnlichkeit aber, oder die wirkliche Vollkommenheit als eine äussere übernatürliche Zugabe fasst, welche durch den Fall ohne Veränderung des Ebenbildes verloren gegangen sei, setzt die protestantische Dogmatik das Ebenbild Gottes grade in die thatsächliche gottgemässe Vollkommenheit oder innere Vollendung des menschlichen Wesens, durch deren Verlust auch das Ebenbild selbst bis auf wenige kümmerliche Reste abhanden kam, und einer tiefen Verderbnis der ganzen Natur gewichen ist.

Das Problem ist dieses, zu bestimmen, was an der anerschaffenen Wirklichkeit des Menschen bleibend, was vergänglich war; und weiter wie das Bleibende und Vergängliche einerseits zum Wesen des Menschen, andrerseits zur göttlichen Gnade sich verhalte. Hier scheidet nun die römische Kirche nach dem Vorgange der Scholastiker zwischen imago und similitudo dei. Unter imago versteht sie das auch nach dem Falle gebliebene, wenn auch geschwächte Wesen des Menschen selbst als vernünftig freien Subjectes, die ursprünglich reingeschaffene Menschennatur (pura naturalia); die similitudo dagegen ist die iustitia originalis sammt der impassibilitas und immortalitas. Letztere wird nun aber als eine übernatürliche und verlierbare Gnadengabe, als donum supernaturale und superadditum bestimmt.**) Diese Bestimmung ergibt sich einfach aus der doppelten Reflexion, einerseits, dass eine positive Heiligkeit und Vollkommenheit als ursprünglicher Zustand vorgestellt, nur als absolutes Wunder gefasst werden kann, andererseits, dass der wirkliche Zustand des Menschen zwar Vernunft und Freiheit, aber keine intellectuelle und ethische Vollkommenheit zeigt.

Diese Auffassung der ursprünglichen Vollkommenheit als einer unbeschadet des menschlichen Wesens wieder verlierbaren, also lediglich accidentiellen, äusserlich übernatürlichen Zugabe wird nun aber von der protestantischen Lehre bestritten. Die justitia originalis gehört vielmehr nothwendig zum innern Wesen des Menschen, d. h. zu seiner begriffsgemässen Wirklichkeit.***)

---

*) Heppe I, 338 ff. ref. Dogm. S. 169 ff. Schmid S. 155 ff. Schweizer I, 387 ff.

**) cat. Rom. I, 2, 5 p. 380 Danz. Bellarmin, de gratia primi hominis c. 2 ff.

***) Apol. p. 53 f. Helv. II. 8. cat. Heidelb. 6.

Hierin liegt der religiöse Gedanke, dass der Mensch erst in der Gottesgemeinschaft seine wahre Wesensbestimmung erfüllt, dass dieselbe also nicht äusserlich-übernatürlicher Weise als ein göttliches Extra-Geschenk zu dem an sich auch ohne sie vollständigen Menschenwesen hinzukommen könne.

In diesem Sinne ist nun die Abweisung der Unterscheidung von imago und similitudo gemeint. Das exegetische Recht oder Unrecht derselben (auf Grund von Gen. 1, 26) ist nebensächlich, übrigens im protestantischen Sinne zu entscheiden. Die ältere Lehre (Melanchthon und seine Schule)*) ist hierbei diese, dass die imago oder similitudo dei sich nicht blos auf die Substanz, sondern auch auf die dona oder virtutes (Heiligkeit, Weisheit) beziehe, wobei es nur eine formell verschiedene Lehrweise ist, wenn einige Melanchthonianer unter Wiederaufnahme des Unterschiedes von imago und similitudo, jene auf die Substanz, diese auf die Qualitäten der Substanz bezogen. Denn da die Qualitäten der Substanz wesentlich zukommen, so sind sie eben kein blosses donum superadditum (Selnecker). Die Unterscheidung sollte dem Zwecke dienen, die flacianische Meinung abzuwehren, als wäre durch den Sündenfall das Wesen des Menschen selbst verloren gegangen. Wurde aber die imago dei durch den Sündenfall nicht weiter berührt, so schien die römische Theorie doch wieder unabweislich. Um dem zu entgehn, bildet sich seit Aeg. Hunnius, Hutter und Gerhard die lutherische Lehre aus, dass das Ebenbild Gottes sich nicht auf die Substanz, sondern allein auf die anerschaffenen Proprietäten beziehe.**) Die Späteren unterscheiden wieder imago dei im uneigentlichen und im eigentlichen Sinne: in ersterem bezeichnet sie das Wesen des Menschen als bewuste und freie Persönlichkeit, in letzterem die anerschaffenen Gaben (Quenstedt, Hollaz). Oder man sagt wenigstens mit Calov, die imago dei sei nicht ganz, sondern maximam partem verloren gegangen, sofern doch noch gewisse vestigia dei geblieben seien, vor Allem die Fähigkeit und Bestimmung des Menschen zur realen Gottebenbildlichkeit.***) Bei den Reformirten ist es herrschende Lehre, dass die imago in der Substanz und in den Gaben bestehe: jene ist unverlierbar, diese sind verloren; daher ist das Ebenbild Gottes in uns nur geschwächt, nicht völlig verloren (vitiata et prope deleta Calvin I, 15, 4).†)

§. 433. Einen nur untergeordneten Unterschied macht die zwischen Lutheranern und Reformirten streitige Frage, ob diese thatsächliche Vollkommenheit schon das letzte Ziel der

---

*) Heppe I, 342 f.
**) Heppe I, 354. Gerhard IV, 240 f.
***) Schmid S. 159 f.
†) Schweizer I, 390 ff. Heppe I, 354 ff. ref. Dogm. 169 ff.

Menschenschöpfung überhaupt, oder wegen ihrer Verlierbarkeit noch der sittlichen Bewährung und der Gnadengabe der Beharrlichkeit bedürftig gewesen sei.

Die Differenz ist nicht die, dass nach den Lutheranern der Mensch als Ebenbild, nach den Reformirten zum Ebenbilde Gottes geschaffen sei (Schneckenburger II, 185). Auch nach letzteren ist der Urstand anerschaffene Vollkommenheit, ausdrücklich auch als wirkliche conformitas cum deo gedacht. Nur bedarf der Mensch erst noch der Bewährung seiner anerschaffenen Vollkommenheit durch gottgemässen Freiheitsgebrauch, in deren Folge er das donum perseverantiae erhalten haben würde. Es ist dies dieselbe Vorstellung, welche auch die Lutheraner bei der Befestigung der guten Engel vortragen. Zu Grunde liegt aber die auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung freilich sich nothwendig verbergende Differenz, dass der Anfangszustand das Einemal als fertige Vollendung gefasst, das anderemal von dem gottgewollten Ziel der Vollendung noch unterschieden wird.

§. 434. Gegenüber der äusserlich supranaturalistischen Vorstellung der römischen Kirche von dem Verhältnisse zwischen dem geistigen Wesen des Menschen und der demselben entsprechenden Wirklichkeit völlig berechtigt, vermag doch die protestantische Lehre bei der Voraussetzung eines vollkommenen Anfangszustandes nicht zu erklären, wie die reale Gottebenbildlichkeit als zur natürlichen Vollkommenheit des Menschen gehörig ohne Veränderung seiner Substanz habe verloren gehn können; die Auffassung der ursprünglichen Vollkommenheit aber als einer nur dem ersten Menschen zu Theil gewordenen, durch die menschliche Schuld, wenn auch unter göttlicher Zulassung oder nach göttlicher Anordnung, verscherzten Gnadengabe führt folgerichtig wieder zur römischen Lehre zurück.

Die protestantische Lehre hat sowol das ethische als das religiöse Recht für sich. Besteht der Fall blos in dem Verluste einer übernatürlichen Zugabe, so wird einerseits die Erbsünde zu einer blossen Negation, andrerseits wird das innere Verhältnis zwischen dem Wesen des Menschen und seiner begriffsgemässen Wirklichkeit, oder zwischen seiner geistigen Anlage und seiner gottgesetzten Bestimmung aufgehoben. Die dem Wesen entsprechende Wirklichkeit kommt dann entweder auf äusserlich übernatürliche Weise zu demselben hinzu, oder der Mensch ist auch ohne die iustitia originalis, schon als reines Naturwesen (in puris naturalibus) so wie er sein soll: die Lebenseinheit mit Gott gehört also nicht zu seiner Wesensbestimmung.

Dennoch kommt die protestantische Lehre nun erst recht nicht über den Widerspruch hinaus, dass die dem Wesen des Menschen entsprechende Wirklichkeit oder die iustitia originalis einerseits zwar etwas Natürliches (naturalis), d. h. zur Vollendung seines Begriffes nothwendig Gehöriges und darum zu Vererbendes (propagabilis), andrerseits aber doch wieder nur eine wunderbar anerschaffene Gnadengabe und wieder verlierbar (amissibilis), also zufällig (accidentalis) sein, ihr Verlust also die Substanz des Menschen nicht aufheben soll. Diesen Widersprüchen entgeht das römische Dogma, erscheint also dem Verstande angemessener. Das Richtige, was aber der protestantischen Lehre trotzdem zu Grunde liegt, ist die Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit, genauer von Potenz und Actus, oder von Anlage und erfüllter Bestimmung. Jene ist das Substantielle, Unverlierbare, allem Werden bleibend zu Grunde Liegende; diese das dem Werden, der Veränderung Unterworfene. Setzt man aber einen fertigen Anfangszustand, so kann man freilich diese Unterscheidung nicht durchführen. Dann bleibt es vielmehr bei dem Satze, dass das, was wesentlich zur Natur des Menschen gehört, nicht als etwas blos Accidentielles wieder verloren gegangen sein könne.

Vollends wenn man mit Luther und der reformirten Kirche sagt, dass Adam gefallen sei, sobald ihm Gott die verliehene Gnade wieder entzogen habe, so erscheint die Gnade erst recht als ein donum superadditum, ganz abgesehen von der Frage, wie man das sua culpa Adam cecidit mit dem deo sic ordinante zu reimen vermöge. Dennoch liegt der Auffassung des Urstandes als Gnadengabe die religiöse Wahrheit zu Grunde, dass die begriffsgemässe Lebensvollendung des Menschen, d. h. eben seine Lebensgemeinschaft mit Gott, wirklich erst durch das gegenwärtige göttliche Geisteswirken in ihm, also durch die „Gnade“ zu Stande kommt. Dieser Gnade aber, die wirklich als ein „supernaturales“ Verhältnis — nicht gegenüber dem geistigen Wesen des Menschen, aber gegenüber seiner endlichen Naturbestimmtheit — bezeichnet werden kann, geht der Mensch verlustig durch die sündige That. Aber diese Gnade kann eben nicht, ohne dass man in die katholische Vorstellung zurückfällt, so aufgefasst werden, als ob sie das, was nur das geistige Ziel religiös sittlicher Lebensentwickelung sein soll, dem Menschen als fertiges Angebinde anzauberte.

§. 435. Gegenüber der Behauptung des Flacius, dass mit dem Verluste des göttlichen Ebenbildes auch die Substanz des Menschen in ihr Gegentheil, aus Gottes Ebenbild in das Ebenbild des Teufels verwandelt worden sei, behauptet die protestantische Kirchenlehre das religiöse Interesse, die Erlösungsfähigkeit des Menschen ebensosehr wie seine Erlösungsbedürf-

tigkeit festzuhalten, kann diese berechtigte Forderung aber in der überlieferten Fassung nur durch einen logischen Widerspruch aufrechterhalten.

PREGER, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, 2 Bde. Erlangen 1859. 1861. Acten der Weimarer Disputation über Erbsünde und freien Willen 1563. Form. Conc. art. 1 und 2.

Gehören die Proprietäten oder die imago dei wirklich zu der dem Wesen entsprechenden Wirklichkeit des Menschen, so lässt sich die römische Lehre nur durch den Satz vermeiden, dass auch die ursprüngliche Substanz des Menschen selbst durch den Sündenfall verloren gegangen sei. Ein Wesen ohne Wirklichkeit ist ein leerer Gedanke, die Substanz niemals ohne die ihr entsprechende Form; geht also die zur Substanz wesentlich gehörige Form (die forma substantialis) verloren, so geht mit ihr auch die Substanz selbst zu Grunde. Daher der Satz des Flacius: imaginem dei fuisse ipsam primi hominis formam substantialem, ipsam animae rationalis essentiam, quae lapsu Adae penitus sit abolita.

Die lutherischen Dogmatiker mühen sich dem gegenüber mit der Unterscheidung ab, dass die imago dei zwar naturalis, aber doch nicht substantialis sein soll.*) Wenn aber das göttliche Ebenbild der Natur nicht blos arctissime inhaeret, sondern dieselbe auch intrinsece exornat et perficit, so ist sein Verlust nicht blos eine totale Verderbnis, sondern eine Zerstörung der Natur, eine Aufhebung der für die Substanz wesentlichen Form und damit zugleich der Substanz selbst. Die richtige Intention, welche jener Unterscheidung zu Grunde liegt, darf über ihre logische Fehlerhaftigkeit nicht täuschen. Dagegen ist auch hier das religiöse Interesse unbedingt anzuerkennen. Sowenig wie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch die naturalistische Vorstellung von einem blos zufälligen Verhältnisse von Menschenwesen und Gottesgemeinschaft, ebensowenig darf die Erlösungsfähigkeit durch die manichäische Meinung von einer schlechthin verderbten, in das directe Gegentheil des göttlichen Ebenbildes umgewandelten Substanz aufgehoben werden. Aber für das richtig gestellte Problem ist wieder die richtige Lösung nicht gefunden.

§. 436. Die allen diesen Vorstellungen gemeinsame Annahme einer fertigen Vollkommenheit als Anfangszustandes des Menschen hebt folgerichtig durchgeführt den Begriff des Menschen als endlichen Geistes und zwar nach seinen beiden Seiten, der endlichen Naturbestimmtheit und der geistigen Entwickelung auf.

---

*) HEPPE I, 354. f. 404 ff. SCHMID S. 159. f. 164 f.

§. 437. In ersterer Hinsicht macht sie die natürlichen Bedingungen des endlichen Geisteslebens des Menschen zu einer erst nach dem Verluste des göttlichen Ebenbildes ihm auferlegten positiven Strafe, in letzterer betrachtet sie als anerschaffenen Anfangszustand, was nur Resultat der geistigen Entwickelung sein kann.

Kann das physische Uebel und der Tod von der endlichen Naturbestimmtheit des Menschen nicht abgetrennt werden (§. 412), so kann beides ihm auch nicht erst als positive Strafe auferlegt sein, vielmehr ist eine irdische und doch leidenslose und wenigstens des posse non mori theilhaftige Leiblichkeit eine contradictio in adiecto. Andrerseits kann ebensowenig wie das menschliche Selbstbewustsein die freie Selbstbestimmung des Menschen, geschweige denn vollkommene Weisheit und Heiligkeit ihm als reale Geistigkeit anerschaffen sein, da der endliche Geist nur wirklich ist, soweit er sich aus der Naturbestimmtheit entwickelt hat, positive intellectuelle und sittliche Eigenschaften aber erst recht nicht als ein von Aussen her mitgetheilter fertiger Besitz vorgestellt werden können.

§. 438. Die Versuche, die fertige Vollkommenheit auf einen natürlichen Unschuldszustand oder auch auf einen vollkräftigen Anfang normaler geistiger Entwickelung zurückzuführen, der durch den Sündenfall in sein Gegentheil verkehrt worden sei, entleeren das kirchliche Dogma seines religiösen Gehaltes, ohne die seiner Vorstellungsform anhaftenden Widersprüche wirklich beseitigen zu können.

Die gewöhnliche Auskunft (schon bei den Arminianern, dann bei den Supranaturalisten und manchen Neueren) fordert, die ersten Menschen als „gutartige Kinder" vorzustellen, so dass ihr erster Zustand der einer „natürlichen Unschuld" gewesen sei. Darin liegt das Berechtigte, den Anfangszustand des Menschengeschlechts in Analogie zu denken mit dem Anfangszustande des Einzelnen. Die „natürliche Unschuld" aber bringt man heraus, indem man alle die übeln Einflüsse abzieht, welche das sündige Gesammtleben auf die Nachkommen ausübt. Wenn aber das Dogma hierdurch auch für den Verstand annehmbarer geworden ist, so ist dafür grade das religiöse Interesse desselben aufgegeben, welches im Urstande das gottgewollte Ideal des Menschen, seine Lebensgemeinschaft mit Gott, veranschaulichen will. Die religiöse Frage wird so zu einer rein anthropologischen herabgesetzt. Nun kann man aber den unmittelbaren Naturzustand des Menschen mit demselben Rechte als böse betrachten wie als gut, und die historische Auffassung führt weit eher zur Annahme thierähnlicher Roheit, als zu der einer ursprünglichen Kindes-

unschuld, die, wo sie sich jetzt erfahrungsmässig darstellt, eben so gut Resultat des Gesammtlebens ist, wie ihr Gegentheil, die schon im Kinde verderbte Natur.

Fasst man aber den Urstand mit der modernen Vermittlungstheologie (vgl. besonders SCHENKEL II, 1, 112 ff.) als „wirklich sündlosen Anfang“ und beschreibt die ersten Menschen zugleich als erwachsene Personen mit wunderbar anerschaffenem Selbstbewustsein, ja sogar mit anerschaffener durchgängiger Beziehung des Selbstbewustseins auf das Gottesbewustsein, so mag man allenfalls hinnehmen, dass aus solchem Anfange mit wunderbarer Geschwindigkeit sich auch die reale Weisheit, Heiligkeit und Gottesgemeinschaft entwickelt habe. Aber dann bleiben nicht nur alle Schwierigkeiten der Kirchenlehre bestehn, sondern werden noch durch die neue vermehrt, dass eine wirklich sündlose Entwickelung am Anfange der Menschengeschichte den Fall erst recht unerklärlich macht, ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Denkbarkeit überhaupt. Auch hier ist die orthodoxe Lehre noch ungleich vernünftiger. Ueberdies wird aber auch so der religiöse Gehalt der kirchlichen Lehre verschüttet: denn diese bezweckt eben keine anthropologische Theorie, sondern ist eine ideale Anschauung der erfüllten Lebensbestimmung des Menschen.

§. 439. Abgesehen hiervon wiederholen sich gegen die Vorstellung von der unmittelbaren göttlichen Schöpfung des ersten Menschenpaares alle Einwendungen gegen die kirchliche Schöpfungslehre überhaupt.

Die „Schöpfung“ des Menschen oder das Gegründetsein seines Ursprungs in göttlicher Causalität wird in allen jenen Theorien im Gegensatze zu der natürlichen Entwickelung der Menschengattung gedacht, als schlechthin wunderbare Hereinstellung eines fertigen Menschenpaares in die Welt.

§. 440. Die kirchliche Lehre von dem göttlichen Ebenbilde als anerschaffener, aber ohne Vernichtung der Substanz des Menschen verloren gegangener Vollkommenheit ist daher vom speculativen Denken auf den Unterschied der formalen und der realen Gottebenbildlichkeit, oder der als Anlage und Potenz dem Menschen als solchen innewohnenden geistigen Wesensbestimmung und seiner erst auf dem Wege sittlich religiöser Entwickelung erreichbaren wirklichen Geistigkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen.

Man braucht nur die zeitliche Vorstellung des in der Idee der Gottebenbildlichkeit gesetzten Gedankens — ein vollkommener Urstand als einzelnes Factum, aufgehoben durch das entgegengesetzte Factum des Sündenfalls — überhaupt aufzugeben,

so hat man den bleibenden religiösen Kern der kirchlichen und speciell grade der protestantischen Lehre.

§. 441. Ausserdem liegt derselben noch die Urgestalt der ethischen Religion als unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott, wie solche auf der Stufe des erwachten Gegensatzes zwischen göttlichem Gesetze und menschlicher Sünde als verlorenes Paradies sich darstellt, als geistige Wahrheit zu Grunde.

Von einer vollkommenen „Urreligion", die auf einer den ersten Menschen mitgetheilten „Uroffenbarung" beruhe, kann freilich keine Rede sein. Trotzdem hat auch die zeitliche Vorstellung eines religiösen Verhältnisses, in welchem der Mensch von dem unmittelbaren Bewustsein seliger Gottesnähe, oder seiner Lebensgemeinschaft mit Gott erfüllt ist, ihr Recht, nur dass man dieselbe nicht grade mit dem Anfange alles geschichtlichen Lebens überhaupt zusammenfallen lassen darf. Die unmittelbare Gottesgemeinschaft des Menschen ist wie der ideale Kern der alttestamentlichen Religion, so die geschichtliche Voraussetzung der Gesetzesreligion. Sie bildet in der Geschichte der ethischen Religion das erste Stadium (§. 130. 134), welches freilich immer erst mit dem eingetretenen Zwiespalte des Menschen mit Gott, also wenn es bereits überschritten ist, als solches zum Bewustsein kommt, aber an sich dem Bewustsein des Zwiespaltes vorangeht. Diese unmittelbare Einheit mit Gott ist freilich immer nur eine relative; wenn sie aber vom Bewustsein des Gegensatzes aus als verlornes Paradies erscheint, so ist dies zwar eine unwillkürliche Idealisirung des vergangenen Zustandes, aber doch in ihrem Kerne eine Aussage wirklich religiöser Erfahrung. Diese Erfahrung aber hat nicht blos das alttestamentliche Bundesvolk, so oft es reuig zu seinem Gotte zurückkehrte, gemacht, sondern sie wiederholt sich fort und fort unter ähnlichen Bedingungen auch im Leben des Einzelnen.

§. 442. Dagegen ist die Frage nach den natürlichen Bedingungen für die ersten Anfänge des Menschengeschlechts einfach der Naturwissenschaft anheimzugeben, als religiöse Aussage über die Menschenschöpfung aber nur dieses Doppelte festzuhalten, dass der Mensch nicht blos wie alle Naturwesen schlechthin gegründet sei in göttlicher Causalität, sondern als endlicher Geist von allen andern Creaturen specifisch unterschieden, und dass er zugleich bestimmt sei, Gottes geistiges Wesen an sich selbst und in sich selbst offenbar zu machen.

Die früher so lebhaft verhandelte Frage nach der Abstammung des Menschengeschlechtes von Einem Paare hat mit den religiösen Interessen lediglich nichts zu schaffen, und ist nur durch Misverstand mit den Lehren von Sünde und Erlösung

verkoppelt worden. Steht die Einheit der menschlichen Gattung doch zweifellos fest, so kann alles Uebrige ruhig der wissenschaftlichen Forschung anheimgestellt bleiben. Dasselbe gilt von der Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts. Die Hauptsache, die specifische geistige Ausrüstung des Menschen, wird durch alle Analogien mit dem Thierleben, mag man sie immerhin noch weiter verfolgen, nicht aufgehoben. Wirklich geistiges Leben im Sinne von persönlichem Selbstbewustsein und persönlicher Selbstbestimmung, hat nur der Mensch. Nur er hat eine geistige Geschichte und Cultur, nur er hat, wenn man mit dem Worte nicht spielen will, Religion: mit Einem Worte, nur er hat einen geistigen Lebenszweck, noch im Unterschiede von seinem endlichen Zweck als Naturwesen: die Erhebung über seine endliche Naturbestimmtheit, die sich wahrhaft nur als religiöse Erhebung zu Gott und als Offenbarung Gottes in ihm und für ihn vollendet. Diese ideale Auffassung des Menschenlebens bliebe auch dann noch völlig in ihrem Recht, wenn die Darwinistische Descendenztheorie sich bewahrheiten sollte. Dieselbe wäre doch nur die naturwissenschaftliche Durchführung derselben, schon von Kant und Hegel im rein philosophischen Interesse aufgestellten Entwickelungstheorie, welche an sich selbst die religiöse Betrachtung der natürlichen Entstehung des Menschen keineswegs ausschliesst (vgl. §. 427).

2. Der Mensch und die Sünde.

Vgl. ausser der zu §. 414 angeführten Literatur: Grimm §. 166—174. Hutt. rediv. §. 82—88. Daub, Judas Ischarioth, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten (3 Abtheilungen). Heidelberg 1816 ff. Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Werke I, 7, 331 ff. Jul. Müller, christliche Lehre von der Sünde. Breslau (1839) 5. Aufl. 1867. Weizsæcker, zur Lehre vom Wesen der Sünde. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856 S. 131 ff. Luthardt, die Lehre vom freien Willen. Leipzig 1863. — Romang, über Willensfreiheit und Determinismus. Bern 1835. Derselbe, Beiträge zur Lehre von der Freiheit. Fichte's Zeitschr. f. Philos. 1841 S. 137 ff. Herbart, zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Göttingen 1836. Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnisse zur Sünde und Gnade. Berlin 1841. Scholten, der freie Wille. Aus dem Niederländischen von Manchot. Berlin 1874.

§. 443. Die der gottgeordneten Wesensbestimmung des Menschen thatsächlich widersprechende Wirklichkeit wird von der unmittelbaren religiösen Vorstellung in der heiligen Schrift auf einen geschichtlich eingetretenen Fall (Sündenfall) zurückgeführt, dieser aber als freiwillige, ob auch durch äussere

Versuchung veranlasste Uebertretung eines positiven göttlichen Gebotes gefasst, wofür den Menschen als positive göttliche Strafe das physische Uebel und der Tod getroffen habe.

Die Erzählung Gen. 3 schildert in der Form eines einzelnen Factums die religiöse Anschauung des hebräischen Alterthums über das Wesen und den Ursprung der Sünde. Sie will Geschichte erzählen; aber diese Geschichte ist nur die mythische Hülle eines allgemeinen Gedankens. Umgekehrt hat Paulus Röm. 7, 7 ff. einen allgemeinen Vorgang, die innere Geschichte des Sünders vor der Erlösung, zu beschreiben unternommen, schildert ihn aber mit den Farben der Erzählung der Genesis. Die Schlange und der Baum mit den verbotenen Früchten malen, wie die innere Versuchung zum Bösen immer auf äussere Reize hin rege wird; die Art der ersten Sünde zeigt, wie die Urgestalt der letzteren immer die sinnliche Lust ist; das göttliche Verbot von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen, enthält den Gedanken, dass die sinnliche Lust erst durch das Verbot zur sündigen wird, wie dies Alles Paulus noch eingehender ausgeführt hat. Das erwachende Schuldgefühl, wie es sich in dem Sichverbergen der Menschen vor Gott ausdrückt, schildert den psychologischen Vorgang in der Seele nach jeder bösen That. Endlich die Auffassung des Todes, ja alles Uebels überhaupt als positiven Strafübels liegt der populären religiösen Anschauung um so näher, da ja wirklich erst durch die Sünde das Uebel für den Menschen wirklich zum Uebel wird. Sobald man jedoch aus der einfachen Erzählung ein Dogma über den ersten Ursprung der Sünde herausklauben will, so verwickelt man sich nothwendig in Widersprüche.

§. 444. Die kirchliche Dogmatik bezeichnet den Sündenfall näher als einen durch teuflische Versuchung veranlassten, aber doch durch die eigne freie Selbstbestimmung des ersten Menschen verschuldeten Act des Ungehorsams wider Gottes Gebot, für welchen er mit dem Verluste der ursprünglichen Vollkommenheit, mit Tod und Verdammnis gestraft und in einen Zustand habitueller Sündhaftigkeit und geistiger Verfinsterung versetzt worden sei.

Dem status integritatis setzt die Dogmatik den status corruptionis entgegen.*) In demselben ist zu scheiden das peccatum originans und das peccatum originatum (letzteres meist schlechtweg peccatum originale genannt). Die dogmatische Ausführung basirt zunächst auf der buchstäblich gefassten Erzählung

*) Heppe, I, 379 ff. 400 ff. 408 ff. ref. Dogm. 218 ff. Schmid 168 ff. 191. Schweizer II, 26 ff. 35 ff.

der Genesis, nur dass sie mit dem späteren Judenthum (Sap. 2, 23 vgl. Apok. 12, 9) die verführerische Thätigkeit dem Teufel zuschreibt, der sich der Schlange als Werkzeuges bedient. Indem die Dogmatik aber über die biblische Anschauung hinausgehend den Urstand als iustitia originalis beschreibt, fasst sie auch die Folgen des Sündenfalls als totales Sündenelend und Sündenverderben, was ebenfalls über die alte Lehrerzählung hinausgeht. Dabei ist die Aufgabe diese, den durch den Fall eingetretenen Zustand als absolute Erlösungsbedürftigkeit zu fassen, ohne doch die Erlösungsfähigkeit aufzuheben. Dieses doppelte Interesse wahrt consequent wieder nur das protestantische Dogma.

Die causa efficiens ist nicht Gott; auch nach der reformirten Ansicht, dass Gott den Fall Adams vorherverordnet habe, ist Gott nur causa deficiens, was die Schuld Adams nicht aufhebt (Calvin inst. III, 23, 8. Helv. II. 8). Vielmehr ist causa efficiens einerseits der Teufel, zwar als causa prima et principalis (F. C. p. 648), aber doch nur als causa externa et remota, sofern die äussere Versuchung von ihm ausging; andrerseits als causa interna et directe efficiens des Menschen freier Wille oder sein vermeidlicher Misbrauch der Freiheit. Indem man in der Sünde ebensowol das Moment der Freiheit als der Nothwendigkeit zur Geltung bringen will, unterscheidet man wieder zeitlich; vor dem Falle hat der Mensch unbedingte Wahlfreiheit (liberum arbitrium) zwischen Gutem und Bösem, nach dem Falle war er mit Naturnothwendigkeit der Herrschaft des Bösen unterworfen. Wie sich jene Wahlfreiheit mit der realen Freiheit zum Guten zusammenreime, welche der Mensch doch im Stande der Vollkommenheit wirklich besessen haben soll, wird weiter nicht gefragt. Als Motiv des Falles wird nicht die sinnliche Lust als solche bezeichnet, etwa die intemperies gulae, wie einige Reformirte bemerken; sondern die Sünde bestand in der inobedientia gegen Gott, die nur gelegentlich eines speciellen Verbotes hervortrat, oder in einem Acte freiwilliger Apostasie des Geschöpfes vom Schöpfer, welcher Act als Uebertretung des ganzen Moralgesetzes aufgefasst wird. Dabei wird im Einzelnen genauer unterschieden, welchen Antheil die einzelnen Seelenkräfte am Sündenfalle gehabt haben: der Intellect durch Zweifel an der Wahrhaftigkeit Gottes (incredulitas), der Wille durch die affectatio deiformitatis, der appetitus sensitivus durch die erregte sündige Lust. — Die unmittelbaren Folgen des Sündenfalls sind für Adam: der Verlust der iustitia originalis, an deren Stelle profundissima naturae depravatio trat, und die obligatio ad poenam, das physische Uebel (Mühe und Arbeit), Tod und Verdammnis. Die Reformirten bezeichnen die Folge des Sündenfalls noch specieller als ein Herausfallen aus der Gnade und damit als Verscherzung des donum perseverantiae.

Die Bedeutung des Sündenfalls ist diese, dass an dem Indi-

viduum Adam thatsächlich der allgemeine Hergang veranschaulicht wird. Weil man aber den Sündenfall als einzelnes, die allgemeine Sündhaftigkeit verursachendes Factum vorstellt, so muss man ihn zugleich als Wurzel aller nachfolgenden Sünden beschreiben.

§. 445. Als geschichtliche Folge des Sündenfalls wird die Erbsünde betrachtet, die von der biblischen Vorstellung überhaupt als Vererbung der Sünde und des Todes von Adam auf das ganze Menschengeschlecht, von der Kirchenlehre bestimmter als die jedem einzelnen natürlich erzeugten menschlichen Individuum um Adams willen zugerechnete Verdammlichkeit vor Gott, welche zeitliche und ewige Strafe nach sich zieht, zugleich aber als angeerbte persönliche Sündhaftigkeit bezeichnet wird.

Die Vorstellung von einer allgemeinen Vererbung der Sünde findet sich nicht im A. T. (auch nicht ψ. 58, 4. Jes. 48, 8), sondern zuerst in Apokryphen (Sir. 25, 32. Sap. 2, 23 f.), darnach als bereits hergebrachte Annahme im N. T. (Röm. 5, 12 ff.), als objective Uebertragung der Sündenherrschaft, und — mittelst der Bethätigung derselben in der persönlichen Versündigung aller Einzelnen — auch des Todes auf die gesammte Nachkommenschaft Adams. (Daneben freilich die andre Vorstellung 1 Kor. 15, 45 ff.).

Die Dogmatik fasst die Uebertragung von Adam her einerseits als imputatio, andrerseits als Vererbung: tum propter Adae, tum propter nostram immunditiam quae nobiscum nascitur (Melanchthon, loc. de pecc. orig.)*). Die letztere Bestimmung ist wesentlich für die protestantische Lehre, nach welcher die Erbsünde „wahrhaftige Sünde“ ist, nicht blos vererbte Krankheit. Strenggenommen bezieht sich die Zurechnung auf die Verdammlichkeit vor Gott, oder auf den reatus (das sog. formale peccati), die Vererbung auf das peccatum insitum; jene ist Zurechnung sowol fremder, als eigner Schuld, diese ist Vererbung sowol eines Mangels, der carentia iustitiae originalis, als einer positiven Verderbnis, des vitium oder der corruptio naturae. Die Imputation der adamitischen Schuld (das Seitenstück der Imputation des Verdienstes Christi) wird gewöhnlich so erklärt, dass die ersten Aeltern die Repräsentanten des ganzen Geschlechtes waren, wobei übrigens die Art der Zurechnung verschieden gefasst wird. Die Folge der Erbsünde ist die göttliche Strafe, welche theils als poena damni (privatio), Verlust der iustitia originalis, der impassibilitas und der immortalitas, theils als poena sensus, oder als eine Vielheit positiver und natürlicher Strafen

---

*) Heppe, I, 389 ff. ref. Dogm. S. 233 ff. 244 ff. Schmid S. 172 ff. Schweizer II, 52 ff.

auf Erden und als ewige Verdammnis, letztere wieder theils als äussere (leibliche), theils als innere (geistige) Qual aufgefasst wird.

Die Erbsünde bezieht sich aber nur auf alle Menschen, „so natürlich geboren werden“ (A. C. art. 2). Ausgenommen ist Christus, als übernatürlich erzeugt; nach dem neuen katholischen Dogma vom 8. December 1854 auch die Maria (immaculata conceptio).

§. 446. Im Gegensatze zu der katholischen Lehre, welche die Verdammlichkeit lediglich als zugerechnete fremde Schuld, die vererbte Sündhaftigkeit aber nur als Schwächung der menschlichen Natur durch Verderbnis der an sich indifferenten sinnlichen Begierde (concupiscentia carnis) betrachtet, fasst das protestantische Dogma die zugerechnete Verdammlichkeit zugleich als wirkliche persönliche Verschuldung oder sündhafte Selbstbestimmung jedes Einzelnen, den erbsündlichen Zustand aber als totale Verderbnis der ganzen Natur durch die als widergöttliche Bethätigung aller Seelenkräfte beschriebene, also in sich selbst sündhafte Concupiscenz.

A. C. art. 2. Apol. p. 50 ff. art. Smalc. 317 f. F. C. art. 1. Basil. I. art. 2. Helv. I. 8. Helv. II. 8. Gall. 9—11. Scot. 3. Belg. 14 f. Angl. 9. cat. Heidelb. qu. 6—10.

Das Interesse des protestantischen Dogma concentrirt sich in dem Satze der A. C. p. 9: quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Dies wird ausdrücklich der pelagianischen Lehre entgegengesetzt, welche das Verdienst Christi entleere und die Möglichkeit einer Rechtfertigung aus eigner natürlicher Kraft offen lasse. Die absolute Erlösungsbedürftigkeit tritt nur dann klar hervor, wenn alle Nachkommen Adams in demselben Sinne persönlich schuldig sind, wie er. Zugleich aber verbindet sich hiermit die Anerkennung der ethischen Thatsache, dass der Mensch sich seinen sündhaften Zustand ja wirklich als persönliche Schuld anrechnet.

Die römische Lehre setzt das vitium originale nur in die carentia iustitiae originalis, d. h. in den Verlust des donum supernaturale. In Folge dieses Verlustes ist allerdings auch eine relative corruptio naturae eingetreten, dieselbe ist aber nur eine Schwächung derselben, durch die nach Verlust der übernatürlichen Gabe ihres Zügels beraubte concupiscentia carnis. Diese Concupiscenz ist nicht an sich sündlich; sie ist ja nur der natürliche Trieb; aber sie wird durch ihr ungezügeltes Uebergewicht Ursache von Actualsünden. Eben darum ist die Erbsünde selbst auch nicht als persönliche Sündhaftigkeit, sondern nur als erbliche Krankheit der Natur zu beschreiben, welche die Gotteben-

bildlichkeit nicht aufhebt. So nach dem Vorgange der Scholastiker (z. B. Thomas Aqu. P. II, 1, qu. 81. 82. 85. art. 3) Trid. sess. V. c. 5. cat. Rom. III. de praec. 9 et 10. p. 720 sq. Danz.

Demgegenüber bildet sich nun die protestantische Lehre polemisch aus. Die carentia iustitiae originalis hat zu ihrer Kehrseite die persönliche Sündhaftigkeit, die darin besteht, „dass nach dem Falle Adams alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden geboren werden, d. i. dass sie alle von Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung sind, und keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Gottesliebe, keinen wahren Glauben von Natur haben können" (A. C. art. 2). Die Erbsünde besteht formell in der Verdammlichkeit vor Gott (dem reatus), welche sowol die Schuld (culpa) als die Strafe (poena) umfasst, materiell in dem defectus und der concupiscentia carnis. Der reatus wird durch die Taufe aufgehoben, es bleibt aber das materiale peccati, während nach römischer Lehre die Erbsünde durch die Taufe auch quoad materiam getilgt wird. Die materielle Seite ist negativ carentia iustitiae originalis und Verlust der Fähigkeit zum geistlich Guten; positiv das Gegentheil der iustitia originalis, nicht blos eine culpa actualis, sondern auch eine tiefe Verderbnis der Natur, welche die Möglichkeit, Gott wohlgefällig zu werden, absolut ausschliesst: destructio oder pravitas naturae, als deren persönlicher Träger der Mensch selbst vor jeder einzelnen That wesenhaft sündig ist. Diese pravitas naturae ist also „Natursünde" oder „Personsünde": sie „wird nicht gethan, wie alle andern Sünden, sondern sie ist, sie lebt und thut alle Sünden, und ist die wesentliche Sünde" (Luther). Sie ist also auch nicht etwa blos ein imputirter Zustand der Knechtschaft und Sterblichkeit, sondern totale persönliche Sündhaftigkeit, d. h. totale Unfähigkeit zu dem rechten religiösen Verhältnisse. Speciell besteht sie einerseits in der Verfinsterung der Vernunft (tenebrae in mente) der absoluten Beraubung des Verständnisses für die res spirituales; andrerseits in der Abwendung des Willens von Gott, rebellio, daher absolute Unfähigkeit zu glauben. Der Realgrund dieser absoluten Unfähigkeit in geistlichen Dingen ist die concupiscentia carnis. Dieselbe ist nicht blos der an sich indifferente sinnliche Trieb (non appetitiones ipsae quatenus a deo conditae sunt), auch nicht blos eine physische Verderbnis (corruptio qualitatum corporis), sondern die böse, auf das Fleisch gerichtete Lust, prava conversio ad carnalia in superioribus viribus, vermöge deren der Mensch nicht blos die voluptates corporis, sondern auch sapientiam et iustitiam carnalem quaerit. Wegen der verkehrten Willensrichtung können nämlich die niederen Triebe den höheren nicht mehr gehorchen, es besteht also ein ἀταξία appetitionum.*)

*) Heppe I, 384 ff. 388 ff. 398. ref. Dogm. 248 f. Schmid S. 175 ff. Schweizer II, 56 ff.

Der effectus der Erbsünde endlich ist das Uebel und der zeitliche und ewige Tod sowie die Herrschaft des Teufels, unter welche der von Gott verdammte Mensch gerathen ist (status miseriae).*)

§. 447. Untergeordnet ist hierbei die Differenz zwischen den lutherischen und den reformirten Dogmatikern, von denen jene die Erbsünde vorzugsweise als erbliche Schuld, diese vorzugsweise als erbliches Elend und Verlassensein von der göttlichen Gnade beschreiben.

Zwingli betrachtet die Erbsünde gradezu als ein blosses „Presten" (morbus, non proprie peccatum), daher ihm die Lutheraner pelagianische Ansichten vorwerfen. Doch ist dies nicht im römischen Sinne gemeint, als ob er die Verderbnis selbst abschwächen wollte: diese ist auch ihm vielmehr eine totale; sondern er will nur dem logischen Widerspruche entgehen, dass die ererbte conditio des Sünders zugleich als facinus gefasst werde (fidei ratio p. 20 Niemeyer). Doch gibt er anderwärts die Bezeichnung peccatum, im Sinne realer Gottesfeindschaft, wieder zu. Die herrschende Lehre der reformirten Kirche hält aber ausdrücklich an dem Satze fest, peccatum originale vere esse peccatum (Gall. 11, vrgl. Helv. II. 8. u. 9.); nur dass sie lieber den Ausdruck status miseriae braucht, zur Bezeichnung des Verlassenseins des Menschen von der göttlichen Gnade.**)

§. 448. Der natürliche, d. h. von der Erbsünde behaftete und noch nicht durch die Gnade wiedergeborene Mensch ist hiernach von Geburt zu allem geistlich Guten unfähig und nur zum Bösen frei, daher aus der sündlichen Naturbeschaffenheit nothwendigerweise ein in sich selbst übrigens mannichfach abgestuftes und verschieden gestaltetes sündiges Thun hervorgeht.

§. 449. Dennoch behauptet die protestantische Kirchenlehre unter Ablehnung der flacianischen Consequenz, nach welcher die Erbsünde zur Substanz des Menschen geworden sei, dass dem natürlichen Menschen sein ursprüngliches Wesen als vernünftiges und freiwollendes Subject, wenn gleich in geschwächter und verderbter Gestalt, doch auch nach dem Sündenfalle verblieben sei, daher er einerseits Freiheit besitze zu der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit, andrerseits auch ein gewisses Bewustsein von Gottes Gesetz und die Fähigkeit, erlöst zu werden, behalten habe.

---

*) Heppe I, 399. 403. ref. Dogm. 264. 267 f. Schmid S. 172 f. 177 f. Schweizer II, 81 ff.

**) Schweizer II, 42 ff. Heppe I, 410 ff.

A. C. art. 18. Apol. p. 217 ff. Art. Smalc. 318. F. C. art. 2. Helv. I. 9. Helv. II. 9. Angl. 10. Die Frage, um welche es sich in dem locus de libero arbitrio handelt, bezieht sich auf die natürlichen Kräfte zum Guten, welche dem Menschen nach dem Sündenfalle noch übrig sind. Ihre praktische Bedeutung gewinnt sie jedoch erst bei dem Dogma von der Bekehrung. Die protestantische Lehre befolgt auch hier das doppelte Interesse, die Erlösungsbedürftigkeit als eine absolute zu schildern, daneben aber doch die Erlösungsfähigkeit festzuhalten. Beides wird ausgedrückt in dem Satze, dass der „natürliche" Mensch zwar die formale Freiheit oder die Form der Selbstbestimmung, vermöge deren er nicht coacte handelt, sondern wirklich will (den F. C. p. 673 nur misverständlich verworfenen modus agendi) auch nach dem Sündenfalle noch behalten, dagegen das liberum arbitrium, die reale Freiheit oder die reale Selbstbestimmung zum wahrhaft Guten (ad spiritualiter bonum) völlig verloren habe, also Gott nicht wahrhaft fürchten und lieben, ihm nicht wahrhaft glauben könne. Indem aber mit dem Ausdruck liberum arbitrium auch wieder die sogenannte „Wahlfreiheit" (libertas contradictionis und contrarietatis oder specificationis) bezeichnet wird, welche dem Menschen auch nach dem Sündenfalle geblieben sein soll, wenn sie sich gleich nicht mehr in der Sphäre des Guten bethätigen könne, so ergibt sich der Satz, dass der Mensch nur noch zum Bösen (ad malum tantum) frei sei. Schien hierdurch einerseits alle Freiheit illusorisch gemacht, so sollte andrerseits mit der Aufhebung der Freiheit zum geistlich Guten doch noch nicht alle Freiheit zum Guten überhaupt geleugnet werden. Hieraus erwachsen nicht nur manche Misverständnisse, sondern auch widersprechende Behauptungen (BIEDERMANN, S. 419 f.). Die römische Lehre ging allen Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege, dass sie auch die Freiheit zum geistlich Guten nach dem Sündenfalle nur geschwächt, nicht völlig verloren sein liess (Trid. VI, 1 vgl. can. 4. 5). Während die frühere scholastische Theorie dem natürlichen Menschen aus eigner Kraft sogar die Möglichkeit zusprach, den Anfang der Bekehrung zu machen, räumte man zu Trient wenigstens ein, dass hierzu ein zuvorkommendes Wirken des heiligen Geistes erforderlich sei (can. 3), verstand aber darunter nur eine Belehrung, welche die Kirche vermittelt. Gegen jene scholastische Lehre richtet sich nun ursprünglich die protestantische Opposition. Soll das Heil ein reines Gnadengeschenk sein, so darf der Mensch aus eigner natürlicher Kraft dazu gar nichts mitwirken können. Dieser Gedanke liess sich auch ganz abgesehn vom Erbsündendogma ausführen. Luther gab ihm (besonders de servo arbitrio) die Wendung, dass der Mensch von sich aus nur das Böse wollen kann; stellt ihn Gott auf sich selbst, so sündigt er nothwendig. Der Verlust der Fähigkeit, das Gute zu wollen, ergibt sich also hier

einfach aus dem Verluste der Gnade, durch welche es allein ein Vollbringen des Guten gibt. Dies ist auch in der Folgezeit reformirte Kirchenlehre geblieben; der „natürliche Mensch“ ist auf diesem Standpunkte der Mensch in seiner creatürlichen Endlichkeit und Naturbestimmtheit, abgesehn von der Gnade oder von dem Geisteswirken Gottes in ihm. Adams Fall erfolgte, sobald Gott ihm die Gnade entzog, wenn auch mit seiner Schuld, da er selbst Urheber der sündigen That war; ebenso ist nun ausserhalb des Bereiches der Gnadenreligion das Menschengeschlecht absolut unfähig zum geistlich Guten. Dabei ist es nur eine dem Geiste des reformirten Systems widerstreitende Schroffheit, wenn die Abhängigkeit auch des Bösen von dem allbegründenden göttlichen Weltregiment als ein directes göttliches Bewirken auch der menschlichen Sünde dargestellt wird (so freilich anfangs auch Melanchthon im Commentar zum Römerbriefe und den loci von 1521). Nach der Consequenz der reformirten Lehre gibt es dagegen ebensowenig vor wie nach dem Falle eine wirkliche Wahlfreiheit: so lange der Mensch in der Gnade stand, hatte er nur zum Guten, als Gott ihm die Gnade entzog, nur zum Bösen Freiheit. Doch ist auch diese Consequenz nicht vollständig gezogen. Wenn auch, abgesehn von der Erlösung, kein „wahrhaft“ oder geistlich Gutes, so gibt es doch ein Gebiet nicht blos des sittlich Indifferenten, sondern auch des bürgerlich oder moralisch Guten (in rebus civilibus s. moralibus), in welchem die Wahlfreiheit geblieben ist.*) Zu einer ähnlichen Anschauung gelangen auch die Lutheraner, wenngleich von anderen Prämissen aus. Während Melanchthon und seine Schule allmählich nicht blos den Determinismus, sondern auch die Lehre von der absoluten Unfähigkeit zum geistlich Guten aufgaben,**) suchte die jüngere, in der Concordienformel zum kirchlichen Abschlusse gelangte lutherische Doctrin die letztere These ohne ihre deterministische Voraussetzung zu retten. Indem sie nun den Ausdruck liberum arbitrium zugleich für die sogenannte Wahlfreiheit und für die reale Freiheit gebraucht, gelangt sie zu dem Satze, dass der Mensch vor dem Falle die unbedingte Wahlfreiheit besessen, nach dem Falle aber in rebus spiritualibus absolut verloren und nur eine capacitas passiva für die Gnade behalten habe. Dagegen soll theils die Wahlfreiheit in allen sittlich indifferenten Dingen, Gehen, Stehen, Essen, Trinken etc. (gubernatio potentiae locomotivae), theils die Fähigkeit, dies oder jenes Böse zu thun oder zu unterlassen, also auch die Möglichkeit einer gewissen externa disciplina in Dingen, über welche auch die natürliche Vernunft urtheilen kann, geblieben sein. Beide Gebiete, das des sittlich Indifferenten und das der externa disciplina, versteht die F. C. unter den rebus

*) Schweizer II, 65 ff. Heppe I, 457 f. ref. Dogm. 265 f.
**) Heppe I, 426 ff. 436 ff. Luthardt, a. a. O. 171 ff. 248 ff.

civilibus; das civiliter bonum ist also zwar nichts Gutes im moralischen Sinne, aber auch nicht lediglich die Sphäre der Selbstbestimmung des Menschen als blosses Naturwesen, sondern zugleich das der „natürlichen Vernunft", welche ja wenigstens particulam legis erkennt, unterworfen gebliebene Gebiet.*) Dann aber liegt es auch auf diesem Standpunkte nahe, den Begriff des civiliter bonum irgendwie ausdrücklich auf das moralische Gebiet (secundae tabulae) auszudehnen, eine Ansicht, die uns bei einer Reihe lutherischer Dogmatiker, wie Aegidius Hunnius, Gerhard, Musäus, Bechmann wirklich begegnet.**) Sollen nun gleich diese auch dem natürlichen Menschen möglichen, dem moralischen Gesetze entsprechenden Handlungen nicht aus den rechten religiösen Motiven (der Erfüllung der Gebote primae tabulae) hervorgehn, so ist doch schon hiermit der Satz, dass der Mensch ohne die Gnade nur Böses thun könne, nicht unerheblich beschränkt. Und weiter ist die Gränzlinie zwischen dem moraliter und dem spiritualiter bonum nicht mit solcher Absolutheit zu ziehn, dass sich nicht immer wieder das Streben regte, in dem verschiedenen Verhalten des „natürlichen" Menschen zu dem doch auch ihm irgendwie zugänglichen göttlichen Gesetz einen Erklärungsgrund dafür zu finden, dass die Einen bekehrt werden, die Andern nicht. Dann ist aber nur ein Schritt zu der Melanchthon'schen facultas se ad gratiam applicandi, daher das consequente Lutherthum alle diese psychologischen oder subjectiv-moralischen Vermittelungen ablehnen musste.***) Die spätere Lehre von den beiden „Hemisphären" sucht durch scharfe Trennung zwischen den Gebieten der iustitia civilis und des spiritualiter bonum die absolute Unfähigkeit in geistlichen Dingen sicher zu stellen, ohne doch das psychologische Recht zu der Entgegensetzung eines geistlich Guten und eines moralisch Guten begründen zu können. Wurde der „natürliche Mensch" im strengen Sinne des Erbsündendogma mit dem ganzen persönlichen Ich des Menschen vor der Bekehrung identificirt, eine Voraussetzung, in welcher alle kirchlichen Parteien zusammenstimmen, so bleibt, um die absolute Bedeutung der Erlösung zu retten, nur die streng lutherische Consequenz, dass die Menschheit seit dem Falle absolut unfähig zum Guten sei, daher auch die Tugenden der Heiden, wie schon Augustinus sagt, nur splendida vitia sind. Dann ist aber auch das civiliter bonum sittlich völlig indifferent, und als solches freilich auch zu einer Vorbereitung auf die Gnade absolut ungeeignet. Die Bekehrung weckt nicht etwa blos die schlummernden Willenskräfte zum Guten: sie schafft sie vielmehr ganz neu. Den blossen modus agendi

*) F. C. art. 2. Luthardt S. 216 ff. 266ff. Heppe I, 451 ff. Schmid S. 188. 191 ff.
**) Luthardt S. 286 f. 290 ff.
***) Luthardt S. 296 ff.

schon für ein wenn auch noch so geringes Maass von realer Freiheit zum geistlich Guten zu nehmen, ist auf diesem Standpunkte schon eine Bedrohung des religiösen Interesses, so unmöglich auch an sich dieser ganze Begriff einer blossen Form des Wollens ohne jede reale Potenz wirklicher Selbstbestimmung ist. Die naheliegende Annahme, schon im natürlichen Menschen eine vorbereitende Gnadenwirksamkeit anzuerkennen,*) hebt die Voraussetzung von dem absoluten Sündenverderben, und damit zugleich in den Augen unserer Dogmatiker den absoluten Heilswerth des meritum Christi oder des geschichtlichen Erlösungswerks auf. So muss es also im Sinne des orthodox protestantischen Systems bei dem Satze verbleiben, dass der natürliche, d. h. der unwiedergeborene Mensch nur Freiheit zum Bösen hat, wenn es innerhalb der Sphäre dieses Bösen auch immerhin verschiedene Arten und Grade gibt.

Freilich fragt sich aber, ob mit dieser Annahme die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen vereinbar sei. Ist der natürliche Mensch so völlig verderbt, dass ihm nicht nur alle Fähigkeit zum geistlich Guten verloren ist, sondern dass er gegen die Gnade nothwendig rebelliren muss, so behält Flacius Recht, dass die Erbsünde zur Substanz des natürlichen Menschen gehöre, d. h. dass seine wesentliche Beschaffenheit (die forma substantialis) durch und durch sündig sei.**) Und ebenso behält er Recht mit dem weiteren Satz, dass der Mensch nach dem Verluste des göttlichen Ebenbildes des Teufels Ebenbild sei, und nur zwangsweise durch eine völlige göttliche Neuschöpfung bekehrt werden könne. Die Lutheraner fühlen ganz richtig heraus, dass durch diese Lehre die Erlösungsfähigkeit des Menschen zerstört wird. Aber was sie entgegenstellen, beruht theils auf Misverständnis der flacianischen Lehre, theils erscheint es nach ihren Prämissen als Inconsequenz.***) Selbst die gegen Flacius festgehaltene capacitas passiva für die Erlösung wäre folgerichtig auf göttliche Neuschöpfung zurückzuführen; denn die blosse Form des Wollens, die der Mensch als creatura rationalis besitzt, würde noch keinen Unterschied zwischen ihm und dem Teufel begründen. Und wenn Gott auch den Menschen nicht wider seinen Willen (repugnantem) bekehren soll, so wird ja auch die entgegengesetzte Lehre zurückgewiesen, dass Gott ihn mit seinem Willen (volentem) bekehre. Der Widerspruch, in welchen sich das lutherische Dogma durch Abweisung der flacianischen Sätze verwickelt, ist aber auf dem Standpunkte desselben unvermeidlich.

§. 450. Die kirchliche Vorstellung vom Sündenfall als

*) Luthardt S. 320 ff.
**) Heppe I, 404 f.
***) Vergl. auch die Nachweise bei Heppe I, 406 ff.

einem einzelnen Factum erklärt weder, wie aus einem ursprünglichen Zustande sittlicher Vollkommenheit die erste Sünde hervorgehn, noch wie ein einzelner, formell ganz naturgemässer Act menschlichen Freiheitsgebrauchs eine absolute Verderbnis der ganzen Natur, vollends für das ganze Geschlecht, herbeiführen konnte.

Vgl. SCHLEIERMACHER §. 72. STRAUSS §. 57. Betrachtet man mit der kirchlichen Lehre den status integritatis als positive Heiligkeit, so ist die Freiheit als reale, der Idee des Guten vollkommen entsprechende Selbstbestimmung des Willens gedacht. Dann sieht man aber nicht ein, wie aus einem solchen Vollendungszustande auch nur ein posse peccare hervorgehn, geschweige, wie diese zunächst noch ganz abstracte Möglichkeit Wirklichkeit werden konnte. Vollends wenn die erste Sünde als ein Act freiwilliger Apostasie des Geschöpfes vom Schöpfer gefasst wird, so erscheint sie mit dem vorausgesetzten Stande vollkommener Weisheit, Heiligkeit und Gottesgemeinschaft absolut unvereinbar. Man müsste also doch wieder annehmen, dass der sündigen That des ersten Menschen schon die sündige Gesinnung vorangegangen wäre, oder dass er vorher schon im Verborgenen böse war, bevor er in offenbaren Unglauben verfiel. Beruft man sich aber auf die Versuchung des Teufels, so müsste ja doch die äussere Versuchung bei vollkommener Heiligkeit des ersten Menschen spurlos an diesem vorübergegangen sein; war sie aber zugleich eine innere, dann war sein Herz schon vorher verderbt.

Wird aber das liberum arbitrium des ersten Menschen wirklich als Wahlfreiheit gedacht, so wäre der Anfangszustand eben nicht positive Heiligkeit, sondern sittliche Indifferenz, oder im besten Falle werdende Heiligkeit auf Grund eines anerschaffenen, aber nicht unbesiegbaren Naturhangs zum Guten. Aber abgesehn von der Unvollziehbarkeit auch dieser Vorstellungen begreifen sich dann wieder nicht die angeblichen Folgen der ersten Sünde. War die Freiheit ein absolutes aequilibrium zwischen Gut und Böse, so war ebensogut die Möglichkeit des Einen wie die Möglichkeit des Andern im Wesen der Freiheit begründet. Wie kann dann aber ein formell ganz naturgemässer Freiheitsgebrauch jenes aequilibrium aufgehoben haben? Ist aber das menschliche Thun durch seine Natur motivirt, so begriffe sich allenfalls, wie die erste sündige That den ursprünglichen Naturhang zum Guten gemindert, nicht aber wie sie denselben unmittelbar in sein Gegentheil umgewandelt, oder gar eine völlige Unfähigkeit zum Guten hervorgebracht haben könne. Alle diese Schwierigkeiten aber steigern sich noch, wenn die Eine Sündenthat Adams zugleich das ganze Geschlecht der Freiheit beraubt haben soll. Denn dann hätte eine in der Gattungsnatur als möglich gesetzte

That den ganzen Gattungscharakter mit Einem Schlage verändert, und was der Menschennatur vorher möglich gewesen, plötzlich unmöglich gemacht.

§. 451. Die modernen Versuche, an die Stelle der ursprünglichen Vollkommenheit einen Zustand sittlicher Indifferenz, oder an die Stelle des absoluten Sündenverderbens einen zufälligen Uebergang von normaler zu abnormer Lebensentwickelung zu setzen, entleeren das kirchliche Dogma seines religiösen Gehalts, ohne seine Schwierigkeiten wirklich zu beseitigen; wogegen die behauptete Unbegreiflichkeit der ersten sündigen That und folgerichtig der Sünde überhaupt nur das Eingeständnis der Unvollziehbarkeit der ganzen Vorstellung ist.

Erklärt man mit den Arminianern und Rationalisten den Urstand als einen Zustand sittlicher Indifferenz, so darf man denselben wenigstens nicht als absolutes aequilibrium fassen; nicht blos, weil es ein solches überhaupt nicht gibt, sondern weil es, wenn es einmal statuirt würde, dann ebensowenig durch böse wie durch gute Handlungen aufgehoben werden könnte. Es gäbe dann also überhaupt keinen Naturhang, weder zum Guten noch zum Bösen, sondern der Wille könnte sich ohne jeden Einfluss früherer Willensentscheidungen auf spätere in jedem Momente mit absoluter Willkür bestimmen. Versteht man aber unter sittlicher „Indifferenz" einen Zustand des überhaupt noch nicht erwachten Bewustseins des Guten und Bösen, so wäre damit nur die ursprüngliche Naturbestimmtheit des Geistes gemeint, die als überhaupt noch nicht sittlich, mit gleichem Rechte und Unrechte als „gut" wie als „böse" prädicirt werden könnte. So wird die erste Sünde freilich begreiflich; sie ist dann aber auch die entschuldbarste von allen, und schliesst sowenig eine unausweichliche Nothwendigkeit weiteren Sündigens in sich ein, dass vielmehr umgekehrt das erwachte Schuldbewustsein nur als treibendes Motiv für das Gute sich bethätigt. In der Consequenz dieses Standpunktes liegt also grade die Vorstellung vom Sündenfalle als einem nothwendigen Durchgangspunkte für die Entwickelung des Bewustseins des Guten und Bösen, womit er aber folgerichtig als einzelnes Factum aufgehoben wird (Lessing, Schiller, Schelling, Hegel). Statt einer religiösen Anschauung von dem Gegensatze zwischen der gottgewollten Idee des Menschen und seiner gottwidrigen Wirklichkeit erhalten wir dann aber eine psychologische Theorie, deren sonstiger Werth wenigstens keinen Ersatz für die Einbusse an religiösem Gehalte zu geben vermag.

Statuirt man umgekehrt mit der modernen Vermittlungstheologie eine ursprünglich normale, dann plötzlich ins Gegentheil umgeschlagene sittliche Entwickelung der Menschen (Schen-

kel), so ist dies eine völlig nutzlose Abschwächung der Kirchenlehre. Hat die anfängliche Entwickelung bereits eine sittliche Willensrichtung begründet, so ist der plötzliche Umschlag noch weit unbegreiflicher als bei einem Zustande blosser Indifferenz, und nicht viel begreiflicher als bei der Annahme ursprünglicher sittlicher Vollkommenheit. — So scheint auf diesem Standpunkte schliesslich nichts übrig zu bleiben, als die absolute Unbegreiflichkeit der ersten Sünde, die man dann gradezu zum Dogma erhebt und durch allerlei Scheingründe zu stützen sucht (Neander, Julius Müller, Peter Lange u. A.). Das Wahre hieran ist dieses, dass die Sünde, so gewis sie einerseits aus unsrer endlichen Naturbestimmtheit hervorgeht, doch andrerseits wieder unsrer wahren „Natur", d. h. unsrem wahren geistigen Wesen widerspricht, also aus diesem heraus freilich niemals begriffen werden kann. Eine unmotivirte Willensentscheidung aber wäre einfach ein Unding. Vollends wenn man sagt, die Sünde lasse um ihrer „Unvernünftigkeit" willen keine „vernünftige" Erklärung zu, so erlaubt man sich ein sophistisches Spiel mit Worten.

§. 452. Nach Aufhebung der Vorstellung vom Sündenfall als einem einmaligen Ereignisse ergibt sich als religiöser Wahrheitsgehalt derselben der Satz, dass die Sünde nicht im Wesen des Menschen an sich begründet, sondern im Widerspruch mit demselben durch seine persönliche Selbstbestimmung hervorgerufen sei, mithin immer erst im Verlaufe der menschlichen Lebensentwickelung hervortrete.

Wenn die kirchliche Lehre die erste Sünde als „zufällig" bezeichnet, so kann dies freilich nicht in dem Sinne gebilligt werden, als hätte ein einmaliges Factum, das ebensogut hätte unterbleiben können, den ganzen Lauf der Menschengeschichte verändert. Wohl aber ist die Sünde etwas Zufälliges in dem Sinne, dass sie nicht im geistigen Wesen des Menschen an sich begründet ist, vielmehr mit der geistigen Bestimmung des Menschen im Widerspruch steht, und dass sie ebensowenig eine blosse Naturnothwendigkeit ist, sondern auch wenn sie aus der endlichen Naturbestimmtheit des Menschen hervorgeht, doch erst als seine eigne persönliche That wirklich zur Sünde wird.

§. 453. Die kirchliche Vorstellung von der Erbsünde als einer zugerechneten fremden Schuld ist mit der göttlichen Gerechtigkeit und mit dem sittlichen Selbstbewustsein des Menschen, die Vorstellung von einer gattungsmässig vererbten Sündhaftigkeit oder einer natürlichen Nothwendigkeit des Sündigens mit der persönlichen Zurechnung der Sünde, als einer durch des Menschen eigne Selbstbestimmung verschuldeten, unverträglich.

Die Verstandeskritik des kirchlichen Erbsündendogma kann

von dem Satze nicht ablassen, dass die Sünde, soweit sie ererbt ist, nicht wirkliche Sünde, soweit sie aber wirkliche Sünde ist, nicht ererbt sein kann. Wird die Erbsünde als positive göttliche Strafe für die Sünde der Stammältern betrachtet, so begreift sich nicht, wie Gott die Nachkommen für fremde Verschuldung bestrafen könne. Die Versuche, diesen Gedanken zu rechtfertigen, führen im besten Falle zu der Annahme eines durch Adams Fall über die Nachkommen hereingebrochenen Misgeschicks oder Erbübels (so die Analogie von einem durch Felonie des Stammvaters verlorenen Lehn), oder sind, sofern sie mehr beweisen wollen, einfach phantastisch (so das augustinische: omnes in lumbis Adami peccaverunt, oder die Behauptung, Adam habe als Bevollmächtigter des ganzen Geschlechts gehandelt). Aber auch die Vorstellung eines durch Adams Schuld über die ganze Menschheit hereingebrochenen Erbübels, bei welcher die katholische Kirchenlehre sich beruhigt, würde von einem zufälligen individuellen Freiheitsmisbrauch eine Verderbnis des ganzen Gattungscharakters herleiten, was wieder nicht aus der Natur der Sache selbst erklärt (§. 450), sondern nur auf einen schlechthin unbegreiflichen Act des göttlichen Allmachtswillens zurückgeführt werden könnte, wogegen sich dann sofort neue religiöse Bedenken erhöben. Bleibt man aber einfach bei der Annahme einer in der Gattung forterbenden natürlichen Verkehrtheit des Willens stehn, so kann Gott diese auf Naturnothwendigkeit beruhende gottwidrige Willensbestimmtheit wenigstens nicht als persönliche Schuld dem Einzelnen zurechnen, da jene Verderbnis der Willensrichtung ja nicht Ursache, sondern Wirkung der verderbten Natur wäre. Dann lässt sich aber nicht mehr von Sünde im eigentlichen Sinne reden; denn wirkliche, den Einzelnen persönlich straffällig machende Sünde ist immer nur da, wo eine persönliche Verschuldung stattfindet.

§. 454. Die von der protestantischen Kirchenlehre vollzogene consequente Durchbildung des Dogma, wonach die Erbsünde selbst zugleich „wahrhaftige Sünde“, oder jedem Einzelnen als persönliche Schuld zugerechnete widergöttliche Selbstbestimmung des Menschen sein soll, wahrt gegenüber der römischen Abschwächung der Erbsünde zu einem blossen Erbübel sowol das religiöse Interesse an dem unbedingten Werthe der durch Christus vermittelten Erlösung, als auch das sittliche Bewustsein unsrer unbedingten Erlösungsbedürftigkeit, muthet aber dem Denken nun erst recht den absoluten Widerspruch zu, dass die ererbte Nothwendigkeit des Sündigens als solche zugleich von dem Sünder persönlich verschuldet sein soll.

Der protestantische Satz quod peccatum originale vere sit peccatum bringt den Widerspruch, der schon im katholischen

Dogma verhüllt liegt, nur auf seinen schneidendsten Ausdruck. Soll der Einzelne wirklich vor Gott verdammlich sein, so muss er sich auch wirklich als persönlich verschuldeten Sünder fühlen, kann nicht blos für fremde Verschuldung bestraft werden. Erkennt er nun die abgründliche Tiefe seines Sündenverderbens recht, so muss er von den einzelnen Thatsünden zurückgehn zu ihrem im eignen Innern verborgenen Grunde, muss folglich auch seine sündige Willensbestimmtheit selbst, die allen einzelnen sündigen Handlungen zu Grunde liegt, als „die rechte Personsünde" verurtheilen. Nun soll aber diese „Personsünde" zugleich „Natursünde" sein: folglich soll sich der Mensch grade für das, was in seinem verkehrten Willenszustande als natürliches Verderben ererbt, also als unvermeidliche Nothwendigkeit über ihn gekommen ist, persönlich verantwortlich fühlen. Aber grade dieser absolute Widerspruch deckt das tiefe religiöse und sittliche Interesse der protestantischen Erbsündenlehre auf. Gegenüber der römischen Lehre wird geltend gemacht, es fehle ihr an dem rechten Sündenernst, indem sie weder die allgemeine Verbreitung, noch die entsetzliche Tiefe des sündigen Verderbens würdige. Statt eines blossen Mangels oder Uebels auf der Einen, lauter vereinzelter Thatsünden auf der andern Seite, wird die innere sündhafte Zuständlichkeit wie des ganzen Geschlechts so auch jeder einzelnen Person, die nicht blos objectiv gottwidrige, sondern subjectiv selbstverschuldete sündhafte Willensrichtung Aller betont. Nur so ist die absolute Nothwendigkeit der Erlösung, folglich auch der absolute Werth der Erlösungsreligion sichergestellt, und zugleich den Aussagen der sittlichen Erfahrung wirklich Genüge gethan. Unter Festhaltung der katholischen Prämisse von dem durch Adams Fall herbeigeführten natürlichen Sündenverderben ergibt sich sonach das protestantische Dogma als nothwendige Consequenz einer religiös und sittlich vertieften Sündenerkenntnis.

§. 455. Dennoch stellt dieser Widerspruch dem Denken die völlig richtige, wenn auch auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung unlösbare Aufgabe, im Begriffe der Sünde ebensowol das Moment ihrer natürlichen, im Gattungsleben sich vererbenden Nothwendigkeit, als auch das Moment ihrer persönlichen, durch die freie Selbstbestimmung des Menschen zugezogenen Schuldbarkeit aufzuzeigen.

Das Wort „Erbsünde" bezeichnet trotz des damit ausgedrückten Verstandeswiderspruchs doch treffend die Thatsache, dass der als sündig verurtheilte Willenszustand des Menschen wirklich beides zugleich ist, ererbte Naturnothwendigkeit und eine durch persönliches, also freies und vermeidliches Thun des einzelnen Individuums verschuldete Willensrichtung. Der Mensch weiss sich im Lichte des Gesetzes sündhaft von Natur, ohne

sich darum doch von der persönlichen Verschuldung loszählen zu können; und er weiss, dass im menschlichen Gesammtleben mit der endlichen Naturbestimmtheit der Gattung überhaupt auch eine durch gemeinsames Sündigen sich aufhäufende, von den Vätern sich auf die Kinder fortpflanzende Gesammtschuld begründet ist.

§. 456. Speciell die protestantische Vorstellung von der Concupiscenz als absoluter Verderbnis der menschlichen Natur streitet nicht blos mit der sittlichen Erfahrung, sondern erweist sich zugleich, wenn jenes Sündenverderben gleichwol die Substanz des Menschen als vernünftig-freie Persönlichkeit, vollends seine natürliche Fähigkeit zu „bürgerlich" guten Handlungen nicht aufgehoben haben soll, als logischer Widerspruch.

Der alte Widerspruch kehrt hier in neuer Form zurück: ist die Concupiscenz Naturbestimmtheit, dann ist sie noch nicht subjectiv böse oder sündige Lust, ist sie wirklich sündig, dann ist sie nicht mehr blosse Naturbestimmtheit. Die römische Lehre geht diesem Widerspruch wieder aus dem Wege, indem sie die Concupiscenz als den an sich indifferenten, nur jetzt seines Zügels beraubten Naturtrieb fasst. Das protestantische Dogma bewahrt auch hier den tiefern sittlichen Ernst, indem es mit concupiscentia carnis nicht die Bethätigung des Naturtriebs als solche, sondern die verkehrte Willensbestimmtheit versteht, vermöge deren nicht blos die sinnliche Lust, auch die höhern Seelenvermögen beherrscht, sondern zugleich der selbstische Wille des Ich statt auf die Erfüllung des göttlichen Willens, vielmehr auf die carnalia, das irdische und sinnenfällige Dasein gerichtet ist. Nun wird aber diese Concupiscenz doch wieder als verderbte Naturbestimmtheit gefasst, also als eine den Willen des Unwiedergebornen bestimmende Nothwendigkeit. Und weiter wird die Erfahrung, dass an uns Allen Sünde sei, mit der unwahren Behauptung, dass an uns nichts als Sünde sei, gleichgesetzt. So ergibt sich die Vorstellung von der absoluten und totalen Verderbnis der menschlichen Natur, welche doch nicht durchführbar ist, ohne auch dasjenige Gute, was selbst die protestantische Kirchenlehre an dem natürlichen Menschen noch anerkennt, aufzuheben. Ist die iustitia civilis eben nur eine carnalis iustitia, so ist sie nicht blos für die religiöse, sondern auch für die sittliche Beurtheilung des Menschen indifferent; hat sie aber irgend welchen moralischen Werth, so ist das Sündenverderben nicht absolut. Derselbe Widerspruch tritt in der Annahme hervor, dass der natürliche Mensch zwar irgendwelches Bewustsein um Gott und Gottes Gesetz, ja selbst ein Streben, diesem Gesetz zu genügen, noch übrig behalten, trotzdem aber selbst zur Sehnsucht nach der erlösenden Gnade schlechthin unfähig sein soll. (Vgl. §. 448. 449.)

§. 457. Dennoch behauptet sie einerseits gegen jede pelagianische Abschwächung mit Recht die religiöse Thatsache der Unfreiheit des natürlichen Menschen, aus eigner Kraft zur Lebensgemeinschaft mit Gott zu gelangen, andrerseits gegen jede manichäische Uebertreibung die nicht minder unabweisbare Forderung, den natürlichen Menschen doch als sittliche, der Erlösung fähige Persönlichkeit aufzufassen.

Auch hier vertritt die orthodox-protestantische Lehre, trotz des Widerspruchs, in den sie sich verwickelt, ebensowol ein religiöses, als ein sittliches Recht. Ersteres, sofern ja wirklich alle lebendige, vor Allem alle christliche Frömmigkeit das Gute im Ich allein der göttlichen Gnade, das Böse aber dem endlich-natürlichen Ich selbst zuschreiben muss. Also namentlich die Bekehrung muss nach Anfang, Mitte und Ende durchaus als Gnadenwerk aufgefasst werden, als eignes Werk des Menschen aber immer nur soweit, als die Gnade ihm dazu „geistliche" Kräfte verleiht, nie und nirgends aber als etwas, wozu der natürliche Mensch aus eigenem Vermögen auch nur den mindesten Beitrag zu leisten vermöchte, sei es auch nur im Sinne einer capacitas activa, oder einer facultas se ad gratiam applicandi. Die absolute Unfähigkeit des „natürlichen", d. h. auf seine eigenen endlichen Kräfte gestellten Menschen zum geistlich Guten ist also von vornherein als Aussage christlicher Frömmigkeit anzuerkennen. Ganz dasselbe gilt aber auch weiter von dem „moralisch" Guten in irgendwelchem Sinne, daher alle jene in der lutherischen wie in der reformirten Kirche auftauchenden Versuche, das „moralisch" Gute, wenn auch im noch so bestimmten Unterschiede von dem „geistlich" Guten, als etwas dem „natürlichen" Menschen irgendwie Mögliches hinzustellen, folgerichtig abzuweisen, wohl aber gewisse vorbereitende Gnadenwirkungen Gottes, auch abgesehn von der Heilsgnade im engeren Sinne, und unbeschadet der specifischen Dignität des christlichen Heilslebens anzuerkennen sind.

Auf der andern Seite fordert das sittliche Interesse nicht minder unabweisbar, dass der Mensch auf jedem Punkte seiner wirklichen geistigen Entwickelung als vernünftig-sittliches Subject vorgestellt werde, dass also, unter Abweisung jeder seine Fähigkeit zum Guten oder auch nur seine Fähigkeit zum „geistlichen" Guten aufhebenden, ihn als blosses Naturwesen, oder gar als Ebenbild des Teufels auffassenden Theorie, nicht blos seine geistige Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit überhaupt, sondern auch seine in seinem bleibenden geistigen Wesen begründete Selbstbestimmung zu realer Geistigkeit anerkannt werde, und zwar ausdrücklich in dem Sinne einer wirklichen Selbstbestimmung wie zum Guten überhaupt, so auch zum geistlich Guten insbesondere. Die Kirchenlehre hat auch letzteres wenigstens in-

direct ausgesprochen, wenn sie die ohne jede Cautel hingestellten Sätze verwirft, quod hominis voluntas ante conversionem, in ipsa conversione et post conversionem spiritui sancto repugnet et quod sp. s. detur ipsis repugnantibus (F. C. p. 679). Freilich thut sich grade hier für die kirchliche Vorstellung ein absoluter Verstandeswiderspruch auf; aber grade dieser Widerspruch enthält das völlig richtig gestellte Problem.

§. 458. Alle modernen Vermittlungsversuche laufen entweder auf die römische Vorstellung von einer blossen Krankheit der menschlichen Natur, oder auf eine allmählich im menschlichen Gesammtleben eingetretene sittliche Verschlechterung hinaus und entleeren das Dogma seines religiösen Gehaltes, ohne seine sinnliche Vorstellungsform wirklich aufzuheben.

Soweit die modernen Theorien, sei es in der oder jener Modification, lediglich die römische Vorstellung erneuern, können sie hier einfach auf sich beruhn. Die äusserlichste Anschauung dieser Art ist die des ältern Supranaturalismus (Reinhards „Giftbaum"). Bemerkenswerther ist die SCHLEIERMACHER'sche Zurückführung der Erbsünde auf die „Gattungssünde", an welcher Alle von Geburt an Antheil haben, daher ein jeder in das Gattungsleben Eintretende ein Sünder wird vermöge des Bösen, welches schon vor dem Erwachen seiner selbstbewusten Selbstthätigkeit in ihm ist.*) Diese Anschauung stützt sich völlig unabhängig von dem einzelnen Factum des adamitischen Sündenfalls auf das allgemeine Entwicklungsgesetz der menschlichen Gattung und auf das in diesem begründete anfängliche Uebergewicht des Fleisches über den Geist. Das Recht dieser Theorie wird anzuerkennen sein, obwol sie nur die Nothwendigkeit, nicht aber die persönliche Schuldbarkeit der Gattungssünde erklärt. Nun behauptet aber Schleiermacher nicht blos die Nothwendigkeit der Sünde als allgemeinen Durchgangspunktes der Entwickelung, sondern weiter auch eine im geschichtlichen Leben der Menschen fortwährend zunehmende Herrschaft der Sünde, welche schliesslich das aus dem sündlichen Gesammtleben unerklärliche, also diesem gegenüber wunderbare Eintreten der absolut sündlosen Person des Erlösers nothwendig gemacht habe, eine Vorstellung, die dann von ROTHE noch weiter im supranaturalistischen Sinne zugespitzt worden ist. Aber diese Theorie ist aus Schleiermachers eignen Prämissen nicht zu begründen, welche vielmehr umgekehrt mit der fortschreitenden geistigen Entwickelung der Menschen ein zunehmendes Uebergewicht des Geistes über das Fleisch gefordert haben würden. Wir haben hier also nur eine

*) Der christliche Glaube I. §. 71.

abgeschwächte Form der kirchlichen Vorstellung vor uns, welche der Verstandeskritik so gut wie die orthodoxe Lehre anheimfällt, ohne jedoch das in letzterer gestellte religiöse Problem, die Vereinbarkeit der natürlichen Nothwendigkeit der Sünde mit der persönlichen Schuld, wirklich lösen zu können.

§. 459. Der aus der Grundvoraussetzung des kirchlichen Dogma (§. 428. 450) nothwendig fliessende Grundmangel desselben ist die Identificirung des ganzen Menschen in seiner thatsächlichen Wirklichkeit mit seiner natürlich-sinnlichen Bestimmtheit.

Die Auffassung des „Sündenfalls" als eines einzelnen Factum beruht ähnlich wie das hiermit eng zusammengehörige Dogma vom „Urstande" auf einer zeitlichen Vorstellung des Unterschieds zwischen den beiden im wirklichen Menschen auf jeder Entwickelungsstufe, nur in unendlich verschiedenem Grade, gesetzten Momenten: seiner geistigen Potenz als Anlage und innewohnender Bestimmung, und seiner endlichen Naturbestimmtheit. An den Anfang wird das Ideal der verwirklichten geistigen Bestimmung als vorgeschichtliche Thatsache gesetzt, in die Mitte die sinnliche Natürlichkeit des Menschen für sich als geschichtliche Wirklichkeit, die dann freilich gegenüber der ursprünglichen Wirklichkeit des Ideals nur aus einem Sündenfall sich erklären lässt; ans Ende wieder die reale Verwirklichung des Ideals, die dann wieder nur auf äusserlich übernatürlichem Wege zu Stande gekommen sein kann. So wird die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen als solche zur sündigen, und damit zugleich zum absoluten Sündenverderben. Andrerseits fühlt man doch wieder irgendwie heraus, dass der Mensch zu keiner Zeit seiner Geschichte blosses Naturwesen und ohne alle guten Regungen gewesen sein kann, und dass andrerseits auch im „Wiedergebornen" die alte sinnliche und sündige Natur noch immer fortwirkt (oder „rebellirt"). So ist denn nun der „natürliche Mensch" einerseits Bezeichnung der sinnlichen Naturbestimmtheit des Menschen überhaupt, andrerseits wieder des ganzen menschlichen Ich, wenigstens für eine gewisse Zeitperiode der menschlichen Gesammtentwickelung. Indem aber was nur von der endlichen Natürlichkeit des Menschen in abstracto gilt, ohne Weiteres auch auf die concrete Persönlichkeit des wirklichen Menschen übertragen wird, entstehen nothwendig Widersprüche. Die neuere Theologie hat dies ziemlich allgemein, auch auf confessioneller Seite (Thomasius, Hofmann, Kahnis, Luthardt) erkannt, und mit Recht behauptet, dass der wirkliche Mensch, auch abgesehen vom christlichen Heil, niemals völlig von göttlichen Gnadenwirkungen verlassen, also niemals nur „natürlicher Mensch" sei. Nur stellt man sich diese Gnadenwirkungen doch wieder äusserlich-supranaturalistisch vor und hält die Geschichte vom Sündenfall eben-

so wie das orthodoxe Erbsündendogma, wenn auch in abgeschwächter Gestalt, fest, womit man eben die halb gewonnene richtige Einsicht wieder halb in den Wind schlägt. Versteht man dagegen unter der „allgemeinen“ Gnade die innere Bethätigung des göttlichen Geistes im Menschengeiste, die irgendwie überall, auch abgesehen von der christlichen Heilsoffenbarung, stattfindet, so ergibt sich die Correctur der kirchlichen Vorstellung von selbst.

§. 460. Die speculative Lösung hat von dem allgemeinen Wesen der Sünde und ihrem Verhältnisse zum Wesen des Menschen als naturbestimmten Geistes den Ausgang zu nehmen, und von hieraus ihre Wirklichkeit im individuellen und gemeinsamen Leben, in dieser ihrer Wirklichkeit aber zugleich das Verhältnis des Nothwendigen und des Freien in ihr zu erklären.

§. 461. Nach der unmittelbar religiösen Vorstellung der heiligen Schrift von der Sünde überhaupt ist sie die als Herrschaft des Fleisches über den Geist sich bethätigende gottwidrige Selbstbestimmung des persönlichen Subjects, als einzelne That die mit positiver Strafe geahndete Uebertretung des göttlichen Gebots, als habitueller Zustand Gottlosigkeit, die in ihrer gesteigertsten Form eine selbstverschuldete, aber zugleich als göttliche Strafe aufgefasste Verhärtung des Sünders, in beiden Beziehungen aber eine Störung des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist.

Begreiflicherweise fasst die biblische Vorstellung das sittlich Böse fast ausschliesslich unter dem religiösen Gesichtspunkte auf. Das Böse ist Sünde, zunächst als Act Verfehlung wider Gottes Gebot *ἁμαρτία, ἁμάρτημα*, חֵטְא, חַטָּאָה, חַטָּאת, Uebertretung des göttlichen Gebots oder Ungehorsam wider Gott, *παράβασις, παρακοή, ἀπείθεια*, daher 1 Joh. 3, 4 ausdrücklich *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, auch רֶשַׁע *ἀδικία*, פֶּשַׁע rebellio, סָרָה, מַעַל Abweichung, *παράπτωμα* Straucheln. Als Habitus heisst sie Unfrömmigkeit oder Gottlosigkeit *ἀσέβεια*, (רָשָׁע, *ἀσεβής*). Der äusserste Grad der Sünde ist die Verstocktheit *σκληροκαρδία*, welche zugleich als göttliche Strafe erscheint. Daneben finden sich allgemeine Ausdrücke, in denen die specifisch religiöse Beziehung mehr in den Hintergrund tritt, Verkehrtheit עָוֹן, Schlechtigkeit עַוְלָה, עָוֶל, *πονηρία, κακία*. Es wird also ebensowol die einzelne Handlung als die innere Gesinnung unter den Gesichtspunkt der „Sünde“ gestellt. Als Gesinnung ist sie im Verhältnisse zu Gott Feindschaft wider ihn, *ἔχθρα πρὸς τὸν θεόν*. Ihrem materiellen Inhalte nach ist sie bald als Sinnenlust, bald als Selbstsucht, bald noch allgemeiner

als Liebe zur Welt geschildert; ihren Sitz aber hat sie in der irdisch materiellen Natur des Menschen, dem Fleische, בָּשָׂר, σάρξ. Trotzdem kommt sie nach herrschender biblischer Lehre erst durch den persönlichen Willen des Menschen zu Stande, begründet also persönliche Schuld und persönliche Straffälligkeit vor Gott.

Bedeutsam für die alttestamentliche Lehre ist noch die Unterscheidung von Sünden aus Unwissenheit (בִּשְׁגָגָה) und mit erhobener Hand (בְּיָד רָמָה), von denen nur jene, nicht diese der göttlichen Vergebung theilhaftig werden können (Num. 15, 27—31), weil nämlich nur durch diese der Bund Israels mit Jhvh gebrochen wird. Gegen den Bundesbruch richtet sich der göttliche Zorn; dagegen begründet das fortbestehende Bundesverhältnis Gottes mit Israel die Möglichkeit der Sündenvergebung an Einzelne, ja an eine ganze Generation. Indessen tritt jene Unterscheidung in der prophetischen Zeit in dem Maasse zurück, als einerseits auch die Unwissenheitssünde als ein „Sündigen wider Gott", oder als Verletzung seines heiligen Bundeswillens beurtheilt wird, andrerseits die Einsicht reift, dass Gottes Gnade grösser ist als sein Zorn. Doch wird noch im N. T. der Beurtheilung des religiös-sittlichen Zustandes der vorchristlichen Menschheit als ἄγνοια das Motiv für die Möglichkeit der Sündenvergebung entlehnt (Act. 3, 17. 17, 30. Hebr. 5, 2. 1 Petr. 1, 14. 1 Tim. 1, 13), und unter denselben Gesichtspunkt werden die Sünden der Gläubigen gestellt, vorausgesetzt, dass nicht ein völliger Abfall vom Glauben die Vergebung unmöglich macht (Hebr. 6, 6).

§. 462. Daneben findet sich namentlich in der paulinischen Lehre der Begriff der Sünde als objectiver Macht des Bösen über den Menschen, welche in ihm auf Anlass des Gesetzes sich regt, und durch die positive Gesetzesübertretung als Sünde erkannt wird, den Menschen aber, sofern er von Natur Fleisch ist, trotz seines Widerstrebens, bis die Erlösung kommt, nothwendig beherrscht.

Der specifisch paulinische Begriff von der ἁμαρτία, unter welche der Mensch vermöge seiner σάρξ nothwendig geknechtet ist, welche thatsächlich aber immer erst in der Form der παράβασις, der persönlichen Gesetzesübertretung, sich wirksam erweist, tritt besonders Röm. 6—8 hervor. Seine alttestamentliche Grundlage hat er an dem Begriffe der σάρξ, in welcher die natürliche Schwachheit des Menschen begründet ist; sofern aber die σάρξ zugleich im ethischen Sinne als wider das πνεῦμα streitendes actives Princip im Menschen gefasst wird, erscheint das substantiell fleischliche Ich von der ἁμαρτία als objectiver Macht vermöge einer Naturnothwendigkeit besessen.

§. 463. Auf Grund der biblischen Vorstellung bestimmt

sich der allgemeine kirchliche Begriff der Sünde überhaupt negativ als Mangel der gottebenbildlichen Vollkommenheit und der Gottesgemeinschaft, positiv als Verkehrung der objectiv-göttlichen Ordnung durch menschliche Schuld und als abnorme Lebensentwickelung des Menschen, welche ebensowol im gottwidrigen Wollen, als in der ungeordneten Herrschaft der sinnlichen Triebe besteht.

Die gemeinsame kirchliche Voraussetzung ist die Auffassung der Sünde als objectiver Gottwidrigkeit sowol des Zustandes als des Thuns der Menschen, also der religiöse Begriff des objectiv Bösen als eines Widerspruchs mit der göttlichen Ordnung oder mit dem (sei es ins Herz geschriebenen, sei es positiven) göttlichen Gesetze. Im Vergleich mit dem gottgesetzten Ideal ist sie carentia iustitiae, privatio, defectus; dieser „Mangel" aber ist immer ein vom vernünftig-freien Subjecte selbstverschuldeter, ihm persönlich von Gott zugerechneter, also Abkehr des Willens von Gott (malignitas), Störung oder Verletzung der objectiv göttlichen Ordnung durch die persönliche Schuld des Subjectes (*ἀταξία*). Sofern das Subject dafür persönlich verantwortlich ist, ist sie culpa; sofern Gott die subjective Verschuldung dem Einzelnen zurechnet und bestraft, ist sie reatus.

§. 464. Die genauere protestantische Fassung der Sünde überhaupt bestimmt dieselbe einerseits als zufällige oder vermeidliche persönliche That der gottwidrigen Selbstbestimmung, andrerseits als nothwendigen oder unfreiwilligen, darum aber doch nicht minder der Person zugerechneten und an ihr bestraften Zustand der gottwidrigen Willensbestimmtheit, aus welchem ebenso nothwendig die einzelnen Thatsünden hervorgehn.

Im Gegensatze zu der römischen Theorie, welche das Böse, sofern es ein gottwidriger aber nothwendiger Zustand des wollenden Subjectes ist, nur als morbus oder defectus bezeichnet, Sünde im strengen Sinne aber überall nur gelten lässt, wo freiwillige Verschuldung stattfindet, besteht schon die Reformation auf der Verwerfung des Satzes nihil esse peccatum nisi voluntarium (Apol. 53), und findet darin eine ungehörige Einmischung bürgerlich-juristischer Begriffe ins religiöse Gebiet. Ebendies ist herrschende Kirchenlehre bei Lutheranern und Reformirten geblieben unter ausdrücklicher Verwerfung der gegentheiligen Lehre der Pontificii und Sociniani.*) Die Sünde ist hiernach nicht blos persönliche That, auch nicht blos ein durch persönliche That verschuldeter persönlicher Zustand, wonach grade die Erbsünde,

*) Heppe I, 399 f. ref. Dogm. 239 f. Schmid S. 167.

die „rechte Hauptsünde“ keine eigentliche Sünde sein würde; sondern auch der Mangel der gottgewollten Willensbeschaffenheit und der ererbte natürliche Hang zum Bösen wird als persönliche Sünde dem Einzelnen zugerechnet: peccatum est defectus vel inclinatio vel actio, pugnans cum lege dei, offendens deum, damnata a deo, et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit facta remissio (Melanchthon).

Andrerseits ist die Sünde doch wieder immer ein selbstverschuldetes Sein und Thun, aversio intelligentis naturae a deo, pugnans cum lege dei (Melanchthon), nicht blos eine objective Begriffswidrigkeit des menschlichen Lebenszustandes, sondern zugleich eine positive Verletzung der dem Menschen bekannten göttlichen Ordnung durch sein persönliches Verhalten. Wie jedenfalls die erste Sünde vermeidlich war, so wird auch die Sünde überhaupt als etwas Contingentes hingestellt: causa peccati est voluntas malorum (A. C. art. 19. Apol. p. 219 f.).*) Letzteres leugnen auch die Reformirten nicht, sondern heben die Schuld der Bösen sehr energisch hervor; wenngleich in andrer Hinsicht auch das Böse irgendwie von Gott mitgeordnet ist, so gehört doch die Frage nach dem Verhältnisse der Freiheit zur göttlichen Weltregierung gar nicht hierher.**)

§. 465. Die allgemeine kirchliche Vorstellung von der Sünde als einem mit der göttlichen Ordnung streitenden Sein oder Thun bestimmt das Wesen derselben so richtig, wie es im Zusammenhange einer religiösen Weltanschauung nothwendig sich darstellt, nur in einseitig supranaturalistischer Fassung als Gott persönlich zugefügte, eine positive Strafe erheischende Beleidigung, daher sie das physische Uebel und den Tod als äussere, von dem Bewustsein des Sündenelends noch unterschiedene Strafe auffasst, welche nur nach vorheriger Sühnung des göttlichen Zorns wieder aufgehoben werden kann.

Vgl. §. 413. 414. Die Auffassung des Uebels und des Todes speciell als äusseren Strafübels ist die naive religiöse Vorstellungsform für die bleibende Wahrheit, dass das Uebel überhaupt erst durch die Sünde zum Uebel für uns wird, zugleich aber eine Ausdehnung der Erfahrungsthatsache von dem Zusammenhange der Sünde und des geselligen Uebels auch auf das Naturgebiet.

§. 466. Der unmittelbar im protestantischen Dogma enthaltene Widerspruch, dass die Sünde eine naturnothwendige und doch zugleich wieder eine durch vermeidliche Freiheits-

---

*) Heppe I, 365 ff. 371 ff. ref. Dogm. 242 ff. Schmid S. 167. 185 ff.

**) Schenkel, Wesen des Protestantismus II, 1, 246 f. Schweizer II, 32 f.

that des Subjectes verschuldete sein soll, ist weder mit der indeterministischen Theorie durch Leugnung des Momentes der natürlichen Nothwendigkeit in der Sünde, noch mit der deterministischen Theorie durch Leugnung des Momentes der persönlichen Verantwortlichkeit an ihr aufzulösen, da jene den innern Zusammenhang alles Geschehns in der sittlichen Welt, diese die Thatsache des Schuldbewustseins aufhebt; noch weniger aber lässt sich die kirchliche Vorstellung mit der prädeterministischen Annahme eines vorgeschichtlichen Falles aller einzelnen Menschenseelen vertauschen.

Die indeterministische Theorie geht von der sogenannten Wahlfreiheit aus, vermöge deren der Mensch sich in jedem Augenblicke beliebig für das Gute oder für das Böse entscheiden könne. Indem sie nämlich die an sich im geistigen Wesen des Menschen gelegene Fähigkeit zur Selbstbestimmung für das Gute ohne Weiteres mit der realen Möglichkeit des Guten in jedem gegebenen Falle identificirt, hebt sie den nothwendigen Zusammenhang der einzelnen Willensentscheidung mit der innern Willensbestimmtheit des Menschen und damit zugleich jede wirliche sittliche Entwickelung, sei es im Bösen, sei es im Guten auf. Das menschliche Thun im Guten wie im Bösen verhält sich hiernach zu dem innern sittlichen Zustande des Menschen vollkommen gleichgiltig, die sittliche Beschaffenheit des Menschen wird also weder durch gutes noch durch böses Thun innerlich verändert; umgekehrt verhält sich der innere Zustand des Menschen ebenso gleichgiltig zu seinem Thun, der Mensch entscheidet sich also beliebig bald so bald anders mit grundloser Willkür. Diese Theorie, welche im Wesentlichen der pelagianischen Auffassung der Sünde zu Grunde liegt — trotz des auf diesem Standpunkte unberechtigten Zugeständnisses einer durch wiederholtes Handeln erzeugten Gewohnheit —, ist nicht blos psychologisch und geschichtlich unwahr, sondern auch religiös verwerflich, denn sie hebt mit dem Ernste des Sündenbewustseins zugleich die Nothwendigkeit der Erlösung auf. Sie hat aber allerdings einen gewissen Halt an der dogmatischen Vorstellung, welche vor dem Falle ebenfalls eine unbedingte Wahlfreiheit, nach dem Falle wenigstens eine Wahlfreiheit in der Sphäre des sittlich Indifferenten und des „bürgerlich Guten“ behauptet.

Die entgegengesetzte deterministische Theorie verwirft mit Recht diesen ganzen Begriff des aequilibrium und besteht auf dem Satze, dass jede einzelne Handlung der nothwendige Ausdruck der jeweiligen Willensbestimmtheit des Menschen, also im Falle des Widerstreites entgegengesetzter Antriebe des Handelns das nothwendige Product der je stärkeren Antriebe sei. Indem sie aber nur die verschiedenen Antriebe des Handelns lediglich nach

Art natürlicher Kräfte fasst, und aus dem Maasse der jeweiligen, sei es zusammen, sei es gegeneinander wirkenden Kräfte die Handlung rein mechanisch als eine nothwendig eintretende Wirkung berechnet, übersieht sie über dem endlichen Causalzusammenhange der einzelnen empirischen Motive des Handelns den ideellen Grund, der sie überhaupt erst zu Motiven macht, oder das persönliche Selbstbewustsein des Menschen, der sich als wollendes Subject von seinen Motiven unterscheiden, sich in seinem allgemeinen geistigen Wesen erfassen und seine sittliche Bestimmung als Ziel des Handelns sich setzen kann. Dieses Bewustsein kündigt im Handeln als Bewustsein der formalen Freiheit oder der Selbstbestimmung von Innen heraus, und damit zugleich der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun, mithin so oft das wirkliche Wollen seiner sittlichen Idee widerspricht, als persönliches Schuldbewustsein sich an. Darum ist freilich die einzelne Handlung nicht weniger ein nothwendiger Ausdruck der jeweiligen Willensbeschaffenheit, im Gegensatze zu welcher es eine Möglichkeit der freien Selbstbestimmung überhaupt nicht gibt; wohl aber ist erst in jener innern Selbstunterscheidung zwischen dem geistigen Wesen des Ich und seiner empirischen Bestimmtheit die Möglichkeit einer wirklichen Entwickelung oder einer fortschreitenden Verwirklichung unsres geistigen Wesens begründet. Das Maass, in welchem die innere Erhebung über die endliche Naturbestimmtheit des Willens, und demgemäss eine Selbstbestimmung des Willens aus seinem allgemeinen geistigen Wesen im gegebenen Falle möglich ist, hängt wieder von der erreichten Entwickelungsstufe ab. Aber grade diese innere Entwickelung von der sinnlichen Naturbestimmtheit zur realen Freiheit wird übersehn, wenn man das Böse lediglich als Naturnothwendigkeit fasst, mag man diese nun manichäisch in einer ursprünglich bösen Natur, oder flacianisch in einer absolut verderbten Natur begründet finden, oder mag man materialistisch den Menschen lediglich als Naturwesen fassen, dessen Lebensäusserungen ausschliesslich nach mechanischen Gesetzen durch seine körperliche Organisation und durch die von dieser abhängige physiologische Beschaffenheit seiner natürlichen Kräfte und Triebe bestimmt sind. In allen diesen Fällen wird die sittliche Selbstverantwortlichkeit, also auch das persönliche Schuldbewustsein des Menschen zum blossen Scheine herabgesetzt, und entweder (wie in der manichäischen und flacianischen Lehre) seine Erlösungsfähigkeit, oder (wie durch den Materialismus) jede religiös-sittliche Weltanschauung überhaupt aufgehoben.

Der Prädeterminismus endlich ist nur ein phantastisches Mittelding zwischen Indeterminismus und Determinismus, welches das Denken noch viel weniger befriedigen kann. Die selbstgewollte Grundrichtung des Willens wird hier als ein vorzeit-

licher Act schlechthiniger Wahlfreiheit vorgestellt, welcher als dieser einzelne Act alle zeitlichen Willensacte determinirt.

§. 467. Die Verwirklichung der geistigen Bestimmung des Menschen zur realen Gottebenbildlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott vollzieht sich, dem Begriffe des Menschen gemäss, als eine allmähliche geistige Entwickelung auf dem Grunde endlicher Naturbestimmtheit, zugleich aber als fortschreitende Erhebung über diese zur Freiheit über die Welt, oder zur wirklichen selbstbewusten und selbstgewollten Lebens- und Liebeseinheit mit Gott.

Die Verwirklichung unsrer geistigen Bestimmung besteht nicht blos in der Ausbildung unsrer besonderen geistigen Kräfte und Fähigkeiten (in blosser „Civilisation"), sondern in der Verwirklichung unsres allgemeinen geistigen Wesens durch fortschreitende Erhebung über unsre endliche Naturbestimmtheit in Zeit und Raum zu einem wirklich geistigen Innenleben. Als solche aber ist sie zugleich Einkehr im Ewigen, also in ihrer concreten religiösen Bestimmtheit Leben in Gott. Zu ihrem Ausgangspunkte hat diese Entwickelung aber immer eben jene fortschreitend zu überwindende endliche Naturbestimmtheit selbst.

§. 468. Der wirkliche Anfang des menschlichen Geisteslebens ist als natürlich-sinnliches („fleischliches") Leben mit der blossen Anlage zur Geistigkeit oder als unmittelbare Natürlichkeit aufzufassen, in welcher Geist und Fleisch noch nicht als Gegensätze gewust sind.

Dass dies der wirkliche Anfang menschlicher Entwickelung sei, liegt in jedem einzelnen allmählich aus dem Kindeszustande sich entwickelnden Menschenleben als Thatsache vor. Der Anfangszustand der Menschheit im Ganzen ist in Analogie hiermit zu bestimmen, wie dies durch zahlreiche ethnologische und historische Thatsachen bestätigt wird. Eine ursprüngliche „Unschuld" der Menschheit in anderem Sinne als dem der unmittelbaren Natürlichkeit, welche die Keime alles Guten und Bösen in der Form von blossen Naturtrieben in sich enthält, wäre ein blosses Phantasiebild.

§. 469. Bei der fortschreitenden geistigen Entwicklung des Menschen kommt ihm sein allgemeines geistiges Wesen gegenüber seiner natürlich-sinnlichen Bestimmtheit (seinem Fleisch) einerseits als subjective Freiheit über sie, andrerseits als objectiv-göttlicher Wille (als Gesetz) zum Bewustsein.

Die geistige Entwickelung ist die Verwirklichung der als immanenter Potenz dem natürlichen Menschen immer schon innewohnende Geistbestimmung. Dieselbe hat zu ihrer Voraus-

setzung die Aufhebung der unmittelbaren Einheit von Geist und Fleisch. Der Geist muss als das schlechthin über das Fleisch Erhabene, die fleischliche Bestimmtheit des Ich aber als das Nichtseinsollende, seinem geistigen Wesen Widersprechende erkannt werden. Erst durch das Bewustsein dieses Gegensatzes wird der Geist innerlich von seiner Naturbestimmtheit frei, indem er sich ihr als persönliches Selbstbewustsein gegenüberstellt; eben hierdurch aber gewinnt er die bisher nur als abstracte Anlage gesetzte reale Möglichkeit, sich seiner Naturbestimmtheit und damit der Welt überhaupt gegenüber in seiner innern Selbständigkeit zu behaupten.

Thatsächlich geht diese Entwickelung freilich nur sehr allmählich von Statten. Aber ihrem allgemeinen Gange nach ist sie einfach im Wesen des Menschen als endlichen Geistes begründet. Das Erwachen des Selbstbewustseins ist als solches ein beginnendes sich-selbst-Unterscheiden des Menschengeistes als vernünftig-freien Subjectes von seiner endlichen Naturbestimmtheit, und damit zugleich ein seiner-selbst-Mächtigwerden gegenüber der Naturbestimmtheit.

Diesen Entwickelungsgang des Menschen stellt nun aber die religiöse Betrachtung nothwendig als ein erwachendes Bewustsein seiner ihm göttlich gegebenen Lebensbestimmung vor. Und zwar tritt dem religiösen Subjecte diese seine geistige Bestimmung in ihrem Unterschiede von seiner thatsächlichen sinnlichen Naturbestimmtheit zunächst als eine äussere, aber für das Wollen des Ich verbindliche Objectivität, mit Einem Worte als göttliches Gebot gegenüber. Dass die göttliche Geistesmacht sich im eigenen Innern des Menschen als unendliche Norm und Kraft alles wahrhaft geistigen Lebens bethätigt, kommt ihm erst auf einer höheren Entwickelungsstufe zum Bewustsein. Zunächst tritt ihm Gottes Wille immer von Aussen her, in seiner Erhabenheit über den natürlich-sinnlichen Willen des Ich, als objectiv-gebietende Geistesmacht gegenüber, deren Gebote zu erfüllen sich der Mensch doch schon innerlich verbunden fühlt. Indem diese Gebote aber als Zumuthungen an den Willen des Menschen sich geltend machen, erwacht zugleich mit dem Bewustsein des göttlichen Gesetzes das Bewustsein seiner Freiheit. Das Ich sieht sich zwischen die Begierde seines „Fleisches“ und das göttliche Gesetz in die Mitte gestellt; eben hiermit hört aber sein Wille auf, ausschliesslich naturbestimmter Wille oder Wille in der Naturform des sinnlichen Triebes zu sein. Indem sich mit dem erwachenden Bewustsein um Gottes Gesetz zugleich das Selbstbewustsein von seiner sinnlichen Naturbestimmtheit unterscheidet, sich also als innere Freiheit über sie ergreift, eröffnet sich dem Subjecte überhaupt erst die Möglichkeit, sich im Gegensatze zu dem unmittelbaren Naturtrieb und in Gemässheit des göttlichen Gesetzes zu bestimmen. Fortan kann der Wille

neben den sinnlichen Antrieben auch sittliche und religiöse Motive in sich aufnehmen: der Naturtrieb hört also auf, den Willen unmittelbar zu determiniren.

§. 470. Aus diesem Entwickelungsgange des menschlichen Geisteslebens ist zunächst die psychologische Thatsache des Sündenbewustseins, darnach das objective Wesen der Sünde und damit zugleich die Nothwendigkeit der Erlösung zu begreifen, zuletzt aber in dem seiner Sünde und Schuld vor Gott bewusten Subjecte das die Erlösung ermöglichende Geisteswalten in ihm, oder die vorbereitende Gnade zu erkennen.

a. Das subjective Bewustsein der Sünde.

§. 471. Die ursprüngliche Unangemessenheit der natürlichen Bestimmtheit des Menschen an sein allgemeines geistiges Wesen stellt dem Bewustsein als ein der göttlichen Ordnung nicht entsprechender, aber vermöge seiner Freiheit aufzuhebender Zustand seines persönlichen Wollens, sofern dieser Gegensatz aber als ein selbstgewollter empfunden wird, als thatsächliche Sündhaftigkeit oder als wirkliches Böses sich dar.

Wir haben hier zunächst den psychologischen Process einfach so zu beschreiben, wie er im subjectiven Bewustsein sich darstellt. Das Ich ist mit dem erwachten Bewustsein von Gottes Gesetz zugleich zum Bewustsein seiner Freiheit gegenüber seiner natürlich-sinnlichen Bestimmtheit gekommen. Aber diese Freiheit ist zunächst nur formelle Freiheit, die erst im Werden zur realen Freiheit begriffen ist. Der Mensch erkennt also das göttliche Gesetz als ein für sein Wollen verbindliches an, unterscheidet also die göttlich geordnete Willensbestimmtheit von der thatsächlichen Naturbestimmtheit seines Wollens. Letztere erscheint ihm demnach als ein aufzuhebender, weil dem göttlichen Gesetze nicht gemässer Zustand. Nun ist aber der Mensch doch auch schon in dieser seiner dem göttlichen Gesetze nicht entsprechenden Naturbestimmtheit wirklich wollendes Subject. Die Bethätigung des Naturtriebs in ihm, sofern sie wider das Gesetz Gottes streitet, erscheint also als eine von diesem Gesetze verurtheilte Motivirung des Willens. Der dem göttlichen Willen noch nicht entsprechende Naturzustand des Ich stellt sich also zugleich als eine demselben widerstreitende Willensbestimmtheit dar, und zwar als eine Willensbestimmtheit, für welche das Ich als wollendes Ich im Bewustsein seiner Freiheit sich selbst verantwortlich macht, also als sündhafte Willensbestimmtheit. An sich ist nun auch allerdings eine Entwickelung denkbar, in welcher der dem göttlichen Gesetz widerstreitende Trieb zunächst nur als eine innere Versuchung zum Bösen erkannt wird,

welche in demselben Momente, in welchem sie als solche erkannt ist, vom Willen abgewiesen wird. Diese Abweisung des innern Antriebs zum Bösen tritt auch thatsächlich in vielen Fällen ein, und zwar um so häufiger, je stärker die sittlich-religiösen und je schwächer die sinnlichen Antriebe geworden sind. Aber für den Anfang ist eine solche schlechthin normale Entwickelung undenkbar, weil zunächst, auch nach erwachtem Bewustsein um Gottes Gesetz und um die eigne Freiheit die sinnlichen Antriebe nothwendig die mächtigeren sind. Ja jenes Bewustsein reift selbst erst allmählich zum klaren Gegensatze gegen die thatsächliche Willensbestimmtheit des Menschen heran, in dem Maasse als diese wirklich als selbstgesetzte oder selbstgewollte erkannt wird. Erst allmählich können also die sittlichen Antriebe erstarken, und zwar ist es grade die innere Erfahrung des Bösen, das Bewustsein des thatsächlichen Widerstreites zwischen dem wirklichen Wollen des Menschen und Gottes Gebot, welches den stärksten Antrieb zum Widerstande gegen die innere Versuchung bildet. Wenigstens ist dieses der allgemeine, für die Gesammtentwickelung der Menschheit nothwendige Verlauf, bei allen Modificationen, die derselbe im Einzelleben erfährt. An der sündigen That erwacht das Bewustsein des göttlichen Gesetzes und damit zugleich das Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit des Subjects um sein Thun; die wiederholte That aber erscheint im Voraus verurtheilt durch Gottes Gesetz, und dieses Urtheil trifft allemal zugleich den persönlichen Willen des Subjectes mit, der sich in seinem Thun als ein objectiv-gottwidriger oder böser, und im Hinblicke auf die persönliche Verantwortlichkeit des Ich als ein subjectiv-sündiger Wille erkennt.

§. 472. Das Bewustsein der Sünde erwacht daher mit dem Bewustsein des Gesetzes und umgekehrt, als der jedesmal im Subjecte selbst gegebene Gegensatz zwischen seinem wirklichen Wollen und seinem gottgeordneten Sollen.

Dass das Bewustsein der Sünde erst am Bewustsein des Gesetzes erwacht, hat Niemand besser als Paulus gezeigt Röm. 7, 7 ff. Mag das Böse als objective Macht (*ἁμαρτία*), schon vorher da sein, die Sünde als subjectiv innegewordene Schuld (*παράβασις*) erwacht erst am Gesetz. Aber auch umgekehrt: das Bewustsein des Gesetzes als subjectiv verbindender Norm erwacht erst mit dem Bewustsein der Sünde. Das äussere Gesetz mag schon vorher als bestimmte Anmuthung an den Willen herangetreten sein, aber als subjectiv verpflichtende, das Subject beim Zuwiderhandeln verurtheilende Macht wird das Gesetz erst nach der Uebertretung, in seinem Reflexe im subjectiven Bewustsein erkannt. Es ist als Gesetz für den Menschen erst da, wenn er zugleich die bestimmte „Erkenntnis“ des Guten und Bösen hat, welche

immer erst mit der Erfahrung des Guten und Bösen erwacht. Vorher existirt nur ein instinctives Gefühl, das erst dann zum klaren Bewustsein kommt, wenn das Sollen und das wirkliche Wollen wechselsweise an einander gemessen werden.

Wie Gesetz und Freiheit, so sind also auch Gesetz und Sünde Wechselbegriffe. Im Lichte des Gesetzes erkennt der Mensch, dass er als fleischlich „unter die Sünde verkauft ist" Röm. 7, 14.

§. 473. Gegenüber dem göttlichen Gesetze erscheint die einzelne sündige That als positive Gesetzübertretung, diese aber nicht blos materiell als Verletzung des einen oder des andern einzelnen Gebotes, sondern zugleich formell als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen.

Dies hebt die kirchliche Lehre mit Recht hervor, wenn sie Adams That nicht blos als ein zufälliges sinnliches Gelüst, sondern als Ungehorsam gegen Gott charakterisirt.

§. 474. Obwol die Sünde erst als Gesetzübertretung ins Bewustsein tritt, vor der vollendeten sündigen That also noch nicht wirkliche Sünde ist, so rechnet sich der Mensch doch dieselbe zugleich mit dem erwachenden Bewustsein ihrer objectiven Gottwidrigkeit als seine eigne, persönliche Selbstbestimmung oder als persönliche S c h u l d zu, betrachtet sie also weder als ein blos äusseres von seiner Person ablösbares Product, noch auch als einen ohne sein persönliches Zuthun entstandenen Zustand objectiver Gottwidrigkeit.

Sünde ist persönliche, widergöttliche Selbstbestimmung des wollenden Subjectes. Wo das Bewustsein des Gesetzes überhaupt oder in seiner Beziehung auf den bestimmten Fall noch nicht erwacht ist, da ist erst eine blinde Bethätigung des sinnlichen Triebs, höchstens mit einer dunkeln Ahnung ihrer objectiven Gottwidrigkeit. Ist aber die That vollendet und zugleich das Bewustsein ihrer Gottwidrigkeit geklärt, so rechnet das Subject dieselbe sich gleichwol zu als seinen persönlichen Willensact. Eben darum haftet aber die Schuld nicht an der einzelnen Handlung als solcher, sondern am Willen der Person.

§. 475. Mit dem Schuldbewustsein erwacht daher immer zugleich das Bewustsein um eine der einzelnen sündigen Willensthat immer schon vorhergehende sündhafte Willensbestimmtheit des persönlichen Subjects, welche gegenüber dem Bewustsein seiner sittlichen Freiheit als eine vermeidliche, also selbst schon persönliche Schuld begründende, erscheint.

Sofern sich das wollende Subject selbst verantwortlich macht für sein Thun, erscheint der Wille schon vorher sündig bestimmt,

bevor er zur sündigen That sich vollendete. Das Urtheil richtet sich also, indem es mit der That zugleich den in ihr sich bethätigenden Willen trifft, zugleich auf die inneren Beweggründe, aus denen jene hervorging, auch wenn sie vorher noch nicht als sündig erkannt waren und über alle Motivirung im gegebenen Falle hinaus noch weiter zurück auf die innere Gesinnung und Willensrichtung der Person, aus welcher die einzelne That als natürliche Folge hervorging. Dies ist das Wahrheitsmoment an dem kirchlichen Satze, dass die Freiwilligkeit der einzelnen That nicht nothwendig zum Begriff der Sünde gehöre. Die einzelne That kann unfreiwillig sein; aber aus einem selbstverschuldeten Zustande sündiger Willensbestimmtheit hervorgegangen, ist sie trotzdem Sünde und begründet Schuld.

§. 476. Daneben aber stellt sich immer wieder die Reflexion, dass die sündige Willensbestimmtheit des Menschen in dem anfänglichen Uebergewichte seines Fleisches über seinen Geist oder seiner sinnlichen Naturbestimmtheit über seine werdende geistige Freiheit zureichend begründet, mithin ein mit dem Erwachen des menschlichen Geisteslebens nothwendig hervortretender Hang zum Sündigen sei.

So schon Paulus Röm. 7, 14 ff. Ist die Sünde in einer Nothwendigkeit unsrer Natur begründet, so ist das Bewustsein ihrer Vermeidlichkeit nur ein subjectiver Schein. Ist sie aber im Allgemeinen unvermeidlich, so ist sie dies auch in jedem gegebenen Fall, als das nothwendige Product der jedesmal wirklich ins Spiel gesetzten Factoren. Woher dann aber das Schuldbewustsein? Wäre es blosser Schein, so müsste es verschwinden, sobald die Selbsttäuschung darin aufgedeckt wäre. Dies ist aber nicht der Fall; und so ergibt sich die Antinomie: die Sünde ist im Allgemeinen und in jedem gegebenen Falle, wo sie eingetreten ist, naturnothwendig, begründet also keine wirkliche Schuld; dennoch ruft sie wieder in jedem Falle, wo sie als solche zum Bewustsein kommt, ganz unausweichlich das persönliche Schuldbewustsein hervor, ist also etwas Vermeidliches.

b. Das objective Wesen der Sünde.

§. 477. Der Widerspruch, dass die Sünde als Schuld nur empfunden werden kann, sofern sie durch freie Selbstbestimmung gethan, also *vermeidlich* ist, dennoch aber als eine jeder bewusten Willensentscheidung zuvorkommende Willensbestimmtheit, also als *unvermeidlicher Hang zum Sündigen* ins Bewustsein tritt, erklärt sich aus dem Wesen des endlichen Geistes überhaupt, der auch in seiner Naturgestalt an sich selbst schon Wille, dennoch erst in seiner fort-

schreitenden Erhebung über die Natur die als reale Möglichkeit in ihm gesetzte Willensfreiheit verwirklicht.

Die Kirchenlehre hat mit ihrer Auffassung der Sünde als einer naturnothwendigen und doch zugleich wieder persönlich verschuldeten das Problem, um dessen Lösung es sich handelt, völlig richtig gestellt. Die Lösung selbst ergibt sich einfach aus dem Wesen des menschlichen Willens als eines aus der endlichen Naturbestimmtheit heraus sich entwickelnden. Was auf der einen Seite nur als Unvollkommenheit des noch naturbestimmten Willens sich darstellt, ist doch auf der andern Seite immer schon eine Bethätigung des Willens selbst, also selbstgesetzte Gottwidrigkeit. Wir können in der Erfahrung keinen Zustand fixiren, welcher allen einzelnen Willensacten vorangegangen wäre, und ebensowenig können wir einen Willensact als den ersten fixiren. Eben darum ist aber auch kein erfahrungsmässiges Moment unserer Selbstbethätigung ein blosses Product unsrer Naturbestimmtheit, sondern jedem gehen immer schon Willensacte vorher. Umgekehrt ist das wirkliche Wollen immer schon durch unsere Naturbestimmtheit bedingt: dieselbe geht dem Wollen überhaupt, ebenso wie jedem einzelnen Willensacte vorher. Der Wille entwickelt sich als Wille allmählich aus dem Naturtrieb; er ist zuerst überhaupt nur in dieser Naturgestalt da; und jeder nach der That als sündig erkannte Willensact hat im Naturtriebe seine ursprüngliche Wurzel.

An sich kann man daher wol sagen: so weit die Sünde unvermeidlich ist, ist sie noch nicht Sünde, soweit sie schon Sünde ist, ist sie nicht mehr unvermeidlich. Aber die wirkliche Erfahrung weist nirgends eine so reinliche Scheidung auf; vielmehr zeigt sie immer beides zugleich in einer für unsre psychologische Beobachtung untrennbaren Einheit. Die Kirchenlehre hat sich diesen Thatbestand dahin zurechtgelegt, dass sie in Adam einen ersten Freiheitsact der Nothwendigkeit zeitlich zuvorkommen lässt, in uns aber umgekehrt die Nothwendigkeit allen einzelnen Freiheitsacten. Aber diese zeitliche Trennung existirt eben nicht in der Wirklichkeit.

§. 478. Der natürliche Hang zum Bösen erweist sich als eine mit der geistigen Entwickelung des Subjects heranreifende innere Versuchung zur Sünde, welche zur That wird, wenn sie kein äusseres oder inneres Hindernis findet, als wirkliche Sünde aber immer nur in dem Maasse bezeichnet werden kann, in welchem sie sich als gottwidrige Selbstbestimmung vollendet, oder soweit das Bewustsein einerseits um die geistige Freiheit des Menschen, andrerseits um das objectiv-göttliche Gebot im gegebenen Falle vorhanden war.

An sich selbst nicht sündhaft, wird die Naturbestimmtheit

des Willens im Verlaufe der Entwickelung nothwendig zu einer realen Möglichkeit des Bösen, die zur Wirklichkeit wird, so lange die innere Freiheit noch nicht erstarkt ist. Ist auch die blosse Befriedigung des Naturtriebs noch keine Sünde, so ist doch sein ungeordnetes Walten die Wurzel derselben, und wird selbst zu etwas Sündigem in dem Maasse, als die persönliche Willenskraft, im Widerspruche mit dem erwachten Bewustsein der Freiheit über den Naturtrieb, dennoch in den Dienst desselben gezogen wird. Die wirkliche Sünde setzt als solche schon eine relative Erhebung des Geistes über seine Naturbestimmtheit voraus, aber zunächst nur eine Erhebung im Selbstbewustsein, noch nicht in der Selbstbestimmung. Diese Erhebung soll erst Motiv des Handelns werden, ist es aber factisch noch nicht; umgekehrt sind die sinnlichen Triebe aus blossen Naturkräften zu wirklichen Motiven des Handelns geworden, welche das sittliche Urtheil wol schon als verwerflich erkennt, ohne dass jedoch die Willenskraft schon stark genug wäre, ihnen entgegenzuwirken. Andrerseits setzt die Versuchung, sofern sie als solche bereits irgend welches Bewustsein des Bösen voraussetzt, damit zugleich auch irgend welches Maass von Widerstandskraft des seiner Freiheit bewusten Subjectes schon voraus; das Unterliegen in der Versuchung ist also niemals absolut nothwendig, sondern in irgend welchem Maasse immer zugleich persönlich verschuldet.

§. 479. In seiner ursprünglichen Gestalt stellt der sündige Hang als das in der sinnlichen Natur des Menschen gegründete ungeordnete Walten der einzelnen natürlichen Triebe sich dar, welche dem einheitlichen Lebenszwecke des Menschen noch nicht eingegliedert sind, in ihrer natürlichen Vereinzelung aber die geistige Entwickelung zur freien Selbstbestimmung des Ich oder seine Erhebung über seine sinnliche Naturbestimmtheit hemmen, und in dem Maasse, als sie den persönlichen Willen des Menschen sich dienstbar machen, die Sinnlichkeitssünden hervorrufen.

Die erste Form, in welcher der sündhafte Hang oder die innere Versuchung zum Bösen darstellt, ist die Sinnlichkeit. Die einzelnen sinnlichen Triebe walten je nach dem individuellen Naturell ursprünglich in ihrer ungezähmten Natürlichkeit. An sich bilden dieselben nur den individuellen Inhalt der jedesmaligen Naturbestimmtheit des Menschen. Werden sie nun aber nicht „bezähmt", oder dem sittlichen Zwecke eingeordnet, so stören sie in ihrem ungeordneten Walten nothwendig die Harmonie der geistigen Lebensentwickelung. Statt als dienende Kräfte zur Entwickelung der geistigen Individualität des Menschen verwendet zu werden, beherrschen sie den Willen und

hemmen den Fortschritt zur geistigen Freiheit. Die Folge ist das was die Dogmatik als ἀταξία appetitus sensitivi bezeichnet, welche gegenüber dem erwachten Bewustsein um die geistige Lebensbestimmung des Ich als sündhaft erkannt wird. Wie diese ἀταξία aber den persönlichen Willen selbst abnorm bestimmt, so wirkt umgekehrt auch der abnorm bestimmte Wille wieder auf die Triebe zurück, verstärkt und verfestigt also jene ἀταξία. Letzteres hat die Dogmatik richtig im Sinne, obwol das ursprüngliche Verhältnis das umgekehrte ist.

§. 480. Wie die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Triebe in der endlichen Naturbestimmtheit des Menschen, so ist ferner der in jenen Trieben, wenn auch in individuell verschiedener Form, sich regende einheitliche Grundtrieb zur Selbsterhaltung und Selbstbethätigung des Ich in seiner Bestimmung zur Freiheit nothwendig gegründet, bethätigt sich aber in der Wechselbeziehung des Ich mit der sittlichen Welt ebenso nothwendig zuerst als natürliche Eigenliebe und natürlicher Eigenwille, welcher den individuellen Selbstzweck des natürlichen Ich im Gegensatze zu den sittlichen Gesammtzwecken der Gemeinschaft geltend macht, eben dadurch aber zugleich die Selbstsuchtssünden hervorruft.

Die Gesammtheit der natürlichen Triebe des Menschen bestimmt den endlichen Lebenszweck desselben als blossen Naturwesens. In ihrer Einheit als Wille des natürlichen Ich erweisen sie sich als Trieb der Selbsterhaltung und Selbstbethätigung desselben. Dieser natürliche „Lebenstrieb“ ist die Naturgestalt, in welcher sich der geistige Lebenszweck des Individuums zuerst bethätigt. An und für sich ist er noch nicht sündig, sondern die natürliche Basis der geistigen Entwickelung. Aber dieser Selbsterhaltungs- und Selbstbethätigungstrieb soll sich zur sittlichen Freiheit entwickeln, indem er sich den objectiv-sittlichen Ordnungen einfügt. Diese Ordnungen treten dem Individuum in der sittlichen Gemeinschaft als gemeinsame Ordnungen oder als gemeinsame sittliche Zwecke gegenüber, denen die Einzelnen dienen sollen. Indem nun aber der individuelle Wille den ungeordneten Trieben des individuellen Naturells sich dienstbar macht, bethätigt sich die Freiheit des Einzelnen zunächst als nur formale Freiheit mit endlich-natürlichen Motiven des Handelns. Statt den objectiv-sittlichen Zwecken der Gemeinschaft sich unterzuordnen, macht daher der individuelle Lebenstrieb als Eigenliebe und Eigenwille sich geltend. Die Eigenliebe erhebt das individuelle Wohlergehn, der Eigenwille den individuellen Lebenszweck des endlich-natürlichen Ich zum obersten Lebenszweck, dem alle andern Zwecke, auch die sittlichen Zwecke der

Gemeinschaft selbst, untergeordnet werden. Hierdurch aber wird der individuelle Lebenstrieb zum sündhaften Gelüst, zu der alles Wollen und Handeln in der Gemeinschaft beherrschenden **Selbstsucht**. Mit Recht will daher die protestantische Kirchenlehre die „Concupiscenz" nicht blos als sinnlichen Trieb, sondern vor Allem als Verderbnis des Willens aufgefasst wissen.

Die neuerdings vielverhandelte Streitfrage, ob die Wurzel der Sünde in der Sinnlichkeit oder in der Selbstsucht zu finden sei, entscheidet sich nach Obigem von selbst. Sofern es immer erst der Wille ist, welcher die Sünde zur Sünde macht, kann die Wurzel derselben niemals der sinnliche Trieb als solcher sein, sondern immer nur der formal freie, materiell aber der endlichen Naturbestimmtheit des Ich dienstbare Wille. Je nachdem aber der Wille sich dem einzelnen sinnlichen Triebe als solchem, im Gegensatze zu dem sittlichen Lebenszweck des Subjects, oder dem indidividuellen Lebenszweck des natürlichen Ich im Gegensatze zum sittlichen Gesammtzwecke dienstbar macht, gehen beiderlei Arten von Sünden, die Sünden der Sinnlichkeit und die Sünden der Selbstsucht, je nach dem individuellen Naturell und dem individuellen Lebensgang, aus einer und derselben Wurzel hervor, ohne unmittelbar aus einander abgeleitet werden zu können.

§. 481. Sofern aber die concrete Selbstbethätigung des Individuums immer zugleich durch die jedesmalige Beschaffenheit des Gesammtlebens, aus dem der Einzelne hervorgeht und in dem er heranwächst, nothwendig mitbestimmt ist, so wirkt die im Gesammtleben sich fortpflanzende Sünde, möge dieselbe nun als im Gesammtleben begründete innere Versuchung zu bestimmten Sinnlichkeits- oder Selbstsuchtssünden, oder aber als Unterordnung des allgemeinen sittlichen Zwecks unter die particulären Zwecke der besondern Gemeinschaft (als **Gemeinschaftssünde** im engern Sinne) sich darstellen, ebenso nothwendig auf den Willen des Einzelnen als eine objective Macht des Bösen in der Welt ein, wie umgekehrt wieder die sittliche Gesammtentwicklung durch die in der Gemeinschaft sich anhäufenden Sünden ihrer einzelnen Glieder gestört und verderbt wird.

Vollständig offenbart sich die Macht der Sünde immer erst im menschlichen Gesammtleben und in der in demselben begründeten Wechselwirkung der Individuen und der Gemeinschaft. Wie die Sünden der Väter sittlich verderbend auf die Kinder einwirken, so führt die Fortpflanzung böser Neigungen und Gewohnheiten in der Gemeinschaft mit der Verdunkelung des sittlichen Urtheils auch eine gemeinsame Verderbnis des Willens

herbei, und umgekehrt wieder wirkt die sündige Bestimmtheit des Gesammtlebens auf die in der Gemeinschaft heranwachsenden Individuen durch physische Vererbung, Erziehung und Bildung sittlich verderbend ein. Es gibt Familiensünden, Stammessünden, Volkssünden, Sünden bestimmter Berufsclassen, Sünden des Zeitgeistes, die in Folge der gemeinsamen Sündhaftigkeit von den Einzelnen kaum noch als Sünden empfunden werden. Die individuelle Sinnlichkeit und Selbstsucht der Einzelnen wird so durch die sündhafte Beschaffenheit der Gemeinschaft geweckt und genährt und wirkt ihrerseits wieder auf die Gesammtheit Sünden häufend zurück. Ja der sündig bestimmte Gemeingeist ruft gradezu eine neue sublimirte Form der Sünde hervor, die weder als Sinnlichkeits- noch als Selbstsuchtssünde, sondern als Gemeinschaftssünde im specifischen Sinne sich darstellt, die ungeordnete Geltendmachung der besondern Zwecke besonderer Gemeinschaftskreise auf Kosten des Ganzen, besonderer Culturinteressen auf Kosten des allgemeinen sittlichen Zwecks der Gesammtheit, und in noch sublimirterer Form der endlichen Zwecke der Menschheit in der Welt überhaupt auf Kosten der geistigen Bestimmung der Menschen zur Erhebung über die Welt (Weltsucht). Dieser innere Zusammenhang der individuellen und der gemeinsamen Sündhaftigkeit ist vom kirchlichen Erbsündendogma mit besonderem Nachdruck betont worden.

§. 482. Sofern endlich der Mensch seine höchste geistige Bestimmung zur Lebensgemeinschaft mit Gott nur als selbstbewustes und selbstthätiges Subject, also in der Form der selbständigen in sich lebendigen Ichheit erreichen kann, stellt sich diese für die religiöse Betrachtung zunächst nothwendig als natürliche Selbstheit der Creatur Gott gegenüber dar, welche als selbstgewuste und selbstgewollte nicht blos ein Widerspruch der jedesmaligen Naturbestimmtheit des Willens gegen seine gottgewollte Idee, sondern zugleich ein positiver Widerstreit der für-sich-sein wollenden Creatur gegen den Willen des Schöpfers, also positive Feindschaft des Menschen mit Gott ist.

Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass diese Seite wie von der h. Schrift, so auch von der Kirchenlehre so gut wie ausschliesslich hervorgehoben wird. Ist nun auch die unmittelbare religiöse Betrachtung nur allzugeneigt, die Sünde gleich in ihrer ersten Erscheinungsform als gewuste und gewollte Rebellion wider Gott zu bezeichnen, und damit freilich zum völligen Räthsel zu machen, so behält doch auch diese Auffassung ihr Recht, nur freilich nicht für den Anfang, sondern für den weitern Verlauf. In dem Maasse als die im Wesen der natürlichen Entwickelung begründete Unvollkommenheit alles menschlichen

Wollens, die im Lichte der religiösen Idee als Widerspruch zwischen Sollen und Sein erscheint, zugleich als eine persönlich verschuldete ins Bewustsein tritt, stellt sich die Sünde nothwendig als Verkehrung der göttlichen Ordnung durch den menschlichen Willen dar, mag sie nun im concreten Falle die Gestalt der Sinnlichkeits-, Selbstsuchts- oder Weltsuchtssünde an sich tragen. Sofern der göttliche Wille dem sündig bestimmten menschlichen Willen (dem Einzelwillen wie dem Gesammtwillen) als gebietende Norm gegenübertritt, erscheint die Sünde nicht blos als objective Gottwidrigkeit, sondern als gottwidrige Selbstbestimmung oder als subjectiv zugerechneter Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Die natürliche Selbstheit der Creatur wird gegenüber dem göttlichen Gesetze zum sündigen Sichselbstbehauptenwollen des creatürlichen Willens im Widerspruche gegen den göttlichen Willen. Dies ist sie freilich zunächst nur in dem Sinne eines thatsächlichen und als solchen erkannten Widerspruchs gegen Gott, nicht in dem Sinne einer beabsichtigten Auflehnung wieder ihn: sie ist selbstverschuldeter, vom Gewissen gestrafter Ungehorsam wider Gott, darum aber noch nicht eine vorsätzliche Aufkündigung des Gehorsams. Trotzdem ist auch diese Steigerung der Sünde, als frevelnder Uebermuth der dem göttlichen Gebote mit Bewustsein Hohn sprechenden Creatur keineswegs undenkbar. Nur setzt auch sie immer noch eine gewisse Anerkennung der subjectiven Verbindlichkeit dem Gebote Gottes zu gehorchen voraus, welche der Sünder als eine lästige Zumuthung in sich zu betäuben versucht. Diese Betäubung kann aber bis zu einem Grade habituell werden, in welchem eine steigende Abstumpfung und zuletzt völlige Erstickung des Schuldbewustseins (wenn auch nicht schlechthin, doch in Hinsicht auf die bestimmte, habituell gewordene Willensrichtung) eintritt.

Hierdurch ergibt sich der von der älteren Dogmatik*) geltend gemachte Unterschied von unvorsätzlichen und von vorsätzlichen Sünden, oder auch von „lässlichen Sünden“ und von „Todsünden“, der im Wesentlichen mit der alttestamentlichen Unterscheidung von „Unwissenheitssünden“ und „Sünden mit erhobener Hand“ zusammenfällt, nur dass man diese ganze Unterscheidung nicht nach der gewöhnlichen Behandlungsweise auf die einzelnen Thatsünden (peccata actualia) beschränken darf, sondern auf einen Gradunterschied der sündigen Willensrichtung zu beziehen hat, womit sich die von den Protestanten mit Recht verworfene**) katholische Aufzählung gewisser einzelnen Hand-

*) Heppe, I, 412 ff. ref. Dogm. 234 ff. 257. Schmid 180 ff. Hutt. red. 219 ff.

**) Um der katholischen Veräusserlichung des Sündenbegriffes zu entgehn, haben reformirte Dogmatiker öfters die ganze Unterscheidung von peccata venialia und mortalia verworfen und den Satz aufgestellt omne peccatum mortale esse (Calvin II, 8, 59). Vgl. Heppe ref. Dogm. 257 f.

lungen unter dem Gesichtspunkte von Todsünden von selbst als eine äusserliche und lediglich quantitative Beurtheilung der Sünde erledigt. Sofern bei den Sünden der ersteren Art noch Busse möglich bleibt, bedingen sie wol eine Störung, aber keine totale Aufhebung des religiösen Verhältnisses, wohl aber ist letzteres bei den Sünden der zweiten Art der Fall, daher nur dort, nicht hier, eine Erlösung als möglich erscheint. Doch ist uns auch hier ein sicheres Urtheil über den bei einem Andern eingetretenen Grad der Verstockung unmöglich. Und selbst bei völliger Aufhebung des religiösen Verhältnisses ist noch keineswegs eine totale Unfähigkeit für alle und jede sittliche Regungen behauptet. Vielmehr erscheint die absolute Vollendung des Bösen, welche die Kirchenlehre im Teufel personificirt, im Menschen aber (nach Matth. 12, 31 f. u. Par.) als Sünde wider den heiligen Geist bezeichnet,*) der grundsätzliche Hass des mit voller Klarheit als solches erkannten Guten und Göttlichen, als eine psychologische Unmöglichkeit.

§. 483. Andrerseits ist mit dem erwachenden Bewustsein der sittlichen Freiheit des Menschen auch diese selbst schon als Kraft zum Handeln irgendwie mitgesetzt, daher den sinnlichen, selbstischen und weltlichen Motiven seines Handelns zugleich seine gottgesetzte Lebensbestimmung als Zumuthung an den Willen gegenübertritt, die in der concreten Entwickelung des geistigen Lebens sich selbst wieder zu einer Mehrheit besondrer sittlicher und religiöser Motive entfaltet.

Sofern der Mensch geistiges Wesen ist, ist seine geistige Bestimmung immer schon irgendwie in ihm verwirklicht als reale Möglichkeit und wirksame Potenz. Die blosse formale Möglichkeit oder der blosse modus agendi ist eine leere Abstraction. Im selbstbewusten Geistesleben des Menschen lässt sich schlechthin kein Moment fixiren, in welchem das Ich aller und jeder realen Selbstbestimmung aus seinem allgemeinen geistigen Wesen heraus ermangelte. Wie nun das Bewustsein um seine geistige Bestimmung zunächst als Bewustsein um das sittliche Gesetz und um dessen Zumuthung an den Willen sich darstellt, so erwacht mit demselben zugleich das Bewustsein der sittlichen Verpflichtung durch das Gesetz. Dieses Bewustsein aber macht im Wollen als Antrieb sich geltend, dem Gesetze Gehorsam zu leisten. Mag dieser Antrieb auch noch so schwach sein, irgendwie ist er immer schon mitgesetzt, und verstärkt sich gegenüber dem als dem Gesetze widersprechend erkannten Willen des Ich bei jeder sündigen That, grade mittelst des nachfolgenden Bewustseins ihrer Verwerflichkeit und des dadurch im subjectiven

*) Heppe I, 423. ref. Dogm. 259 ff. Schmid 184 f.

Gemüthsleben als Unlustempfindung sich geltend machenden inneren Zwiespalts. Insofern ist das Bewustsein des Gesetzes grade der Anfang der innern Befreiung von der sinnlichen Naturbestimmtheit. Freilich ist dies aber nicht nothwendiger Weise der Fall. Der Mensch kann sich auch gegen das Schuldbewustsein abstumpfen und allmählich im Bösen verhärten.

§. 484. Hierzu kommt, dass auch die natürlichen Antriebe des Handelns nicht an sich selbst schon sündige sind, sondern dieses erst werden, sofern sie im Widerspruche mit den sittlichen und religiösen Antrieben sich geltend machen, im concreten Falle aber ebensogut die Kraft der letzteren stärken können.

Die natürlichen Antriebe können im gegebenen Falle ebensogut mit der sittlichen Anforderung zusammentreffen. Auch die Tugenden sind ebenso wie die Laster natürlich angelegt. Auch Erwägungen natürlicher Klugheit und Selbstliebe können im einzelnen Falle die sittlichen Antriebe verstärken. Und auf keinen Fall erstreckt sich die natürliche Versuchung zum Bösen auf alle Lebensmomente in gleicher Weise.

§. 485. Der natürliche Hang zum Bösen bestimmt daher den Willen niemals schlechthin; vielmehr stellt dem Menschen auf jedem Punkte seiner Entwickelung eine entsprechende Möglichkeit zur geistigen Selbstbestimmung im Gegensatze zu seiner endlichen Naturbestimmtheit sich dar, welche zur Wirklichkeit wird in dem Maasse, als die sittlich-religiösen Antriebe in das allgemeine geistige Wesen des Subjects reflectirt, von diesem also als seine selbstgewollten sittlichen Zwecke gesetzt werden.

Wie es im sündigen Menschen noch immer ein natürliches Gutes gibt, das zum sittlich Guten werden kann, so stellt sich mit dem erwachten Bewustsein seiner geistigen Lebensbestimmung zugleich das Bewustsein verschiedener Möglichkeiten des Handelns ein. Wenn auch in jedem gegebenen Fall die je stärkeren Antriebe die Entscheidung geben, so unterscheidet sich doch mit dem Bewustsein einer möglichen Wahl das Subject von seinen Motiven. Die Handlung erfolgt, sobald dieses Bewustsein rege ist, nicht mehr blindlings wie ein nothwendiges Product natürlicher Kräfte, sondern das seiner selbst als persönlicher Wille bewuste Subject steht bis zur vollendeten That als Herr über seinen verschiedenen Möglichkeiten. Wie weit sich nun im gegebenen Falle der Wille wirklich für das Gute entscheiden könne, hängt von der jeweiligen Stärke der hierzu vorhandenen Antriebe ab. Aber wie dieselben nach der That an Stärke gewinnen, so können sie auch, so lange die Entschei-

dung noch schwebt, durch neue Momente, welche die Reflexion ihnen zuführt, verstärkt werden. Ueberall also, wo ein inneres Schwanken oder ein innerer Kampf eintritt, ist die werdende That, so lange sie noch eine werdende ist, niemals schon schlechthin prädeterminirt; nur nach vollendeter That lässt sich zeigen, dass sie genau das Product der jeweilig in Wirksamkeit getretenen Kräfte war.

§. 486. Auf keiner Stufe seiner sittlichen Entwickelung ist der Mensch also absolut verderbt, oder schlechthin unfähig zum Guten; wohl aber reicht die sittliche Freiheit immer nur soweit, als einerseits das Bewustsein um seine gottgesetzte Lebensbestimmung überhaupt, andrerseits das Bewustsein um seine sittliche Verpflichtung im gegebenen Falle das menschliche Wollen als wirksamer Antrieb bestimmt.

Es ist richtig, dass in demselben Maasse, als der sündige Hang die Oberhand über die entgegengesetzten Motive zum Guten gewinnt, auch letztere statt nach der That an Stärke zuzunehmen, umgekehrt an Stärke verlieren. Aber sofern in einem Menschen doch wirklich Antriebe zum Guten vorhanden sind, ist er auch nicht schlechthin verderbt, sondern es ist immer noch eine Möglichkeit zu einer diese Antriebe allmählich verstärkenden Entwickelung vorhanden. Die völlige Abwesenheit solcher Antriebe wäre einfach die Aufhebung des geistigen Wesens des Menschen. Wohl aber ist er immer nur soweit zum Guten wirklich frei, als dies die jedesmalige sittliche Entwickelungsstufe bedingt. Er kann also recht wohl die Fähigkeit zum Guten in einer bestimmten Sphäre besitzen, ohne darum in einer andern Sphäre zu derselben Freiheit schon reif zu sein. Diese Sphären können neben einander, sie können aber auch über einander liegen. Der erstere Fall tritt überall ein, wo der Mensch gewissen Versuchungen zum Bösen, sei es von Natur, sei es in Folge sittlicher Uebung leichter widersteht, während er andersartigen Versuchungen immer noch unterliegt. Den letztern hat die dogmatische Betrachtung vorzugsweise ins Auge gefasst. Die sittliche Verpflichtung gegen die menschliche Gemeinschaft kann sehr lebendig empfunden werden, auch ohne dass wirklich religiöse Motive den Willen bestimmen. Wiederum die religiösen Motive können sehr verschiedene sein. Es kann Jemand eine That aus Furcht vor Gottes Strafgericht unterlassen, ohne dass er darum schon fähig ist, aus wahrer Gottesliebe zu handeln. Hier liegt das Wahrheitselement der dogmatischen Scheidung zwischen dem moralisch Guten und dem geistlich Guten, oder den beiden „Hemisphären“; nur dass auch hier die Uebergänge oft fliessende sind. Das Bewustsein um die allgemeine Bestimmung des Subjects zur Lebensgemeinschaft mit Gott kann ein sehr lebendiges sein, ohne dass es darum auf die sittliche Ver-

pflichtung im gegebenen Falle bezogen wäre; und wiederum das Bewustsein der letzteren kann ein sehr reges sein, während das der religiösen Bestimmung im Subjecte verdunkelt ist. Ein warmes religiöses Gefühl, auch von specifisch christlichem Gepräge, kann im Menschen erwacht sein bei argen Schwankungen und Vergehungen auf sittlichem Gebiete; umgekehrt können die religiösen Antriebe nur schwach oder gar nicht vorhanden sein, trotz einem sehr kräftig ausgeprägten sittlichen Charakter.

§. 487. Sofern im sittlichen Gesammtleben trotz dem in demselben mitgehenden Bösen, möge dasselbe auch auf dem Standpunkte endlicher Betrachtung im steten Zunehmen begriffen sein, die sittliche Weltordnung Gottes immer wieder sich herstellt (**§. 413. 414**), so ist jenes auch an keinem Punkte der Entwickelung schlechthin verderbt, vielmehr wirkt der in der Gemeinschaft neben der gemeinsamen Sünde doch immer irgendwie sich bethätigende sittlichgute Gemeingeist auch auf das sittliche Wollen der Einzelnen als eine objective Macht des Guten in der Welt ein, wie umgekehrt wieder die sittliche Gesammtentwickelung durch das von den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft erstrebte und bethätigte Gute gefördert wird.

Es ist eine übertriebene, von der Erfahrung verlassene Behauptung, dass die sittliche Gesammtentwickelung der Menschheit, abgesehen von der Erlösung, in stetig zunehmender Verschlimmerung begriffen sei. Vielmehr lässt sich, bei noch so ernstem Urtheil über den in gewissen Zeitperioden eingerissenen sittlichen Verfall, im Ganzen und Grossen eine stetige Wiederherstellung der objectiven Gesetze der sittlichen Welt, ja sogar ein stetiger Fortschritt der sittlichen Gesammtentwickelung nicht verkennen. Wenn in diesem Fortschritte, und zwar für jeden wirklich geschichtlichen Standpunkt der Betrachtung, das Eintreten des Christenthums in die Welt den weitaus bedeutsamsten Wendepunkt bezeichnet, so wäre doch dieses Christenthum selbst, und mehr noch seine schnelle Ausbreitung in der heidnischen Welt geschichtlich unbegreiflich, wenn der sittliche Zustand der letzteren lediglich nach der berühmten aber einem ganz speciellen Zwecke dienenden Schilderung des Paulus Röm. 1, 18 ff. beurtheilt würde. Im Gegentheil ist auch die sittliche Entwickelung in der heidnischen Welt geschichtlich unter den Gesichtspunkt einer keineswegs lediglich negativen, sondern auch positiven Vorbereitung des Christenthums zu stellen (s. u.)

§. 488. Die sittlich-religiöse Entwickelung des Menschen von der sinnlichen Naturbestimmtheit zu wirklicher Gottebenbildlichkeit führt an sich nur durch das Bewustsein des Gegensatzes der natürlichen Endlichkeit und Unvollkommenheit des

menschlichen Wollens zu dem objectiv-göttlichen Willen, und damit zugleich durch die innere Versuchung zum Ungehorsam gegen Gottes Gesetz hindurch, gestaltet sich aber im Gesammtleben nothwendig zugleich zu einem wirklichen Hindurchgehen durch den Gegensatz von Gesetz und Sünde.

Ein persönliches Selbstbewustsein wirklicher Sünde schliesst nach dem Obigen nothwendig persönliches Schuldbewustsein in sich ein. Die sittliche Erkenntnis eilt in jedem Falle des Schuldbewustseins der sittlichen Kraft voraus, ja sie bedingt selbst erst das zu künftiger Vermeidung der als sündig erkannten Handlung erforderliche Maass von sittlicher Kraft. An sich ist nun aber (vergl. §. 471) sehr wohl auch ein solches Wachsthum der sittlichen Antriebe denkbar, welches gleichen Schritt hält mit der wachsenden sittlichen Erkenntnis. Zwar eine absolute Stetigkeit in der sittlichen Entwickelung ist schon um der im individuellen Naturell begründeten sehr verschiedenen Stärke der sinnlichen Triebe willen psychologisch ebensowenig begreiflich, wie die Abwesenheit jeder innern Versuchung zum Bösen durch den natürlichen Hang zu den Sünden der Sinnlichkeit und der Selbstsucht. Wohl aber lässt sich eine Entwickelung denken, in welcher in jedem gegebenen Falle die erwachende Erkenntnis sittlicher Verpflichtung zugleich als wirksames Motiv in den Willen aufgenommen wird und die zur Abweisung der innern Versuchung stetig erstarkende Kraft die thatsächliche sündliche Selbstbestimmung verhindert. Eine solche Entwickelung würde nicht durch die praktische Erfahrung von gut und böse, sondern nur durch die dem Bewustsein als Gegenstand einer möglichen Wahl sich darstellende Alternative von Gehorsam und Sünde hindurchgehn; die auf jeder Stufe unvermeidliche Discrepanz zwischen Sollen und Sein würde dann wohl das lebendige Bewustsein natürlicher Endlichkeit und Unvollkommenheit des endlichen Ich, dem allein vollkommenen Gotte gegenüber, erwecken, wol auch ein lebendiges Gemeingefühl menschlicher Sündhaftigkeit überhaupt, ohne dass das Bewustsein jedoch vom persönlichen Schuldgefühle befleckt oder von dem Gefühle persönlicher Gottentfremdung und Gottesfeindschaft belastet würde.

Als Entwickelung des Gesammtlebens gedacht, ist freilich eine solche harmonische Stetigkeit schon darum undenkbar, weil die Verschiedenheit des Naturells und die Ungleichmässigkeit der individuellen Entwickelung es gradezu unmöglich macht, dass ein schlechthin stetiges Erstarken der sittlichen Motive die Regel bilde. Die Gesammtheit muss also durch die praktische Erfahrung von Gesetz und Sünde hindurch. So wenig aber darum jeder Einzelne in jedem gegebenen Falle grade durch das Bewustsein eigner Sünde zur vollen Erkenntnis des objectiven Gesetzes zu gelangen braucht, so wenig ist auch im Einzelleben

überhaupt eine wirklich stetige sittliche Entwickelung schlechthin ausgeschlossen. Und dass dies wenigstens annäherungsweise nicht so überaus selten der Fall sei, ist eine Thatsache, die sich nicht bestreiten lässt. Es gibt harmonische Naturen, die ohne durch harte Gegensätze des innern Lebens hindurchzugehn, auf Grund einer glücklichen Begabung, unter günstigen Einflüssen der nächsten Umgebung, im ruhigen Ebenmaasse zu sittlicher Willensstärke heranreifen. Ist dann zugleich der religiöse Trieb frühzeitig erwacht, so wird die Demuth zur bleibenden Grundstimmung des Innern. Grade solchen demüthig-kindlichen Naturen bleibt jener harte Kampf zwischen „Geist und Fleisch", der auch, wenn er ausgekämpft ist, seine Wundmale in der Seele zurücklässt, erspart. Ebensowenig, wie sie Gottes Gesetz als äusseren Zwang, gegen den der natürliche Mensch sich aufbäumt, empfinden, erfahren sie die inneren Qualen eines schuldbefleckten Gewissens und die Schrecken vor dem göttlichen Strafgerichte.

§. 489. Im Gesammtleben fortschreitend zur Aufhebung bestimmt, ist der Gegensatz von Gesetz und Sünde daher für das subjective Bewustsein des Einzelnen in dem Maasse vermeidlich, als die innern und äussern Bedingungen hierzu in der gemeinsamen und individuellen Entwickelung gegeben sind; in jedem einzelnen Falle aber ist die sündige That zwar ein nothwendiges Product der den Willen bestimmenden Motive, die Motivirung des Willens selbst aber nicht unabänderlich.

Ist der Gegensatz von Sünde und Gesetz für die Gesammtentwicklung nothwendiger Durchgangspunkt, so wird dies auch für das Einzelleben die Regel bilden. Dieselbe modificirt sich aber unendlich mannichfach nach individueller Naturanlage und Erziehung. Kann die Wechselbeziehung der Gemeinschaft mit ihren einzelnen Gliedern auf diese ebensowol sittlich fördernd als sittlich hemmend einwirken, so ist jedenfalls auch da, wo die im vorigen Paragraphen als Möglichkeit offen gelassene Stetigkeit der sittlichen Entwickelung fehlt, keine Naturnothwendigkeit eines bleibenden Verharrens auf der Stufe des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde oder zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Willen zuzugestehn, wie denn ja auch für den, der noch auf der Stufe des Gegensatzes steht, darum noch keineswegs in jedem einzelnen Falle, in welchem die innere Versuchung an ihn herantritt, die Sünde unvermeidlich ist. Wohl aber ist die wirkliche Ueberwindung des Gegensatzes im gemeinsamen und individuellen Leben an geschichtliche Bedingungen geknüpft, ohne deren Eintreten es auch zu jener thatsächlich nicht kommt.

§. 490. Wie der volle Begriff des Menschen als zur Le-

bens- und Liebesgemeinschaft mit Gott bestimmter Creatur, so wird auch die volle Erkenntnis der Sünde erst im Lichte der göttlichen Heilsordnung, wie solche im Christenthume offenbart ist, gewonnen, daher gegenüber dem christlichen Heile als höchstem Gute schon das Nichtzustandekommen des vollkommenen religiösen Verhältnisses, weil es immer irgendwie durch den Menschen verschuldet ist, als Sünde erscheint, diese Sünde aber näher als positiver Widerstreit des creatürlichen Selbstzwecks gegen den göttlichen Heilszweck, oder theils als Selbstgerechtigkeit, theils als Creaturvergötterung (als jüdische und als heidnische Sünde) bestimmt wird.

§. 491. Sofern die Menschheit, abgesehn von der Erlösung, in diesem Widerstreite allgemein begriffen erscheint, stellt sich dem christlichen Glauben als das eigentliche Subject der Sünde das menschliche Gesammtleben dar, das Einzelleben nur als ein in das sündige Gesammtleben durch eigenes Verschulden verflochtenes; diese Gesammtsünde aber schliesst ebenso für die Gemeinschaft wie für den Einzelnen die Möglichkeit ihrer Aufhebung ein, soweit eine Empfänglichkeit für die Erlösung vorhanden ist.

Die christliche Vorstellung von der Sünde ist bedingt durch das Werthurtheil über das in Christus gewonnene Heil. Von diesem Gesichtspunkte ist schon die altprotestantische Erbsündentheorie beherrscht; er ergibt sich aber auch einfach aus der Natur der Sache, sofern erst im Lichte der göttlichen Heilsgnade die ganze Tiefe menschlicher Heilsbedürftigkeit erkannt werden kann. Nun besteht dieses Heil für den Einzelnen in der Lebenseinheit mit Gott oder in der Gotteskindschaft, welche als solche zugleich die persönliche Gewisheit des ewigen Lebens im göttlichen Reiche in sich schliesst. Diesem Heilszwecke Gottes widerstreitet der Mensch, so lange er ausserhalb der göttlichen Heilsordnung steht. Denn die Bedingung der Lebensgemeinschaft mit Gott ist die Demuth, welche Gott gegenüber auf alles eigne Verdienst verzichtet, und der Glaube, welcher das dargebotene Heil als eine freie göttliche Gabe ergreift. Beiden Bedingungen aber kann der Mensch nur in der Heilsgemeinschaft oder als Glied des Gottesreiches genügen. Gesetzt nun, es würde auch ausserhalb der specifisch christlichen Gemeinschaft, also namentlich in der Sphäre der alttestamentlichen Religion, eine positive Vorbereitung des Gottesreichs (s. u.) anerkannt, so erscheint der Mensch doch auch unter der vorbereitenden Gnade noch nicht in demjenigen religiösen Verhältnisse zu Gott, welches seiner Lebensbestimmung entspricht; und da diese vorbereitende Gnade

selbst wieder ihre verschiedenen Grade und Stufen hat, so gibt es neben denen, die nicht ferne vom Gottesreiche stehn (Mc. 12, 34), auch wieder solche, die für die Ordnungen dieses Reiches das denkbar geringste Maass von Empfänglichkeit zeigen. Die grössere oder geringere Unempfänglichkeit für die göttliche Heilsordnung ist zunächst freilich ein Zeichen mangelnder religiös-sittlicher Reife. Aber eben dieser Mangel ist überall, wo er sich zeigt, ein zugleich von dem Menschen verschuldeter, ein Hemmnis für die volle Entfaltung der göttlichen Heilsgnade, welches in der dem göttlichen Heilszwecke widerstreitenden menschlichen Zwecksetzung begründet liegt. Eben hierdurch bestimmt sich aber auch schon die innere Unfähigkeit für das christliche Heil vom Standpunkte christlicher Weltbetrachtung aus als Sünde. Hierin liegt das religiöse Recht der kirchlichen Vorstellung vom „natürlichen" Menschen. Gemeint ist damit der Unwiedergeborne, der noch nicht zur wahren Demuth, zum wahren Glauben und zur wahren Liebe zu Gott, oder zur Erfüllung der Gebote primae tabulae befähigt ist, dem es also an jener religiösen Gesinnung gebricht, die im Christenthume als allein werthvoll gilt, und ohne welche die thatsächliche Beobachtung der Gebote secundae tabulae nicht aus der rechten gottgewollten Quelle hervorgeht (Apol. 53. 84. 102 ff.). Indem nun aber die altprotestantische Dogmatik ihren natürlichen Menschen zugleich mit dem Abstractum eines Menschen, in welchem nichts als Sünde ist, identificirt, geht grade der religiös berechtigte Gedanke wieder verloren.

Die Unfähigkeit des „natürlichen Menschen" zum „geistlich Guten" ist also die Unfähigkeit des ausserhalb des Bereiches der göttlichen Heilsordnung, oder des Gottesreiches, stehenden Menschen zu jener wahrhaft religiösen Sittlichkeit, ohne welche die gottgesetzte Lebensbestimmung des Menschen nicht erreicht werden kann. Diese Unfähigkeit äussert sich als Widerstreit wider die Heilsordnung, und damit zugleich gegen das göttlich dargebotene Heilsgut selbst, mit Einem Worte als rebellio, wie die Dogmatik das Verhalten des natürlichen Menschen charakterisirt, nur dass sie wieder in abstracter Einseitigkeit von ihrem natürlichen Menschen behauptet, dass er gegen die Gnade n u r rebelliren könne. Diese „Rebellion", welche als Auflehnung des endlich-natürlichen und sündigen Ich auch im Wiedergebornen noch fortdauert, ist aber nicht zu verwechseln mit der definitiven Entscheidung des Willens wider das in der göttlichen Heilsordnung dargebotene Gut, welche als solche, sobald sie eintritt, zugleich das „Gericht" oder den endgiltigen Ausschluss aus der Heilsgemeinschaft bedingt. Sie ist vielmehr nur eine bestimmte Form des Widerstreites des „Fleisches" wider den „Geist", welche nicht das ganze Menschenleben in seiner concreten Wirklichkeit ausfüllt und eben darum immer noch die Erlösungsfähig-

keit einschliesst. Im Lichte der christlichen Betrachtung erscheint diese „Rebellion“ daher nur als „Unwissenheitssünde“. Aber Sünde bleibt sie darum doch, und nimmt als solche verschiedene Formen an, sei es nun, dass der Mensch wider seine irgendwie erkannte geistige Lebensbestimmung — die Erhebung über die Welt — sein einziges Streben den particulären, endlichen also „weltlichen“ Gütern zuwendet (Creaturvergötterung), sei es, dass er sich in seiner endlichen Selbstheit auch Gott gegenüber behaupten, also gegenüber der irgendwie bereits ihm zum Bewustsein gekommenen Forderung der Demuth und des Glaubens die erkannte Lebensbestimmung zur Lebensgemeinschaft mit Gott als dieses endlich-natürliche Ich glaubt erreichen zu können (Selbstgerechtigkeit). In dem ersten Falle erscheint ihm die göttliche Heilsordnung als „Thorheit“, in dem andern als „Aergernis“ (1 Kor. 1, 23).

Allerdings aber kann die vorläufige Unfähigkeit für das „geistlich Gute“ immer erst im Zusammenhange des Gesammtlebens wirklich als Sünde erkannt werden. Es ist der im Einzelnen unzählig viele Grade und Stufen zulassende, vermöge der Wechselwirkung aller Einzelnen unter einander aber immer wieder als gemeinsame Willensrichtung hervortretende Widerstreit der Gesammtheit gegen die bald als Thorheit, bald als Aergernis beurtheilten religiösen Bedingungen der göttlichen Heilsordnung. Dies ist die Wahrheit der kirchlichen Vorstellung, dass die Sphäre der „natürlichen Menschheit“ sich auf das ganze Gebiet des ausserchristlichen Menschenlebens erstrecke. Aber als sündig wird in dieser Beziehung die ausserhalb des Erlösungsgebietes stehende Menschheit noch nicht an und für sich qualificirt, sondern immer nur sofern sie gegen die Erlösungsgnade sich abweisend verhält. Denn da die Entwickelung des religiösen Bewustseins nothwendig eine Stufenfolge durchläuft, so ist noch nicht die geistige Unreife für die Erlösungsreligion an und für sich, sondern erst die selbstverschuldete Unempfänglichkeit für sie Sünde; nur dass man hierbei auch schon die Unempfänglichkeit für die vorbereitende Gnade mit einrechnen muss.

Neben der specifisch-religiösen Beurtheilung der Sünde als Hemmung des göttlichen Heilzwecks durch die creatürlichen Selbstzwecke wird auch die specifisch-ethische Beurtheilung derselben als Verletzung der als gottgegebene Norm für die Genossen des Gottesreichs geltenden Bruderliebe erst vom Standpunkte des christlichen Bewustseins aus vollendet. Sofern die Idee des Gottesreiches auch die vollkommene Liebesgemeinschaft der Reichsgenossen unter einander einschliesst, erscheint diese letztere für die christliche Weltanschauung als höchster ethischer Ausdruck für den göttlichen Weltzweck. Die weitere Verfolgung dieses Gedankens aber, der in der Dogmatik in der Lehre vom

göttlichen Reiche seine Stelle findet (s. u.), muss der christlichen Ethik überlassen bleiben.

§. 492. Während sich die Auffassung des Uebels überhaupt, sei es als natürlicher, sei es als positiver göttlicher Strafe für die Sünde als unvollziehbar erweist (§. 411. 412. 416), das gesellige Uebel aber nur als Strafe für die Gesammtschuld sich darstellt, und von dem Einzelnen nur, sofern er in die gemeinsame Schuld sich verwickelt weiss, als Strafe empfunden werden kann, beurtheilt der christliche Glaube nur diejenigen Uebel als Strafübel, welche dem Menschen als selbstverschuldete Hemmungen seiner Erhebung über die Welt sich fühlbar machen, erkennt also als Sündenstrafe im eigentlichen Sinne die unmittelbar mit der Sünde selbst gesetzte Störung seiner Lebensgemeinschaft mit Gott, und damit zugleich seines eignen geistigen Lebenszwecks.

Vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 308 ff. Nicht blos die speculative Betrachtung, sondern auch die christliche Weltanschauung selbst (Joh. 9, 3) verbietet die directe Beziehung der natürlichen Uebel auf die specielle sittliche Verschuldung der Einzelnen; vielmehr stellt diese alles natürliche Leiden des Christen unter den Gesichtspunkt göttlicher Prüfung zur Bewährung der Geduld und Beharrlichkeit im Glauben (vgl. Röm. 5, 3 f. Jac. 1, 2. 12. 5, 11 u. ö.). Auch das gesellige Uebel, das durch fremdes Verschulden uns trifft, kann nur, sofern der Einzelne sich in die sittliche Gesammtschuld verflochten weiss, als Strafe empfunden werden; abgesehn hiervon unterliegt es ganz derselben Beurtheilung wie das natürliche Uebel. Dennoch hat auch die Auffassung des Uebels als Strafe für das subjective Bewustsein des Menschen ihr Recht, sofern der Einzelne im Bewustsein persönlicher oder gemeinsamer Schuld das ihn betreffende Uebel mit dieser seiner Verschuldung in directe Beziehung setzt, oder als Strafe sich zurechnet. Die Nothwendigkeit dieser subjectiven Zurechnung ist nicht blos darin begründet, dass gewisse natürliche und gesellige Uebel die gesetzmässige Folge gewisser Verschuldungen sind, sondern vor Allem darin, dass dem Sünder vermöge seiner Entfremdung von Gott Vieles zum Uebel wird, was dem gotteinigen Menschen nur als Bewährungsmittel seiner Gottesgemeinschaft, und insofern selbst wieder als etwas Gutes erscheint. Das eigenthümliche Strafübel ist also die unmittelbar mit der Sünde selbst gesetzte Störung der Gottesgemeinschaft, die als solche zugleich überall als ein Hemmnis der Erhebung des Menschen über die Welt, also als thatsächlicher Widerspruch mit seiner geistigen Lebensbestimmung, erscheint. Dagegen ist auch hier wieder vorzu-

sehn, dass dieses Urtheil, welches ein Jeder nur in Bezug auf sich selbst zu vollziehn ebenso berechtigt wie verpflichtet ist, nicht zum unfrommen Richten über Andere werde (Mt. 7, 1 ff. Röm. 2, 1 ff. u. ö.).

c. Die vorbereitende Gnade.

§. 493. Das im natürlichen Menschen auch durch die Sünde nicht völlig ertödtete Gute, oder sein Bewustsein um Gottes Gesetz, und sein wenn auch aus eigner Kraft erfolgloses Streben, demselben zu genügen, wird von der religiösen Betrachtung auf ein vorbereitendes Wirken der göttlichen Gnade zurückgeführt, welche theils als eine, für sich allein freilich das Heil niemals bewirkende, göttliche Erziehung des natürlichen Menschen durch das Gesetz, theils als Erweckung der Sehnsucht nach der Erlösung und der Hoffnung auf sie aufgefasst wird.

Die abstracte Auffassung des natürlichen Menschen als schlechthin unfähig zum Guten wird doch wieder von der religiösen Betrachtung irgendwie durch den Begriff der vorbereitenden Gnade ausgeglichen, von welcher auch der Sünder niemals völlig verlassen sei. Hiermit ist thatsächlich die Wahrheit wieder in ihr Recht eingesetzt, dass der natürliche Mensch als concrete Persönlichkeit niemals blosses Naturwesen ist, sondern zugleich werdender Geist, in welchem sich seine geistige Bestimmung als Anlage und wirksame Potenz doch irgendwie wirklich bethätigt. Sofern er aber sein allgemeines geistiges Wesen zunächst nur als abstractes Ideal sich gegenüber hat, so erscheint ihm jenes zunächst als göttliches Gesetz, das aber als solches wenigstens die allgemeine Möglichkeit seiner Erfüllung in sich schliesst. So gefasst ist aber das Gesetz doch wirklich, wie es der alttestamentlichen Frömmigkeit erscheint, eine göttliche Gnadengabe. Hierzu tritt aber weiter beim erwachenden Gefühle der eignen Ohnmacht, dem Gesetze vollkommen zu genügen, vollends beim erwachenden Schuldgefühl, das subjectiv empfundene Bedürfnis einer Erlösung, also Sehnsucht und Hoffnung. Durch diese allgemeinen Momente ist die gesammte sittlich-religiöse Entwickelung der Menschheit bis zur vollkommenen Erlösungsreligion hin bestimmt.

§. 494. Im Lichte neutestamentlicher Anschauung erscheint die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes als die vorbereitende göttliche Heilsökonomie, in welcher Gott durch das Gesetz dem Volke seine Bundespflicht vorschreibt, in der messianischen Weissagung aber die künftige Vollendung

des Bundes oder die Aufrichtung des Gottesreichs durch seine Gnade verheissen hat.

§. 495. Für das Bewustsein der ersten Gläubigen ist das N. T. nur die Vollendung des A., daher das Gesetz als Heilsanstalt auch im Christenthume nicht aufgehoben, sondern nun erst wahrhaft erfüllt, das geweissagte Gottesreich aber nur die Verwirklichung der nationalen Hoffnungen Israels ist.

§. 496. Demgegenüber findet Paulus unter Festhaltung der göttlichen Autorität der alttestamentlichen Schrift die Bestimmung des Gesetzes lediglich darin, die Knechtschaft des natürlichen Menschen unter der Sünde und seine Unfähigkeit zur Gerechtigkeit vor Gott aus eignen Werken zum Bewustsein zu bringen, den Inhalt der Verheissung dagegen in der Gerechtigkeit aus dem Glauben, als alleinigem Heilswege und in der Gleichberechtigung aller Gläubigen ohne Unterschied der Geburt.

Die allgemeine Anschauung von der alttestamentlichen Religion (wohl zu unterscheiden von der Vorstellung über die alttestamentliche Offenbarung) ist dem Paulus mit der Urgemeinde gemeinsam. Der Unterschied betrifft dagegen grade den eigenthümlichen Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Der synoptische Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mt. 5, 17); in welchem Sinne zeigt er selbst (Mt. 5, 20 ff.). Das Judenchristenthum legt ihm den Spruch in den Mund, es solle vom Gesetze kein Jota und kein Strichlein verloren gehn (Mt. 5, 18), und die Geltung des Gesetzes im Christenthume bildet ebenso wie die Bestimmung der Verheissung für Israel als Volk den Hauptstreitpunkt mit Paulus. Gegenüber dem Judenchristenthume zeigt Paulus, dass das Gesetz thatsächlich nicht erfüllt wurde (Röm. 2, 1—3, 20), nicht erfüllt werden sollte (Gal. 3, 19—24. Röm. 5, 20) und nicht erfüllt werden konnte (Röm. 7, 7 ff.), die Verheissung aber allen Gläubigen gilt ohne Unterschied der Geburt (Gal. 3, 8 ff. 25 ff. Röm. 3, 29—4, 25. 9, 24 ff. 10, 13. 19 ff.).

§. 497. Neben der positiven Offenbarung des vorschreibenden göttlichen Willens im mosaischen Gesetz erkennt Paulus auch eine natürliche Offenbarung desselben im Gewissensgesetz, daher sich nach ihm die jüdische und die heidnische Welt auch nach dieser Seite hin wesentlich gleichartig zu der erst in Christus offenbarten Gnade verhalten, nur mit dem Unterschiede, dass Israel neben dem Gesetze ausdrücklich auch die Verheissung empfangen hat.

Das Gesetz unter den Heiden Röm. 1, 20. 2, 14 f. Die Verheissung Besitz der Juden Röm. 3, 1 ff. 9, 4 f. 11, 2. Das eigenthümlich Neue der paulinischen Anschauung liegt grade in der Parallelisirung von Heidenthum und Judenthum als Vorökonomien des Christenthums Gal. 4, 1—11. Röm. 1, 18—3, 20.

§. 498. Die kirchliche Dogmatik hat die vorbereitende Gnade fast ausschliesslich auf das alttestamentliche Religionsgebiet beschränkt, auf diesem aber das Vorhandensein eines dem christlichen Heilsglauben wesentlich gleichartigen Glaubens anerkannt; dagegen soll es ausserhalb desselben in der heidnischen Welt zwar eine gewisse Erkenntnis des Gesetzes, aber keinen Glauben gegeben haben.

Zwingli liess auch die frommen Heiden und ungetauften Christenkinder zum Heile erwählt sein und hatte darin Vorgänger schon an älteren Kirchenvätern. Aber in der Reformationszeit stand er allein.*) Doch ist auch bei ihm die Voraussetzung die, dass diese Erwählung durch Christus vermittelt ist, was den Begriff einer „vorbereitenden" Gnade doch nicht recht aufkommen lässt. Auch bei späteren Reformirten, besonders bei Amyrault, findet sich die Ansicht, dass auch die Heidenwelt von den Gnadenwirkungen des Logos nicht völlig verlassen gewesen sei,**) und unter reformirtem Einflusse reden sogar Lutheraner wie Bechmann und Quenstedt von einer vocatio indirecta, welche ad ianuam verae ecclesiae führe.***) — Die herrschende Dogmatik überträgt aber auf die Heidenwelt unterschiedlos ihre Theorie von dem zum geistlich Guten absolut unfähigen natürlichen Menschen.

§. 499. Das Verhältnis vom A. und N. T. wird von beiden evangelischen Kirchen als ein substantielles Identitätsverhältnis gefasst, doch unter Anerkennung eines formellen Unterschieds, welchen vorzugsweise die lutherische Dogmatik als Unterschied von Weissagung und Erfüllung, nicht von Gesetz und Evangelium bezeichnet, da es vielmehr auch im A. T. Evangelium gebe, als Botschaft von dem kommenden Christus, im N. T. aber auch das die Busse predigende Gesetz nicht aufgehoben, sondern bestätigt sei.

Die Unterscheidung von A. und N. T. unter dem Gesichtspunkte von Gesetz und Evangelium ist der Reformationszeit nicht ganz fremd. Vgl. Calvin II, 7, 1: legis nomine non so-

*) Schweizer, ref. Dogm. II, 9 ff. Centraldogmen I, 100.
**) Schweizer, Centraldogmen II, 287.
***) Luthardt, a. a. O. 320.

lum decem praecepta ... intelligo, sed formam religionis per manum Mosis a deo traditam, und die noch weiter tragenden Sprüche Luthers wider den „Moses der Juden“, der uns Heidenchristen nichts angehe.*) Aber die herrschende Anschauung schon der Reformationszeit ist doch die, dass die Religion des A. und des N. T. quoad substantiam identisch sind. Als Gesetz ist freilich das A. T. essentiell vom N. T. unterschieden; aber im A. T. ist eben schon beides, Gesetz und Evangelium; nur im engeren Sinne kann der alte Bund mit dem foedus operum, der neue Bund mit dem foedus gratiae identificirt werden.**) So besteht auch Luther darauf, dass Moses und die Propheten „auch Evangelium“ sind, „sintemal sie eben das zuvorverkündigt und geschrieben haben von Christo, das die Apostel hernach gepredigt oder geschrieben haben“ (deutsche Werke 51, S. 345 flg.). Die Identität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion ergibt sich aus der Identität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung. Diese ist inhaltlich dieselbe von Anfang an, daher Gesetz und Evangelium von Gründung der Welt an neben einander hergegangen sind (F. C. p. 715). Das „Protevangelium“ ist nach der lutherischen Dogmatik schon bei der Austreibung der ersten Aeltern aus dem Paradiese erfolgt (Gen. 3, 15). Dabei ist die Voraussetzung allgemein diese, dass auch das Heil der gläubigen Israeliten unmittelbar durch Christus vermittelt sei, ja dass ihr Heilsglaube sich vermöge der Weissagungen des A. T. unmittelbar auf die geschichtliche Person Jesu Christi, als des kommenden Messias, bezogen habe. Eben hierdurch ist aber doch wieder ein formeller Unterschied beider Religionen gesetzt. Insgemein sind hier die Lutheraner, soweit nicht ihr Inspirationsbegriff in Frage kommt, geneigter, diesen Unterschied anzuerkennen: Gesetz und Evangelium im A. T. verhalten sich zu Gesetz und Evangelium im N. T. wie der Schatten des Künftigen zu der erschienenen Wirklichkeit (nach Hebr. 8, 5. Kol. 2, 17).***) Dies wird besonders an dem im Christenthum abgeschafften Ceremonialgesetze, an den typischen Sacramenten (Beschneidung und Passah), an den typischen Opfern und an den messianischen Weissagungen illustrirt.†) Speciell wird im A. T. noch nicht der wahre, sondern nur der typische Leib Christi genossen, eine Behauptung, welche die Polemik der Reformirten herausforderte.††) Dagegen ist das „Wort Gottes“ oder die heilsnothwendige Lehre im A. T. nach streng lutherischer Anschauung mit derselben göttlichen Unfehlbarkeit wie im N. T. verkündigt. Die Aelteren gaben wenigstens

*) Heppe I, 219 f. Koestlin, Luthers Theologie II, 79 ff.
**) Schweizer, ref. Dogm. II, 4 ff.
***) Heppe I, 259.
†) Schmid 398 f.
††) Schweizer, ref. Dogm. II, 7 ff.

einen Unterschied der Deutlichkeit zu (gradus sunt claritatis, non autem auctoritatis in utroque testamento Gerhard II, 133). Aber im Streite mit Calixt verstieg sich die orthodoxe Dogmatik (wenn auch hierin nicht völlig einmüthig) dazu, selbst dieses Zugeständnis wieder zurückzunehmen, und sogar Dogmen wie die Trinität mit derselben Deutlichkeit schon im A. T. gelehrt zu finden.

§. 500. Die reformirte Dogmatik unterscheidet zwar bestimmter zwischen Werkebund und Gnadenbund, lässt aber jenen schon nach dem Sündenfall unwirksam werden, diesen dagegen sich auch auf die Zeit vor und unter dem Gesetze erstrecken, daher auch die alttestamentliche Religion Gnadenbund ist, nur unter der Hülle des Werkebundes.

Die Reformirten unterscheiden (schon vor Coccejus) foedus naturae und foedus gratiae*) Ersteres ist der Werkebund (foedus operum), welcher nur im Paradiese Bestand hatte, im Grunde also eine blosse Abstraction, wie der status integritatis überhaupt, aber insofern wichtig, als hiernach der Werkebund und die ihm entsprechende Gesetzesgerechtigkeit eigentlich als das normale Verhältnis erscheint, das Erlösungswerk also als eine nachträgliche Correctur oder als blosses Mittel zur Verwirklichung der Gesetzesreligion. Indessen ist diese Consequenz nicht gezogen worden. Daneben findet sich wieder das foedus operum mit der natürlichen Religion, dem foedus ante legem, identificirt.**) — Das foedus gratiae hat drei Stufen, ante legem, sub lege, post legem oder sub evangelio. Gegenüber den Lutheranern wird das A. T. als evangelium sub velo bezeichnet, wobei das Streben rege wird, auch das Gesetz selbst wieder als göttliche Gnadengabe zu fassen (Coccejus). ***)

§. 501. Die dogmatische Eingränzung der vorbereitenden Gnade auf das alttestamentliche Religionsgebiet ergibt sich ebenso wie die mehr oder minder hervortretende Neigung zur Verwischung des Unterschiedes zwischen A. und N. T. aus der abstract supranaturalistischen Gegenüberstellung des „natürlichen Menschen" und des göttlichen Gnadenwirkens, in Folge deren das letztere auf das Gebiet der „übernatürlichen Offenbarung" beschränkt, ausserhalb desselben also nur absolutes Verderben eingeräumt, zugleich aber auch die Offenbarung selbst abstract

---

*) Schweizer I, 103 ff. II, 3 ff. Heppe, ref. Dogm. 204 ff. 268 ff. Diestel, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1865, 2, 209—276.

**) Schweizer II, 4 ff.

***) Diestel, Geschichte des A. T. S. 529.

supranaturalistisch gefasst, eine wirkliche Entwickelung der Offenbarung also nicht zugestanden wurde.

Wird der natürliche Mensch mit der concreten Persönlichkeit des Menschen abgesehn von der Gnade identisch gesetzt, die Gnade aber als äussere wunderbare Einwirkung Gottes auf den Menschen gefasst, so begreift sich's, dass man letztere nur innerhalb desjenigen Religionsgebietes anerkennen will, innerhalb dessen man auch allein von „übernatürlicher Offenbarung", d. h. von übernatürlicher Belehrung glaubt reden zu dürfen. Umgekehrt aber ist wieder durch diese Fassung des Offenbarungsbegriffs ein Fortschritt der Offenbarung vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren ausgeschlossen; dann ist's aber auch nur consequent, die Identität der Offenbarung im A. und N. T. auch auf die beiderseitige Religionsform zu übertragen.

§. 502. Demgegenüber ist der Begriff der „vorbereitenden Gnade" ausdrücklich auf die in der gesammten religiösen Entwickelung der Menschheit bis auf die vollkommene Erlösungsreligion hin sich bethätigende göttliche Führung des gemeinsamen und individuellen Lebens zu erstrecken, innerhalb jener Entwickelung aber ein Stufenunterschied göttlicher Gnadenwirkungen anzuerkennen, welche je nach dem auf jeder Religionsstufe gewonnenen religiösen Erfahrungsgehalte, als Selbstbezeugung Gottes einerseits in der äusseren Natur und der sittlichen Welt, andrerseits in Vernunft und Gewissen sich darstellen, als wirkliche Gnadenerweise aber immer nur in dem Maasse empfunden werden können, als der göttliche Geist unmittelbar im religiösen Verhältnisse selbst sich dem Menschengeiste als unendliche Norm und Kraft des Guten innerlich erschliesst.

Vgl. §. 68—71.

§. 503. Sofern der christliche Glaube die göttliche Heilsordnung und mit derselben die vollkommene Erlösungsreligion erst in Christus geschichtlich offenbart findet, erscheint daher die ausserchristliche Religionsentwickelung auf allen ihren Stufen unter dem Gesichtspunkte der vorbereitenden Gnade, dergestalt, dass keine wirkliche Religion von göttlichen Gnadenbezeugungen völlig verlassen, keine aber auch über die Stufe der nur vorbereitenden Gnade hinausgeschritten ist, unbeschadet des Zugeständnisses einer grösseren oder geringeren Annäherung an die vollkommene Erlösungsreligion, je nach dem Grade, in welchem auch abgesehn vom geschichtlichen Christenthum

die ewigen göttlichen Ordnungen, auf denen das Heilsleben der Menschen beruht, ein Gegenstand gemeinsamer oder individueller Erfahrung geworden sind.

Vgl. §. 130—133. 147.

§. 504. Vermöge des eigenthümlichen geschichtlichen Zusammenhangs zwischen A. und N. T. (§. 134—137. 139) erscheint die alttestamentliche Religion, in ihrer specifischen Qualität als geschichtliche Vorbereitung des Christenthums, auch vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte vorbereitender Gnade, womit ebensowol die eigenthümliche Zusammengehörigkeit als auch der bleibende Unterschied beider Religionen ausgedrückt ist.

§. 505. Sofern nämlich die alttestamentliche Religion Gnadenreligion, aber in unmittelbarer Einheit mit der Gesetzesreligion ist, ist sie substantiell mit der christlichen Eins, vermittelt also ihren Bekennern eine wirkliche Erfahrung der Heilsgnade oder wirklichen Heilsbesitz, ist aber formell ebenso bestimmt von jener unterschieden, als die noch nicht in ihrem Unterschiede von der Gesetzesreligion erkannte Gnadenreligion, vermag also ihren Bekennern das Heil als realen Besitz nur insoweit zu sichern, als diese durch ächte Gesetzestreue im Bunde mit Gott bestehn, weist aber alsbald über sich selbst hinaus, sobald das vom Gesetze aufgestellte Ideal vollkommener Gerechtigkeit in seiner ganzen ethischen Tiefe und damit zugleich die Unmöglichkeit eigener Gerechtigkeit für den in seiner natürlichen Endlichkeit und persönlichen Sündhaftigkeit dem Gesetze Gottes gegenüberstehenden Menschen erkannt ist.

§. 506. Indem sich daher die alttestamentliche Religion in ihrem geschichtlichen Verlaufe immer mehr zur blossen Gesetzesreligion im Unterschiede von der Gnadenreligion ausbildet, die Herstellung des vollkommenen Gnadenbundes Gottes und der Menschen aber immer wieder als geweissagtes und ersehntes Ideal in die Zukunft verlegt, verwirklicht sie nur die Uebergangsstufe des religiösen Bewustseins zu der vollkommenen Erlösungsreligion, gränzt aber eben damit zugleich das Gebiet der vorbereitenden Gnade im engsten Sinne ab, als der mittelst des Gesetzes und der Weissagung auf die kommende Erlösung hinleitenden Gnade.

§. 507. Hierdurch erweist sich die alttestamentliche Religion als die geschichtliche Darstellung des in dem objectiven

Wesen der göttlichen Heilsordnung gegründeten Weges von der unmittelbaren Einheit von Gnadenreligion und Gesetzesreligion durch den Gegensatz beider hindurch zur vollkommenen Erlösungsreligion hin, bezeugt aber eben hiermit nur das in der allgemeinen religiösen Entwickelung ebensowol der Gemeinschaft, als der Individuen sich beurkundende Walten der im engsten Sinne vorbereitenden Gnade überhaupt.

Soll die Gnadenreligion in ihrer inneren geistigen Nothwendigkeit begriffen werden, so muss auch der Entwickelungsgang, der von der Urgestalt der ethischen Religion, der „unmittelbaren Einheit des Menschen mit Gott", durch das Bewustsein des Gesetzes und der Sünde oder durch das Bewustsein des Zwiespaltes mit Gott hindurch zur Demuth und zum Glauben, und dadurch zur Erfahrung der erlösenden Gnade führt, als ein im Wesen des Menschen als endlichen Geistes und in seinem Verhältnisse zu dem unendlichen göttlichen Geiste begründeter nachgewiesen werden können. Die geschichtliche Entwickelung, wie sie innerhalb der alttestamentlichen Religion und von dieser zum Christenthum hin thatsächlich vorliegt, ist also auf die objective Gesetzmässigkeit im Walten der göttlichen Heilsordnung zurückzuführen, dieses also mit dem Walten der göttlichen Gnade überhaupt gleichzusetzen. Wie also der geistige Gehalt des Christenthums als der vollkommenen Erlösungsreligion, oder die im Wesen des Geistes überhaupt gegründete ewige Wahrheit derselben, von ihrer geschichtlichen Erscheinungsform unterschieden werden muss, so gilt dasselbe von den Vorstufen derselben, die daher überall im gemeinsamen und individuellen Leben wiederkehren müssen. Nur die äusserlich supranaturalistische Vorstellungsform von der in der „testamentarischen" Religion vorliegenden geistigen Geschichte verhindert die Einsicht in diesen Sachverhalt, und lässt daher auch die „vorbereitende Gnade" nur als einen Verlauf von äusseren wunderbaren Veranstaltungen in der äusseren Geschichte erscheinen, daher denn freilich auch im Einzelleben die vorbereitende Gnade ausschliesslich ans „Wort" d. h. an die in den Urkunden jener wunderbaren Geschichte niedergelegte übernatürliche göttliche Belehrung geknüpft erscheint.

§. 508. Auf der Stufe der Gesetzesreligion hat der endlich-natürliche Mensch seine geistige Bestimmung als zum Gehorsam verpflichtendes Gebot äusserlich sich gegenüber und sucht demselben aus eigner natürlicher Kraft, eben darum aber immer vergeblich zu genügen.

§. 509. Eben hiermit aber erweist sich die Erfahrung von der Unmöglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit oder von der

Unfreiheit des natürlichen Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott zugleich als subjectiv innegewordene Erlösungsbedürftigkeit, und damit als die gottgeordnete negative Vorbereitung der Erlösungsreligion.

Im Wesen des natürlichen Menschen als naturbestimmten Geistes liegt der Widerspruch, dass er seine geistige Bestimmung zunächst nur in der Weise einer ihm äusserlich gegenübertretenden sittlichen Norm oder als sittlich verpflichtendes Gesetz sich gegenüber hat. Im Lichte dieses Gesetzes erfährt er den thatsächlichen Abstand seines wirklichen Wollens und Seins von dem sittlichen, ihn zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtenden Ideal, ein Abstand, der als selbstgewollter und selbstverschuldeter zugleich das Bewustsein seiner Sündhaftigkeit weckt. Indem er nun versucht, diesen Gegensatz zunächst durch sein eignes sittliches Handeln aufzuheben, hierzu aber als naturbestimmtes, sinnliches und sündhaftes Subject aus diesem seinem thatsächlichen sittlichen Zustande heraus niemals im Stande ist, kommt er zum Bewustsein seiner Unfähigkeit für das wahrhaft Gute. Grade weil er dem göttlichen Gebote äusserlich gegenübersteht, erkennt er sich im Lichte dieses Gebotes als „Fleisch“, und erfährt gegenüber der Lust seines „inwendigen Menschen“ an Gottes Gesetz die Macht eines andern Gesetzes in seinen Gliedern, das ihn gefangen nimmt „unter der Sünde Gesetz“ (Röm. 7, 14 ff.). Aus diesem Zustande des unglücklichen Bewustseins (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος Röm. 7, 24) gibt es überhaupt keine andere Rettung, als die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen Geistesleben oder die erlösende Gnade. Bevor es aber hierzu kommt, muss der Mensch erst zum vollen Bewustsein der Unmöglichkeit „eigner Gerechtigkeit“, also zum unbedingten demüthigen Verzicht auf alles Können aus eigner natürlicher Kraft, und damit — wenn anders er nicht in Verzweiflung zu Grunde gehen will — zur Sehnsucht nach der erlösenden Gnade getrieben werden. In diesem Sinne ist das Gesetz und die durch das Gesetz gewirkte Selbsterkenntnis des „natürlichen Menschen“ ein Mittel in der Hand der vorbereitenden Gnade (Gal. 3, 19 ff Röm. 5, 20).

§. 510. Die auch in dem natürlichen Menschen als geistige Potenz sich bethätigende Bestimmung desselben zur Lebensgemeinschaft mit Gott oder seine niemals aufgehobene Erlösungsfähigkeit äussert sich gegenüber der innegewordenen Unmöglichkeit eigener Gesetzeserfüllung als Hoffnung auf eine göttlich gewirkte Vollendungszukunft, oder als Glaube an die göttliche Gnadenverheissung, deren Verwirklichung zunächst noch in mehr oder minder sinnlich bestimmter, der Stufe der Gesetzesreligion entsprechender Form erwartet wird.

§. 511. Der Verheissungsglaube, als subjective Gewissheit der wenn auch zunächst noch als jenseitig vorgestellten Gnade, ist die dem Bewustsein der Erlösungsbedürftigkeit entsprechende positive Vorbereitung der Vollendungsstufe, als göttlich gewirkte Steigerung der Erlösungsfähigkeit mittelst der Sehnsucht nach der Erlösung und der Hoffnung auf sie.

Gegenüber der äusserlich supranaturalistischen Zurückführung der W e i s s a g u n g auf übernatürliche Belehrung über künftige Dinge wird unter Verweisung auf das früher über den Inspirationsbegriff überhaupt Bemerkte (§. 62—65) vielmehr die in der Weissagung sich aussprechende Hoffnung auf eine bevorstehende göttliche Heilsvollendung einfach psychologisch zu erklären sein. Erwächst aus dem Bewustsein der Erlösungsbedürftigkeit die Sehnsucht nach einer Erlösung, so wird in demselben Maasse, als der auch in der Gesetzesreligion nie völlig ertödtete Glaube an die göttliche Gnadenhilfe durch das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit von Neuem belebt wird, diese Sehnsucht nach der Erlösung sich zur Hoffnung auf sie, ja zum vertrauensvollen Aufblick auf die im Geiste geschaute Vollendungszukunft gestalten müssen. Es ist also die innere Gesetzmässigkeit des religiösen Verhältnisses selbst, welche die Frömmigkeit treibt, die jeweilige Wirklichkeit des religiösen Lebens an dem gottgesetzten Ideale zu messen, den Glauben an die göttliche Leitung des Heilslebens aber in die Hoffnung einer künftigen, gnadenweise herbeizuführenden Heilsvollendung zu kleiden. Sofern jener Glaube aber als ein Act innerer geistiger Erhebung über die jedesmal gegenwärtige Erfahrung selbst wieder auf einer göttlichen Geisteswirkung im Menschengemüthe beruht, stellt sich diese Geisteswirkung selbst mit Recht als ein Act der vorbereitenden Gnade, oder als göttliche Heilsverheissung an den Gläubigen dar, daher die Weissagung allerdings in dem früher festgestellten Sinne auf göttliche „Inspiration" zurückzuführen ist. Denn der Inhalt der Weissagung erscheint unbeschadet seiner subjectiv-psychologischen Vermittelung dem Inspirirten ja wirklich als ein inneres Reden Gottes zu ihm, oder als ein an ihn ergehendes göttliches Verheissungswort (§. 65. 66). Wie aber der Inhalt der Zukunftshoffnung immer durch die jeweilige Entwickelungsstufe des religiösen Bewustseins seine concrete Bestimmung erhält, so ist auch die jedesmalige subjectiv-menschliche Form der Weissagung ein Reflex des jeweiligen Zustandes des religiösen Gesammtlebens, und demgemäss bald sinnlicher bald geistiger bestimmt. Belege hierfür liefert die alttestamentliche Prophetie in hinreichender Auswahl. Die Erfüllung der Weissagung aber muss so lange eine künftige bleiben, als der Mensch die Verheissungszukunft doch selbst noch im Lichte der

Gesetzesreligion betrachtet, als göttliche Ergänzung der unvollkommenen menschlichen Gerechtigkeit: so lange er also noch meint, die göttliche Gnadenhilfe *verdienen* zu können. Dieser Widerspruch muss erst aufgehoben sein, bevor sich die Verheissung erfüllen kann: die Voraussetzung ihrer Erfüllung ist also der absolute Verzicht auf eigne Gerechtigkeit Gott gegenüber.

Anhang.

Von den Engeln und Teufeln.

Grimm, §. 150—158. Hutt. red. §. 73—77.

§. 512. Die religiöse Anschauung einer concreten Mannichfaltigkeit lebendiger göttlicher Kräfte und verschiedener Erscheinungsformen der weltregierenden göttlichen Herrlichkeit prägt sich aus in der aus Ueberresten altsemitischen Volksglaubens erwachsenen, aber vom religiösen Geiste des biblischen Monotheismus umgebildeten Vorstellung von den *Engeln*, oder von dienstbaren, bei der göttlichen Weltregierung thätigen Geistern, welche als geschaffene aber überirdische Wesen die himmlische Umgebung Gottes bilden, für die Menschen aber einestheils als Boten des göttlichen Willens, anderntheils als ideale Vorbilder geistiger Vollkommenheit in Betracht kommen.

Die älteste Vorstellung von den Engeln ist die der אֱלֹהִים oder בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, auch בְּנֵי־אֵלִים, übermenschlicher Wesen von göttlicher Natur, die aber der Macht des höchsten Gottes unterworfen sind (Gen. 6. 1—3; ψ. 29; 8, 6. Jud. 9, 9. 13. vgl. Gen. 3, 22). Der hebräische Monotheismus eignet sich diese Vorstellung unter der Modification an, dass diese übermenschlichen Wesen zugleich als der überirdische Hofstaat (ψ. 29, 1), als die Rathsversammlung (1 Reg. 22, 19—22. ψ. 89, 6—8. Hiob 1, 6 ff. 2, 1 ff. 2 Chron. 18, 18 ff.), oder auch als das Heerlager Gottes (Gen. 32, 1 f. vgl. 2 Reg. 2, 11. 6, 17; Jos. 5, 13 f.) gedacht werden (vgl. auch den Ausdruck צְבָא הַשָּׁמַיִם, und die Anschauung von den Sternen als belebten überirdischen Wesen Jes. 24, 21. Hiob 38, 7. ψ. 148, 2 f. Hen. 18, 14 ff. u. ö. Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8. 20).

Als Heerschar oder Dienerschar Gottes sind daher diese überirdischen Wesen zugleich seine Boten, welche seine Befehle

auf Erden und an die Menschen vollstrecken (מַלְאָכִים, ἄγγελοι, πνεύματα λειτουργικά). Erst hierdurch gewinnt die alte Volksvorstellung wirklich religiöse Bedeutung. Dabei schwankt die Anschauung zwischen der Auffassung der Engel als persönlicher überirdischer Wesen, die in einer höheren Weltregion (dem überirdischen Himmel) ihre Heimat haben, aber auf die Erde herabsteigen, um Gottes Befehle auszurichten, und als personificirter übernatürlicher Mächte oder göttlicher Kräfte und wechselnder Erscheinungsformen der weltregierenden göttlichen Herrlichkeit vgl. ψ. 104, 4. 2 Sam. 24, 15 ff. Hebr. 1, 14). Als Boten Gottes an die Menschen erscheinen die Engel Gottes selbst in Menschengestalt (vgl. Gen. 18, 1 ff. 19, 1 ff. Jos. 5, 13. Jud. 13, 6. 15. u. ö.), obwol sie keiner irdischen Nahrung bedürfen (Jud. 13, 15 ff. Tob. 12, 19). Als „reine Geister“ sind sie darum doch nirgends gedacht (vgl. ψ. 78, 25. Sap. 16, 20); vielmehr schreibt ihnen die biblische Vorstellung eine nur überirdische, aus Licht- und Feuerglanz gewobene Leiblichkeit zu (vgl. Jud. 13, 20. Exod. 3, 2 ff. Dan. 10, 6. Mt. 28, 3. Luc. 24, 4 u. ö.). Aber wo sie im Auftrage und Namen Gottes erscheinen, sind sie lediglich als selbstlose Organe, ja gradezu als die persönliche Offenbarungsform Gottes selbst vorgestellt (vgl. besonders den Engel Jhvhs, מַלְאַךְ יהוה Gen. 16, 7—14. 21, 17 f. 22, 11. 15. 31, 11. Exod. 3, 2 ff. 14, 19. vgl. 12, 23 u. ö.). Mit diesem Schwanken zwischen der Vorstellung von überirdischen Wesen und von überweltlichen Mächten hängt auch zusammen, dass nirgends von einer Schöpfung der Engel die Rede ist. Auch von einer „Geschichte“ der Engel weiss die ursprüngliche Vorstellung noch nichts, doch erscheinen sie gelegentlich nicht blos als Wesen von höherer Macht, sondern auch von höherer Einsicht und Güte (1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28). — Die bestimmtere Ausbildung des Engelglaubens in der nachexilischen Zeit dient namentlich dem Streben, den Verkehr Gottes mit der Welt und den Menschen durch Mittelwesen vermittelt werden zu lassen. Doch tritt der ursprünglich religiöse Gehalt der Anschauung in demselben Maasse zurück, als die Vorstellung von dem himmlischen Hofstaate Gottes, den Engelordnungen und den verschiedenen Functionen der einzelnen Engelwesen concretere Gestalt gewinnt (vgl. besonders Daniel, Tobit, 2 Macc., Henoch, 4 Esra und die aramäischen Targumin).

Im N. T. ist der Engelglaube nicht blos als Volksvorstellung überall vorausgesetzt, sondern auch von Jesu und der Urkirche mannichfach verwendet. Sie erscheinen als himmlischer Hofstaat Gottes (Apok. 1, 4. 4, 4. 5, 8. 11. 7, 11. 8, 2 u. ö.), als Bewohner der himmlischen Regionen und Glieder der himmlischen Gottesgemeinde (Hebr. 12, 22 f. vgl. 1, 4 ff. 2, 5 ff. Gal. 1, 8. 1 Kor. 4, 9. vgl. 11, 10), als Urbilder himmlischer

Vollkommenheit (Mc. 12, 25. Mt. 22, 30. Luc. 20. 36; 15, 10), als Wesen von übermenschlichem Wissen (Mc. 13, 32 u. Par.). Das N. T. weiss ebenfalls von verschiedenen Engelclassen und Rangordnungen überirdischer Mächte (1. Kor. 15, 24. Röm. 8, 38. Kol. 1, 16. 2, 10. 15. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12). Dabei wird aber die Engelverehrung nachdrücklich abgewehrt (Apoc. 19, 10 f. 22, 8 f. Kol. 2. 18 ff.). Vornehmlich erscheinen die Engel aber auch hier als dienende Organe des göttlichen Weltregiments und Gerichts (so namentlich in der Apokalypse, vgl. auch Luc. 16, 22. Mt. 26, 53), als Mittler bei der Gesetzgebung (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Act. 7, 35. 53), als Schutzengel der Frommen (Mt. 4, 6. 18, 10. Luc. 4, 10; vgl. Mt. 26, 53. Act. 5, 19. 12, 7 ff.), als Ueberbringer göttlicher Aufträge an die Menschen (Act. 8, 26. 10, 3 ff. 22. 11, 13. 27, 23), aber auch als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichts (Act. 12, 23 und öfters in der Apokalypse). Wie daher namentlich die Geburt und die Auferstehung Christi von Engelerscheinungen begleitet ist (Mt. 1, 20 ff. 2, 13. 19 f. Luc. 1, 11 ff. 26 ff. 2, 9 ff. Mc. 16, 5 ff. Mt. 28, 2 ff. Luc. 24, 4 ff. Joh. 20, 12 f.), so erscheinen sie auch als das himmlische Gefolge des wiederkehrenden Messias (Mc. 8, 38. Mt. 16, 27. 25, 31. Luc. 9, 26. 1 Petr. 3, 22) und als Werkzeuge desselben beim Endgericht (Mt. 13, 39. 41. 49. 24, 31. Luc. 12, 8 f. 1 Thess. 4, 16).

§. 513. Die spätjüdische Vorstellung vom Satan als Beherrscher eines bald überirdisch, bald unterirdisch geschilderten, d. h. ebensowol in der Welt mit übermenschlicher Gewalt wirksamen als auch dem göttlichen Strafgerichte unterliegenden Reiches gefallener Engel, in welchem die Macht des Uebels und des Bösen in der Welt zur persönlichen Darstellung kommt, ist allmählich aus der erst nachexilischen Anschauung Satans als eines mit Gottes Zulassung, ja in seinem Auftrage handelnden Anklägers und Versuchers der Menschen, und aus dem ebenfalls erst nach dem Exile ausgebildeten Glauben an unreine, die Menschenwelt mit allerlei leiblichen und seelischen Plagen heimsuchende Geister (Dämonen) zusammengeschmolzen.

Satan שָׂטָן der Widersacher erscheint als einer der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים vor Gottes Thron Hiob 1, 6 ff. 2. 1 ff. Sach. 3, 2 ff.; er sucht Hiob zum Bösen zu verleiten, um seine Gottesfurcht auf die Probe zu stellen und verklagt den vom Engel Jhvh vertheidigten Hohenpriester Josua vor Gott. Vgl. auch 1 Reg. 22, 19—23 (ein Engel zieht als רוּחַ שֶׁקֶר aus und verleitet Ahab in Gottes Auftrag zur bösen That); 1 Chron. 21, 1 (Satan verleitet David zur Sünde, vgl. dagegen die ältere Vorstellung 2 Sam. 24, 1).

Der Dämonenglaube, in seiner ältesten Form wol ein Rest

altsemitischen Heidenthums (vgl. die שְׂעִירִים Lev. 17, 7, eine Art Kobolde, und den עֲזָאזֵל Lev. 16, 8—10. 25, einen in der Wüste hausenden unreinen Geist), gewinnt ebenfalls erst nach dem Exile ausgebildetere Gestalt. Die Dämonen (*δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα, πνεύματα πονηρά*) sind Plagegeister der Volksphantasie, welche in den Menschen ihre Wohnstätte aufschlagen, aus ihm herausreden und allerlei krankhafte Zufälle verursachen (*δαιμονιζόμενοι, σεληνιαζόμενοι*). Die Vorstellung war sowol in der heidnischen (Aristot. de mirab. 166 ed. Bekker. Lucian. Philopseud. 16. Philostrat. vit. Apollon. 4. 20. 25) als in der jüdischen Welt (Tobit 3, 8. 6, 8. 8, 3. Joseph. B. J. VII, 6, 3 vgl. Antt. VI, 11, 2. VIII, 2, 5. Mt. 12, 27 ff. u. Par. Act. 19, 13) allgemein verbreitet, und wird im N. T. überall, auch von Jesu selbst (vgl. Mc. 3, 15. 6, 7. Mt. 10, 8. Luc. 9, 1; Mc. 9, 29; Mt. 12, 24 ff. Mc. 3, 22 ff. Luc. 11, 17 ff., und hierzu Stellen wie Mc. 1, 25. 5, 9. 9, 25. Mt. 8, 32. Luc. 4, 35. 9, 42) vorausgesetzt (vgl. auch noch 1 Kor. 10, 10 f. 2 Kor. 12, 7. Jac. 2, 19. Apok. 9, 20. 1 Tim. 4, 1). Das Dämonenaustreiben erscheint gradezu als ein Hauptgeschäft Jesu (Mc. 1, 32 ff. 39. 3, 11 ff. Mt. 4, 24. 8, 16. Luc. 6, 18. 13, 32; specielle Fälle Mc. 1, 23 ff. 5, 2 ff. 7, 25 ff. 9, 17 ff. u. Par. Luc. 11, 14 ff. 13, 11 ff. Mt. 9, 32 f. 12, 22), und wird in der Urgemeinde im Namen Jesu geübt (Mt. 7, 22. Mc. 9, 38. Luc. 9, 49. Act. 19, 13; 5, 16. 8, 7. 16, 16). Nach einer auch im N. T. verbreiteten Vorstellung verehren die Heiden in ihren Göttern vielmehr die Dämonen (LXX ψ. 96, 5. Bar. 4, 7. 35. Hen. 19, 1. 1 Kor. 10, 20 f. vgl. 8, 5. Apok. 9, 20), daher die Heidenwelt gradezu als der Herrschaft der Dämonen unterworfen erscheint.

Die Vorstellung eines förmlichen Dämonenreiches unter einem eignen Oberhaupte wird im N. T. als herrschende Volksmeinung vorausgesetzt (Mt. 12, 24 vgl. Mt. 9, 34. 10, 25. Mc. 3, 22. Luc. 11, 15 und dazu Hen. 8, 1. 9, 6. 10, 4 ff. 13, 1. 54, 5. 55, 4. 61, 10). Auch die Figur des Satan (*σατανᾶς, διάβολος, ὁ πονηρός*) erscheint zur Zeit Jesu im Volksbewustsein neu belebt. Er ist „die alte Schlange“ d. h. die Paradiesesschlange, welche die Eva verführt hat (Apoc. 12, 9. 20, 2 vgl. 12, 2 ff. und die Assumptio Mosis). Ebenso ist er, wenn auch die Bezeichnungen wechseln, bereits als Oberhaupt des Dämonenreiches gedacht, welches mit dem Reiche Gottes im Kampfe liegt, vgl. den Kampf des Erzengels Michael mit dem grossen Drachen (Apok. 12, 7 ff. vgl. die Assumptio Mosis). Die Vorstellung eines Engelfalles bildete sich auf Grund einer späteren Deutung von Gen. 6, 2 ff. (Hen. 6). Sie findet sich ebenfalls im N. T. (Judae 6. 2 Petr. 2, 4).

Das Schwanken über den Aufenthalt der bösen Geister, ob im Himmel oder in der Hölle oder auch auf der Erde (in der Wüste, in Menschen- und Thierkörpern), erklärt sich einfach

aus den verschiedenen, durch die verschiedenen Bestimmungen symbolisirten Ideen. Als Besiegter ist Satan vom Himmel herabgeworfen (Luc. 10, 17 ff. vgl. Apok. 12, 9); als noch fortwirkende übermenschliche Mächte haben dagegen die bösen Geister ihren Sitz in überirdischen Regionen (Eph. 2, 2. 6, 12).

§. 514. Aus der jüdischen Volksvorstellung auch ins N. T. verpflanzt, gewinnt die Idee des Teufels und seiner Dämonen grade erst hier eine tiefere ethische Bedeutung, indem der principielle Gegensatz des Gottesreichs und der von der Sünde beherrschten Welt in der Form eines persönlichen Gegensatzes Christi und des Teufels und eines Kampfes zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Teufels erscheint, wobei bald letzteres mit der gegenwärtigen Weltperiode im Unterschied vom künftigen Messiasreiche identificirt, bald wieder der Kampf beider Reiche als ein schon gegenwärtiger, oder auch schon jetzt zu Gunsten des Reiches Christi entschiedener geschildert wird.

Die neutestamentliche Figur des Satan ist eine Personification des widergöttlichen und widerchristlichen Princips. Der schon der jüdischen Zeitvorstellung geläufige Gegensatz einer gegenwärtigen und einer künftigen Weltperiode verschmilzt sich für das Urchristenthum mit dem geistigen Gegensatze zwischen dem von Christus begründeten Gottesreiche und der ungläubigen Welt. Dieser Gegensatz aber wird als ein Kampf aufgefasst, in welchem überirdische Gewalten um die Herrschaft über die Welt und den Menschen ringen.

Dieser Kampf spitzt sich zu einem persönlichen Gegensatze Christi und Satans zu. In den ächten Reden des synoptischen Jesus wird das Herrschaftsgebiet des Satans allerdings nur auf die Dämonenwelt erstreckt, der Messias aber bereitet ihm durch seine Macht über die Dämonen ein Ende (Mt. 12, 25. ff. Luc. 10, 18). Doch fehlt auch die Vorstellung einer versucherischen Macht Satans nicht ganz (Luc. 22, 31; vielleicht auch Mt. 6, 13). In der Urgemeinde gewinnt dagegen der Sturz des Dämonenreiches durch die messianische Wirksamkeit Jesu die umfassendere Bedeutung eines Sturzes der satanischen Weltherrschaft. Als Weltherrscher erscheint Satan in der Versuchungsgeschichte (Mt. 4, 8 f. Luc. 4, 6). Er tritt dem Messias persönlich als Versucher gegenüber, wird aber abgewiesen (Mt. 4, 1 ff. und Par.). Der Gedanke, dass durch das Hervortreten des neuen religiösen Principes in Christus die Macht des Bösen in der Welt principiell überwunden ist, kleidet sich in die Vorstellung eines von Christus über Satan erfochtenen Sieges (Luc. 10, 18. Joh. 12, 31. 16, 11. 1 Joh. 3, 8). Als Zeitpunkt dieses Sieges, durch welchen die Gläubigen der Herrschaft Satans und seiner Engel entrissen sind, wird daher in den späteren Schriften Christi

Tod und Auferstehung fixirt (Hebr. 2, 14. Kol. 2, 15 vgl. Eph. 2, 2. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 1 Joh. 2, 15 f.). Andrerseits dauert ja aber der Kampf der entgegengesetzten geistigen Mächte noch immer in der Menschengeschichte und im Leben des Einzelnen fort; daher wird der Sieg Christi über Satan auch wieder in die Zukunft verlegt (Apok. 20, 1—3 vgl. 7—10), während Satan noch jetzt die Herrschaft über „diese Welt" ausübt. Insbesondere die Heidenwelt (Apok. 13. 17. 18. Act. 26, 18 vgl. Kol. 1, 13), aber auch das ungläubige Judenthum (so besonders im Johannesevangelium, vgl. Joh. 8, 38—44; zweifelhaft Apok. 2, 9) erscheint als sein Herrschaftsgebiet; Paulus nennt sogar seine judenchristlichen Gegner Satansdiener (2 Kor. 11, 14 f.). Aber wie Satan schon dem Messias persönlich nachgestellt (Mt. 4, 1 ff.) und den Verrath des Judas angestiftet hat (Luc. 22, 3. Joh. 13, 2. 27. 14, 30), so blendet er nicht blos die Sinne der Ungläubigen (2 Kor. 4, 4), sondern versucht auch die Gläubigen zum Bösen (2 Kor. 2, 11. Jac. 4, 7. 1 Petr. 5, 8), verfolgt die Messiasgemeinde (Apok. 12), sucht dem Reiche Gottes auf alle Weise zu schaden (Mt. 13, 19. 39. 1 Thess. 2, 18), ja stellt sogar im Antichrist auf Erden einen persönlichen Widersacher des Messiasreichs auf (Apok. 13, 2 ff. 2 Thess. 2, 9). Daher haben die Gläubigen, obwol sie der Herrschaft Satans bereits entnommen sind, trotzdem noch fortwährend mit den bösen Geistern zu kämpfen (vgl. Jac. 4, 7. Eph. 6, 11 ff.). Auch die der Satansherrschaft unterworfene „Welt" wird verschieden vorgestellt. Ursprünglich ist darunter die gegenwärtige Weltperiode, die Zeit der Heidenherrschaft im Gegensatze zum künftigen Messiasreiche gemeint. Als Herrscher der gegenwärtigen Weltperiode heisst der Satan daher noch bei Paulus *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Kor. 4, 4. Später aber wird dieser Gegensatz metaphysisch gefasst: Satan ist der Beherrscher dieser unteren Welt der Finsternis, der Lüge und des Todes, im Gegensatze zu der oberen Welt des Lichtes, der Wahrheit und des Lebens (Kol. 1, 13. Eph. 2, 2. 6, 12. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 1 Joh. 5, 19). Aber auch nach dieser Anschauung ist der Teufel nicht schlechthin das Princip des Bösen selbst, d. h. seine wirkende Ursache in der Menschheit, sondern eine immerhin auf dem Hintergrunde metaphysischer Gegensätze ruhende Personification des bösen Princips.

§. 515. In der kirchlichen Dogmatik ist die Lehre von den Engeln und Teufeln zu einer förmlichen Theorie über Natur, Verrichtungen und Geschichte der reinen, aber endlichen Geister ausgesponnen, welche das überirdische Seitenstück zu der dogmatischen Vorstellung von der Urgeschichte des Menschen bildet.

§. 516. Während aber ein Theil der ursprünglich gut geschaffenen Engel in der ursprünglichen Vollkommenheit mit freiem Willen verblieb, und zum Lohne dafür im Guten ewig befestigt wurde, ist ein andrer Theil gefallen und in Folge dessen zu ewiger Unbussfertigkeit und ewigem Elend verurtheilt worden.

§. 517. Die Sphäre der Wirksamkeit der Engel und Teufel ist auch nach der kirchlichen Vorstellung vorzugsweise die Menschenwelt, in welcher die guten Engel als Boten Gottes und Schutzgeister der Frommen geschäftig sind, wogegen Satan und seine Dämonen den ihnen verbliebenen Rest der anerschaffenen Vorzüge benutzen, um durch Versuchung zum Abfall und durch Verursachung äusserer Plagen der Herrschaft Gottes Abbruch zu thun, doch ohne über die Seelen der Gläubigen etwas zu vermögen.

Die mittelalterliche Scholastik hatte den locus de angelis zu einer sehr ins Einzelne gehenden Theorie ausgesponnen, welche von den protestantischen Dogmatikern namentlich seit dem 17. Jahrhunderte mit einigen Einschränkungen und Ermässigungen reproducirt wird. Die allgemeine Voraussetzung ist diese, dass die Engel unkörperliche, aber geschaffene, überirdische, aber darum nicht überweltliche Wesen sind (substantiae spirituales completae, aber finitae, creatae), von ungleich grösserer Macht und Intelligenz als die Menschen. Sie sind theils gute, theils böse; die letzteren, deren Oberhaupt der Teufel ist, sind gefallen und zur Strafe dafür ewig verdammt. In der Reformationszeit kommen die guten Engel namentlich als Schutzengel der Einzelnen und der Kirche (art. Smalc. p. 310 f. cat. min. p. 383), sowie als Vorbilder der Demuth, der Frömmigkeit und der Liebe in Betracht, wie insbesondere Luther und Urban Rhegius ausführen,*) während Calvin sich sehr zurückhaltend äussert. Dabei wird im Gegensatze zur römischen Kirche die Engelverehrung nicht minder als die Anrufung der Heiligen verworfen. Die ausgebildete dogmatische Theorie ist eine durchgeführte Phantasie über das Thema des reinen aber erschaffenen und endlichen Geistes.**) Als „reinen" d. h. körperlosen Geistern kommt den Engeln die invisibilitas, indivisibilitas, incorruptibilitas oder immortalitas (sensu physico, nicht metaphysico), ferner relative immutabilitas (non omnimodo, sed comparate talis) zu. Doch sind sie nicht ewig wie Gott, sondern in der Zeit geschaffen, aber seit

---

*) Koestlin, Luthers Theologie II, 344 ff. Heppe I, 329 ff.

**) Twesten II, 307 ff. Schmid 136 ff. Heppe, ref. Dogm. 145 ff. Schweizer I, 450 ff.

ihrer Schöpfung durch den göttlichen Machtwillen zu endloser Dauer bestimmt (aeviternitas im Unterschiede von aeternitas), wobei dann wieder der Zeitpunkt ihrer Schöpfung in Frage kam. In Beziehung auf den Raum endlich wird ihnen relative illocalitas zugeschrieben, oder die sog. ubietas definitiva, vermöge deren sie zwar alicubi sind, aber keinen Raum auf körperliche Weise ausfüllen, eben darum auch keinen räumlichen Schranken unterworfen sind, sondern mit wunderbarer Geschwindigkeit lediglich durch den Willen von Ort zu Ort sich bewegen können. Mit ähnlicher Genauigkeit werden ihre geistigen Eigenschaften beschrieben: ihre alles menschliche Maass übersteigende, aber dennoch endlich begränzte Intelligenz (theils cognitio naturalis, theils revelata — diese ist durch den Fall verloren gegangen —, theils beatificata — diese nur bei den guten Engeln —; nach anderer Scheidung cognitio matutina und vespertina; ferner ihre Willensfreiheit, welche ursprünglich Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse war, bis die Einen im Guten befestigt nur noch zwischen verschiedenem Guten, die Andern nach dem Falle nur noch zwischen verschiedenem Bösen zu wählen vermögen); endlich ihre Macht, deren Erhabenheit über die menschliche wieder vielfach ins Einzelne ausgeführt wird. — Die officia angelorum sind theils solche, die ihre eigene Seligkeit betreffen (dass sie Gott anschaun, ihn loben und preisen), theils solche, die sich auf ihre Dienstleistung zum Besten der Menschen beziehen.

Das Hauptinteresse der Dogmatik bewegt sich um den doppelten status der Engel. Wie bei den Menschen, so wird auch bei den Engeln ein status originalis und ein status originalem secutus geschieden. Ersterer ist dem Urstande der Menschen wesentlich analog, als anerschaffene, aber nicht unverlierbare Weisheit und Heiligkeit. Diejenigen Engel, die im Guten beharrten, sind in den status gloriae übergegangen, welcher als göttlich gewirkte confirmatio in bono, als wunderbare Steigerung ihrer Macht und Weisheit und als seliges Anschaun Gottes dargestellt wird.

Dagegen sind die bösen Engel*) durch eigne Schuld, ratione actus mali, nicht ratione essentiae (nach gewöhnlicher Ansicht aus Hochmuth), aus dem status originis in den status miseriae herabgefallen. Derselbe wird beschrieben als habitualis malitia und horrenda depravatio naturae, ohne jede Möglichkeit der Bekehrung oder der Begnadigung, wobei sich die Dogmatiker eifrig bemühen, ihre auch nach dem Falle verbliebene übermenschliche Erkenntnis und Macht mit der in Folge des Falles eingetretenen ingens intellectus obscuratio in geistlichen Dingen und ihrer absoluten Ohnmacht gegenüber dem göttlichen Willen in Einklang zu setzen. Wie sie nicht ohne den göttlichen Willen

*) Roskoff, Geschichte des Teufels. 2 Bde. Leipzig 1869.

gefallen sind, so können sie ohne göttliche Zulassung gar nichts thun; dennoch suchen sie in ihrem Hasse wider Gott durch Versuchung zum Bösen und Verursachung physischer Uebel aller Art die Sache des Reiches Gottes soviel sie können zu schädigen. Mit besonderer Vorliebe wird hierbei die obsessio spiritualis et corporalis behandelt. Dieselbe findet als obsessio secundum substantiam nur bei den Gottlosen statt, doch erfahren auch Fromme mit göttlicher Zulassung eine obsessio corporalis, wenigstens secundum assistentiam diaboli. Das Oberhaupt der gefallenen Engel ist der Teufel, der zwar nicht als persönliches Princip des Bösen, aber als Ursünder und Urheber alles möglichen Unheils in der Welt, sowie als der gefährlichste Versucher zum Bösen vorgestellt wird. In der religiösen Phantasie Luthers und der ganzen Reformationszeit spielt der Teufel als der geschworne Widersacher Christi und der Seinen eine hervorragende Rolle, als der Urheber von Zauberei, Gespensterspuk, Ungewitter, Hagelschlag, Viehseuchen, Pestilenz und aller möglichen physischen Uebel, welche den Menschen betreffen können (vgl. auch cat. maior p. 525. 532 f.); vor allen Dingen aber plagt er die Gläubigen mit immer neuen Anfechtungen, stiftet Zwietracht, falsche Lehre, Verfolgung des Reiches Christi an, macht die Herzen voll böser Gedanken, Laster und Unglauben. Ist der Teufel auch durch Christus besiegt, so besteht er doch noch ausserhalb der Gemeinschaft mit Christus als Herr und Fürst (Apol. p. 85. F. C. p. 667); er hat das Papstthum sammt seinen Dogmen und Bräuchen gestiftet (art. Smalc. p. 308 f. 315), und die Frommen müssen Tag für Tag mit ihm im Kampfe liegen, denn ein Christ soll wissen, dass ihm der Teufel näher ist, denn sein Rock und sein Hemd, ja denn seine eigne Haut. Dieselben Anschauungen*) beherrschen nicht blos die Zeitgenossen Luthers, sondern auch das ganze 16. und 17. Jahrh.**)

§. 518. Der in der Vorstellung von den Engeln als höheren einer überirdischen Weltsphäre angehörigen, und doch so gut wie ausschliesslich zum Dienste der Menschen auf Erden verwendeten Wesen enthaltene Widerspruch erklärt sich aus dem ursprünglichen Schwanken der religiösen Anschauung zwischen blosser Personification der in der Welt und in der Menschengeschichte insbesondere sich bethätigenden überweltlichen und unkörperlichen göttlichen Kräfte, und der mythologischen Annahme wirklich persönlicher, überirdischer und mit einer feineren Körperlichkeit ausgestatteter Wesen, kommt aber in demselben Maasse, als die letztere Seite ausschliesslich fest-

---

*) Koestlin II, 351 ff. Roskoff, Geschichte des Teufels II, 365 ff.
**) Roskoff II, 437 ff.

gehalten wird, vollends in der kirchlich fixirten Auffassung der Engel als reiner und doch zugleich endlicher Geister, erst recht zum Ausdruck.

Vgl. Strauss I, 661 ff. Hase, 186 f. Sehr richtig bemerkt Martensen, die Grundbestimmung im Begriffe des Engels sei nicht Persönlichkeit, sondern Geist und Macht, welche als Werkzeug für den heiligen Willen der Vorsehung im Menschenleben sich regt (Dogmatik S. 124). Aber grade, dass die Engel schon in der biblischen Anschauung beides sind, personificirte göttliche Kräfte und wirkliche übermenschliche Persönlichkeiten, macht den eigenthümlichen Charakter dieser Lehre aus. Das Schwanken zwischen beiden Vorstellungen ist dem naiven religiösen Bewustsein wesentlich. Dasselbe bewegt sich unbefangen in diesem für den kritischen Verstand freilich unerträglichen Widerspruche, das in den concreten Bethätigungen göttlicher Providenz angeschaute Walten überweltlicher Mächte doch zugleich wieder in der sinnlichen Vorstellungsform von besonderen, aus einer überirdischen Weltsphäre herabgesendeten Boten des göttlichen Willens, diese selbst also als persönliche Wesen höherer Art anzuschaun und dadurch den specifisch religiösen Gehalt monotheistischer Weltanschauung doch wieder mit den überlebenden oder wiederauflebenden mythologischen Vorstellungen einer im Princip überwundenen Religionsstufe in Eins zu verschmelzen. Hieraus erklärt sich nicht allein die Unsicherheit, ob die Engel als überweltlich oder als nur überirdisch, als rein geistig oder als irgendwie körperlich, als substantiell göttlich oder als creatürlich aufzufassen seien, sondern auch der weitere Widerspruch zwischen ihrem Wesen und ihrem Wirken, sofern ersteres sie ebenso nothwendig über, wie letzteres unter die Menschen stellt.

Wird nun aber die lebendige religiöse Grundanschauung des Engelglaubens zu Gunsten theoretischer Speculationen über das Wesen, die Geschichte und die Verrichtungen jener überirdischen Persönlichkeiten zurückgedrängt, so ist die nothwendige Folge eine durch und durch phantastische Theorie, welche nur scheinbar mit der religiösen Autorität der heiligen Schrift gedeckt werden kann. Alle jene angelologischen Träumereien seit den Zeiten des späteren Judenthums bis auf die Gegenwart sind im besten Falle eine äusserlich supranaturalistische Versinnlichung des überweltlichen und übersinnlichen Seins und insofern freilich das Seitenstück zu dem absoluten Wunder, in ihrer speciellen Ausmalung aber die phantastische Ausgeburt eines ebenso vorwitzigen als müssigen Scharfsinns. Die älteren protestantischen Dogmatiker wie namentlich noch Gerhard haben sehr wohl daran gethan, den tausend von der scholastischen Engellehre aufgeworfenen und zuversichtlich beantworteten Fragen ihr nüchternes non liquet entgegenzusetzen. Nur ist die von

ihnen selbst getheilte Voraussetzung von der Existenz reiner aber endlicher Geister der Grundwiderspruch, der in allen jenen scholastischen Bestimmungen über die relative Unwandelbarkeit, Unräumlichkeit, Ewigkeit u. s. w. der Engel von immer neuen Seiten her wiederkehrt. Speciell die Theorie von dem doppelten Status der Engel, welche sich gegen die eigne, von den Dogmatikern aufgestellte Regel auf zwei „deuterokanonische“ Schriftstellen gründet, ist in ihrer concreten Ausführung nur ein phantastischer Prolog im Himmel zu den kirchlichen Vorstellungen vom „Urstand“ und vom „Sündenfall“.

§. 519. Die modernen Versuche, die orthodoxe Theorie durch Annahme einer nur feineren Körperlichkeit der Engel zu verbessern, sind höchstens als halbe Rückbildung des Dogma zu einer unbestimmteren Form desselben von Interesse, ohne dessen Grundwiderspruch aufzuheben, wogegen die Umdeutung der Engel zu Bewohnern anderer Himmelskörper der kirchlichen Lehre einen fremdartigen, überdies religiös durchaus bedeutungslosen Gedanken unterschiebt.

Die Streitfrage über die Körperlichkeit oder Körperlosigkeit der Engel, schon der alten Dogmatik wohlbekannt, aber ziemlich allgemein zu Gunsten der letzteren Ansicht entschieden*), ist neuerdings durch die moderne theosophische Theologie wieder aufgerührt und „auf Grund der Schrift“ im entgegengesetzten Sinne beantwortet worden. Wenn aber die Bibel den Engeln einen Lichtkörper zuschreibt, so ist dies etwas Anderes: denn für sie existirt jene ganze Alternative nicht, vielmehr ist die Vorstellung einer pneumatischen Leiblichkeit grade die ihr eigene sinnliche Anschauungsform für die Realität des Geistes überhaupt, welche daher unbedenklich auch auf Gott selbst übertragen wird. Heute aber reisst man mit abstracter Reflexion auseinander, was für die biblische Anschauung unmittelbar Eins ist, und klügelt sich nun eine künstliche, aber durch und durch phantastische Theorie von einer „himmlischen Leiblichkeit“ aus, verhärtet also das flüssige bildliche Element der biblischen Vorstellung zu einer förmlichen Engelphysiologie. Zu Grunde liegt hierbei trotz allen Ableugnungen zuletzt doch nur der Einfluss moderner Weltanschauung, welche ein wirkliches Geistesleben ohne natürliche Basis undenkbar findet; indem man aber dieses moderne Element in die im Uebrigen festgehaltenen kirchlichen Vorstellungsformen hineinträgt, entarten dieselben nun erst völlig zu gnostischer Mythologie (vgl. Hupfeld, die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. Berlin 1861).

---

*) Heppe I, 385. ref. Dogm. 149.

Die andere Vorstellung von den Engeln als Bewohnern „besserer Sterne", d. h. von vernünftigen Wesen auf andern Himmelskörpern (Reinhard, Bretschneider u. A.) hat höchstens den Werth einer naturphilosophischen Vermuthung, die hier völlig auf sich beruhen muss, geht aber gerade bei dem specifisch religiösen Gehalte des Engelglaubens vorbei, dass die Engel der göttlichen Leitung der Menschengeschicke als Werkzeuge dienen, man müsste denn jene Sternenbewohner gar mit Peter Lange von ihren Wohnsitzen auf die Erde herabfliegen lassen.

§. 520. Hiernach ist die Lehre von den Engeln, mit Beseitigung aller dogmatischen Speculation über ihre Natur und Geschichte als übermenschlicher aber persönlicher Wesen, einfach auf ihren ursprünglichen religiösen Gehalt, die bildliche Veranschaulichung des lebendigen Wirkens der göttlichen Vorsehung in der Welt und Menschengeschichte, als eines in einer concreten Mannichfaltigkeit besonderer göttlicher Kräfte und Erscheinungsformen der hilfreichen Gegenwart Gottes für das fromme Bewustsein sich beurkundenden, in allen seinen Thaterweisen für den Menschen aber ewig Einen weltregierenden Waltens zurückzuführen, die Frage aber nach dem Vorhandensein höherer den Menschen an Können, Wissen und Wollen übertreffender endlicher Geister als eine das religiöse Interesse schlechterdings nicht berührende völlig bei Seite zu stellen.

Grade das, was der dogmatischen Reflexion in den biblischen Aussagen die grösste Schwierigkeit macht, das Schwanken der Vorstellung zwischen Engelerscheinungen und persönlichen Offenbarungen Gottes selbst oder zwischen persönlichen Wesen und unpersönlichen Kräften, ferner die Identificirung der Angelophanien mit göttlich gewirkten Traumgesichten oder mit Eingebungen des heil. Geistes (z. B. Gen. 28, 12 f. Mt. 1, 20. 2, 13. Act. 8, 26 vgl. 29), führt unmittelbar zum Verständnisse des eigenthümlich religiösen Gehaltes des Engelglaubens. Seine Heimat ist das Gebiet der bewusten oder unbewusten religiösen Symbolik, in welchem er sein bleibendes Recht behält.

§. 521. Die Vorstellung von bösen Engeln und ihrem Oberhaupte dem Teufel scheitert, auch abgesehen von dem logisch unvollziehbaren Begriffe eines reinen aber endlichen Geistes insbesondere noch an den weiteren Widersprüchen, dass der ursprünglich vollkommen weise und heilige Wille eines reinen Geistwesens sich mit einem Schlage in sein völliges Gegentheil verkehrt, ein doch immer endliches Geistesleben aber in seiner Abwendung von Gott sich zu absoluter Bosheit oder zum persönlichen Principe des Bösen verhärtet haben soll.

Vgl. SCHLEIERMACHER §. 44. 45. STRAUSS II, 1 ff. BIEDERMANN 614 f.

Wie die Engel in der kirchlichen Vorstellung zu abstracten Idealen geschöpflicher Vollkommenheit geworden sind, so der Teufel und seine Dämonen zu personificirten Abstractionen des geschöpflichen Bösen. Führt grade in religiös erregteren Zeiten die lebendige Erfahrung von der unheimlichen Macht des Bösen in der Welt immer wieder zu der Vorstellung von einem übermenschlichen und widergöttlichen Ursprung desselben, so lässt sich doch weder die Vorstellung eines absoluten Dualismus (Manichäismus), noch die eines erst nachträglich in die Schöpfung eingedrungenen Kampfes eines Reiches Gottes oder Christi und eines Satansreiches wirklich vollziehen, da jene die einheitliche religiöse Weltansicht zerstört, diese jedenfalls Gottes Macht durch den erst allmählich zu bewältigenden Widerstand feindseliger Gewalten beschränkt setzt, beide aber doch nur eine mythologische Anschauung geistiger Gegensätze sind, deren einziger uns bekannter Schauplatz die Menschenwelt ist, deren Widerstreit aber in der einheitlichen Weltordnung Gottes begründet sein muss. Die Einrede, dass die Macht des Bösen in der Welt nur durch dämonische Einflüsse erklärt werden könne, schiebt die Frage nach dem Ursprunge desselben nur weiter zurück, und steht überdies mit der kirchlichen Voraussetzung in Widerspruch, dass der Mensch, auch wenn er der äussern Versuchung durch den Teufel erliegt, darum doch mit freiem Willen gesündigt hat, und dass er im christlichen Glauben die Kraft hat, diesen Versuchungen zu widerstehen. Muss man also doch auf die innere im Menschen selbst gelegene Versuchung zum Bösen zurückgehen, so liegt eine religiöse Nöthigung zum Teufelsglauben nirgends vor; im Gegentheile ist die kirchliche Vorstellung vom Engelfall selbst nur ein in transcendente Regionen reflectirtes Seitenstück zum menschlichen Sündenfall. Nun unterliegt aber jener vorab denselben Schwierigkeiten, von denen die kirchliche Lehre vom Sündenfalle gedrückt wird, wird aber unter Voraussetzung vollkommen erschaffener rein geistiger Wesen erst recht unerklärlich, da allen vom Menschen entlehnten Analogien grade das punktum saliens fehlt, dass der Mensch nicht spiritus purus ist (Biedermann). Die bereits als widersprechend aufgewiesene Annahme von reinen und doch endlichen Geistern einmal zugestanden, so ist nun gar nicht abzusehen, wie solche Wesen im Stande vollkommener Heiligkeit überhaupt hätten sündigen, geschweige denn durch einen einzigen Freiheitsact plötzlich in einen Zustand absoluter Verstockung hätten umschlagen können, zumal sie bei ihrer vollkommenen Weisheit das absolut Thörichte ihres Beginnens vollkommen hätten vorhersehen müssen. Da aber den Teufeln trotz des totalen Verlustes geistlicher Erkennt-

nis eine alle menschliche Erkenntnis weit überragende Intelligenz auch ferner geblieben sein soll, so wäre die Fortsetzung ihres Widerstandes gegen Gott, die bei der völligen Vergeblichkeit desselben doch nur ihre Qualen vermehren konnte, nur unter der unmöglichen Voraussetzung eines plötzlichen Umschlags in absolute Verrücktheit erklärlich. Vollends ein zum Widerstande gegen Gott einheitlich geleitetes Reich des Bösen müsste erst recht in seinem inneren Widerspruche zerfallen, wenn anders noch von einer sittlichen Weltordnung die Rede sein soll. Aber auch der Begriff eines endlichen Geistes schliesst absolute Bosheit nothwendig aus. So gewis ein „reiner Geist“, wenn er böse wäre, nur als absolut böse gedacht werden könnte, so unvereinbar bleibt doch die absolute Bosheit, welche nur als substantielle gedacht werden könnte, mit der Voraussetzung eines von Gott dereinst gut erschaffenen Wesens.

§. 522. Die modernen Apologien des Teufels schwanken zwischen der Annahme eines unpersönlichen, aber im endlichen Geistesleben sich personificirenden Principes des Bösen und eines endlichen, dann aber nicht mehr absolut bösen Einzelwesens, erweisen sich aber in ihrer speciellen Durchführung in dem einen wie in dem andern Falle als reine Phantasie.

Ein creatürlicher Geist kann nicht absolut böse, ein absolut böser Geist kann kein creatürlicher sein. Um diesem Einwurfe zu entgehn, hat man neuerdings die pantheistische Vorstellung von einer in den endlichen Persönlichkeiten werdenden Persönlichkeit zu Gunsten des Teufels zu verwerthen gesucht (Martensen, Schenkel u. A.). Hiernach ist also der Teufel in Wahrheit keine Person, sondern „kosmisches Princip“. Will man nun nicht zu der ganz phantastischen Vorstellung eines unbewusten „Naturbösen“ seine Zuflucht nehmen (Schelling, Weisse, in gewissem Sinne auch Schopenhauer und Hartmann), so bleibt nur das Eingeständnis, dass der Teufel nur eine Personification der für das subjective Bewustsein des Menschen einheitlichen Macht des Bösen in der Menschenwelt ist. Soll er aber trotzdem wieder als Einzelpersönlichkeit rehabilitirt werden, so wird nothwendig seiner absoluten Bosheit etwas abgebrochen, die Vorstellung von ihm als personificirtem Principe des Bösen also aufgehoben.

§. 523. Hiernach ist die Vorstellung vom Teufel und seinen Dämonen, mit Beseitigung aller dogmatischen Speculationen über deren Natur und Geschichte, einfach auf ihren religiösen Gehalt zurückzuführen, d. h. auf die sinnbildliche Personification des in der sittlichen Weltordnung Gottes mitgehenden, in seinem Gegensatze gegen den vorschreibenden

göttlichen Willen immer neue Gestalten annehmenden Bösen in der Welt, als einer im menschlichen Gesammtleben an den Einzelnen von Aussen herantretenden, in ihrem innern Zusammenhange dem subjectiven Bewustsein als eine Einheit sich darstellenden überindividuellen Macht.

So wenig ein in sich einheitliches „Reich des Bösen" gedacht werden kann, so gewis tritt das Böse doch im menschlischen Gesammtleben als eine über den Einzelnen stehende, sie von Aussen her in immer neuen Gestalten versuchende, bei mangelnder Widerstandskraft überwältigende und in ihren Dienst ziehende Macht gegenüber. Unwillkürlich fasst also die religiöse Anschauung den einheitlichen Begriff des Bösen als eines Widerstreits gegen die sittliche Ordnung Gottes in der Form einer concreten Einheit, oder eines objectiv einheitlichen widergöttlichen „Princips" in der Menschenwelt auf, dessen Personification wieder nur die in der sittlichen Welt erfahrungsmässig mitgehende Willensverderbnis, oder die als geistige Macht in der menschlichen Gemeinschaft erst recht unheimlichen, widergöttlichen und widerchristlichen Einflüsse auf das Handeln der Einzelnen symbolisirt.

§. 524. Für das wissenschaftliche Denken schlechthin unvollziehbar sind daher die Vorstellungen von Engeln und Teufeln der religiösen Bildersprache zurückzugeben, dabei aber immer nur unter dem Vorbehalte zu gebrauchen, dass sie für das religiöse Verhältnis selbst von keiner praktischen Bedeutung, also auch niemals mit dogmatischem Ansehn zu umkleiden sind.

Hinsichtlich der Vorstellung von den Engeln hat schon die Reformationszeit letzteres geltend gemacht, wenn sie jede Form des Engelcultus, auch die blosse invocatio derselben grundsätzlich verwarf. Hiermit sind dieselben aber ihrer etwaigen religiösen Bedeutung als zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Wesen entkleidet, wie denn umgekehrt schon Calvin die Meinung verwarf, als ob Gott für die Zwecke seines Weltregimentes der Engel bedürfe (inst. I, 14, 11).

Was aber den Teufel betrifft, so hat sich die religiöse Betrachtung im Einklange mit der heiligen Schrift vor Allem daran zu halten, dass seine Versuchung über Keinen, der sich nicht selbst versuchen lässt, etwas vermag, daher die in gewissen kirchlichen Kreisen noch immer sich regende Neigung, grobe Sünden der „Gläubigen" auf den Teufel zurückzuschieben, um sie selbst von der persönlichen Verantwortung zu entlasten, recht eigentlich einem unchristlichen, fleischlichen Sinne ihren Ursprung verdankt.

Dennoch wäre es ein der bildlichen Natur der religiösen Sprache sehr wenig entsprechender Purismus, auch aus ihr die Vorstellungen von Engeln und Teufeln radical verbannen zu wollen. Nur sind sie hier so zu brauchen, wie es einer geläuterten dogmatischen Einsicht geziemt, eben als durchsichtige Symbole, nicht als metaphysische Wahrheiten.

Dritte Abtheilung:

Die Lehre von dem in Christus erschienenen Heil.

I. Die ewige göttliche Heilsordnung und ihr Verhältnis zur Geschichte überhaupt.

(Oekonomie des Vaters.)

GRIMM §. 199—203. Hutt. red. §. 90—92.

§. 525. Das eigenthümlich christliche Bewustsein von dem in Christus geschichtlich vermittelten Heil, oder von der Gotteskindschaft und von der Gemeinschaft der Gotteskinder im göttlichen Reiche, führt die thatsächliche Verwirklichung dieses Heiles im menschlichen Gesammtleben und den hierdurch auch den Einzelnen zugemittelten persönlichen Heilsbesitz auf den väterlichen Heils- oder Liebewillen Gottes zurück (**§. 236—242**), in welchem der weltregierende Wille Gottes sein ewiges Ziel findet (**§. 240. 352**), daher erst die christliche Weltanschauung den göttlichen Weltzweck auf seinen höchsten Ausdruck als Selbstoffenbarung der Liebe Gottes im göttlichen Reiche bringt (**§. 375. 489. 417**).

Vgl. SCHLEIERMACHER, §. 117—120. Derselbe, über die Erwählung. Werke zur Theol. II, 393 ff. SCHWEIZER, christliche Glaubenslehre §. 103 ff. 143 ff. RITSCHL, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 99 ff.

Wie sich der göttliche Wille für den christlichen Glauben seinem ewigen Wesen nach als Liebewille, seiner ewigen Zwecksetzung nach als Heilswille bestimmt, so gewinnt hierdurch auch der mit dem göttlichen Weltzweck (§. 339. 375. 377) als schlechthin Eins zu setzende göttliche Selbstzweck seine concrete religiöse Bestimmtheit als Selbstoffenbarung der Liebe Gottes in dem menschlichen Heilsleben, oder in der Heilswelt, zu welcher sich

die Naturwelt lediglich als geordnete Basis, die sittliche Welt aber als die Sphäre verhält, innerhalb deren der göttliche Heilswille sich verwirklicht. Ist die Selbstoffenbarung Gottes als unendlichen Zweckes der Welt als solche zugleich die Verwirklichung der geistigen Lebensbestimmung der Menschen und umgekehrt, so wird dieser zunächst noch ganz abstracte Satz erst durch die christliche Heilserfahrung mit lebendigem religiösem Inhalte erfüllt. Die geistige Lebensbestimmung der Menschen ist für die religiöse Betrachtung, wie diese im Christenthum sich vollendet, die Freiheit über die Welt in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott (§. 28. 423. 440). Eben hierin beruht also das im Christenthume erfahrene „Heil". Die Verwirklichung dieses Heils ist die Offenbarung der göttlichen Liebe in der Liebe der Menschen zu Gott und unter einander. Wie nun aber schon die sittliche Welt überhaupt nur in der Form eines Gesammtlebens gedacht werden kann, in welchem sich die allgemeinen sittlichen Ordnungen Gottes verwirklichen, so gilt dies in einem noch strengeren Sinne von der Heilswelt. Dieselbe ist ihrem Wesen nach Heilsgemeinschaft: Gemeinschaft der Menschen mit Gott in der Liebe, und in der Liebesgemeinschaft mit Gott zugleich unter einander. Diese von der Liebe als oberster Norm und beseelender Macht geleitete Gemeinschaft ergibt den Begriff des Gottesreichs, als einer innerhalb des menschlichen Gesammtlebens durch den göttlichen Liebewillen aufgerichteten, ihrer Idee nach aber schlechthin universellen religiös-sittlichen Gemeinschaft. Der göttliche Heilswille hat also zum letzten Objecte seiner Zwecksetzung die Verwirklichung des Gottesreiches in der Welt.

Hierdurch gewinnt der Begriff der göttlichen „Erwählung" seine bestimmte Beziehung auf das göttliche Reich. Unmittelbares Object der Erwählung ist zunächst nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft, in welcher das Heilsleben verwirklicht wird. Mit Recht definirt daher nach älteren Vorgängen die reformirte Lehre die wahre „Kirche", d. h. die Gemeinde der mit Christus als ihrem Haupte verbundenen Gläubigen, als die Gemeinschaft der Erwählten oder Prädestinirten (s. u.).

Indem aber die religiöse Betrachtung der Reformationszeit in der Prädestinationslehre den absoluten Werth des christlichen Heiles zum Ausdrucke bringen will, fasst sie zunächst nicht die christliche Gemeinde als solche, sondern die einzelnen Gläubigen ins Auge.

Die Lehre von der Prädestination ist zunächst aus einer Reflexion über die Thatsache des christlichen Heilsbesitzes hervorgegangen. Aber dieser Heilsbesitz wird sofort auf das Individuum bezogen. Indem derselbe als ein den Gläubigen verliehenes, der nichtchristlichen Welt aber ebenso wie den einzelnen Ungläubigen inmitten der Christenheit versagtes Gut von

unendlichem Werthe betrachtet wird, so erhebt sich die Frage nach den letzten Geheimnissen der göttlichen Providenz, oder nach den Absichten Gottes bei der Zutheilung oder Versagung dieses Gutes. Wird in der Verwirklichung des Heilslebens der letzte Endzweck der göttlichen Weltregierung erkannt, so erwächst für die religiöse Betrachtung die Aufgabe, die thatsächliche Particularität des Heilsbesitzes mit dem göttlichen Weltzwecke zusammen zu reimen. Sofern sich nun aber der thatsächliche Heilsbesitz zuletzt nur auf das göttliche Gnadenwirken im Menschen zurückführen lässt, langt die religiöse Reflexion bei der Vorstellung eines ewigen göttlichen Gnadenrathschlusses an, der in der Zeit sich entfaltet. Hierzu kommt schliesslich noch ein weiteres, unmittelbar religiöses Interesse. Der thatsächliche Besitz des Heils als wirkliche Lebensgemeinschaft mit Gott schliesst seiner Idee nach seine Unverlierbarkeit in sich ein. Da nun aber andrerseits das Glaubensleben erfahrungsmässig oft grossen Schwankungen unterliegt, bis zur völligen Verdunkelung der Heilsgewisheit für das Subject, so bietet die unmittelbar gegenwärtige Heilserfahrung noch keine Garantie für das Verbleiben im Gnadenstande. Es ist also unmittelbar das persönliche Seligkeitsinteresse, welche eine unumstössliche Heilsgewisheit verlangt. Auf die Frage nach den Bedingungen solcher Gewisheit aber sucht die religiöse Reflexion wieder eine Antwort durch eine bestimmte Vorstellung von dem ewigen göttlichen Heilsrathschlusse über die einzelne Person.

§. 526. Gegenüber dem Walten der allgemein sittlichen Weltordnung Gottes, wie solches im Gesetze seinen Ausdruck findet, stellt das innerhalb der Heilsgemeinschaft wahrgenommene Walten dieses Heilswillens als der im Evangelium vom göttlichen Reiche offenbarte göttliche Gnadenwille sich dar, welcher den natürlichen Menschen zur Freiheit über die Welt erhebt, den sündigen Menschen von der Knechtschaft unter dem Gesetze und unter der Sünde erlöst, den gottentfremdeten Menschen mit Gott versöhnt und dadurch zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihm, oder zur Gotteskindschaft und zum ewigen Leben im Reiche Gottes beruft.

Um diesen Gegensatz von Gesetz und Evangelium oder der dem Menschen gegenüberstehenden gebietenden Norm, und der in ihm sich bethätigenden seligmachenden Kraft Gottes (Röm. 1, 16) bewegt sich grade das eigenthümlich christliche Bewustsein. Kommt das Gesetz und die ihm zur Seite stehende Verheissung nur als Ausdruck der vorbereitenden Gnade in Betracht, so ist die Gnade im engeren Sinne (gratia specialis) eben die erlösende und versöhnende Gnade, die nicht mehr blosse Verheissung, sondern lebendige gegenwärtige Wirklichkeit ist.

§. 527. Dieser das Gottesreich aufrichtende und zur Gotteskindschaft in diesem Reiche berufende göttliche Gnadenwille bethätigt sich in der Heilswelt als die Heilsordnung oder als die Ordnung des Gottesreichs, d. h. als das einheitliche Ganze gottgeordneter Bedingungen des gemeinsamen und individuellen Heilserwerbs und Heilslebens (§. 324), welche Ordnung im Unterschiede von ihrer geschichtlichen Verwirklichung in der Menschheit als ewiger Heilsrathschluss Gottes, in ihrer Beziehung auf die vorbereitende Gnade (§. 509—511) als vor Christus verborgenes, durch ihn aber den Gläubigen offenbar gewordenes göttliches Geheimnis, im Hinblick aber auf die thatsächliche Particularität ihrer Verwirklichung als ewige göttliche Erwählung (Prädestination) der Gemeinde der Gläubigen erscheint.

Die Dogmatik braucht den Ausdruck Heilsordnung (oeconomia salutis) im engeren Sinne von dem Verlaufe des subjectiven Heilsprocesses im Individuum. Doch beruht auch dieser Verlauf auf einer allgemeineren Ordnung, die zunächst im geschichtlichen Gesammtleben der christlichen Gemeinschaft zur Erscheinung kommt. In dieser ewigen Ordnung des Heils ist aber auch das geschichtliche Erlösungswerk mit inbegriffen, wie namentlich die Reformirten geltend machen, wenn sie das Werk Christi auf Erden in die zeitliche Execution des ewigen Decretes mit aufnehmen. Diese Heilsordnung ist die Ordnung des Gottesreichs, welche sich von der allgemeinen sittlichen Weltordnung Gottes dadurch unterscheidet, dass an die Stelle des Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch das vollkommene sittliche Verhältnis der Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen getreten ist. Die in der Erlösung offenbare göttliche Gnade ist also nicht ein blosses Mittel, die durch die Sünde gestörte Rechtsgemeinschaft wiederherzustellen, sondern begründet eine völlig neue Ordnung über die Rechtsgemeinschaft hinaus. Die Geheimnisse dieser Reichsordnung sind erst den Gläubigen offenbar (Mt. 13, 11. 1 Kor. 2, 7 ff. Röm. 16, 25 f. Kol. 2, 2 f. Eph. 3, 5 f.), obwol sie schon im A. T. vorherverkündet und irgendwie wirksam war (Röm. 4, 17 ff.). Wie nun im A. T. Israel als das erwählte Volk Gottes bezeichnet wird (Exod. 19, 5 ff. Deut. 1, 6 ff. 14, 2. Jes. 43, 20 f. u. ö. vgl. Röm. 11, 2), so reflectirt sich das specifische Selbstbewustsein der christlichen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder in der Bezeichnung der Gläubigen als der Erwählten (ἐκλεκτοί 1 Kor. 1, 26 ff. Röm. 8, 33. Mt. 24, 22 ff. Luc. 18, 7. Kol. 3, 12; vgl. 2 Tim. 2, 10 vgl. Eph. 1, 4 ff. Joh. 17, 14 ff. u. ö.), der von Gott als die Seinen Erkannten (Röm. 8, 29 vgl. Gal. 4, 9. 1 Kor. 8, 3) oder von ihm Vorher-

bestimmten (Röm. 8, 30. Eph. 1, 4. ff. 2 Thess. 2, 13. Act. 13, 48. 1 Petr. 1, 1 f.).

§. 528. Die neutestamentliche Anschauung führt die Erwählung zum Heil übereinstimmend auf die im Glauben ergriffene freie göttliche Gnade zurück, schwankt aber zwischen der Annahme eines erst auf Grund des subjectiven Glaubens der Berufenen wirksam werdenden Gnadenangebots und einer auch den Heilsglauben selbst in den Erwählten bewirkenden Gnadenwahl.

§. 529. Der durch die Sendung Christi offenbarte, durch den Glauben an seine Messianität dem Einzelnen zugeeignete Gnadenrathschluss wird von der Urgemeinde als Vollendung des alten Bundes, von Paulus als Begründung einer neuen Heilsgemeinschaft an der Stelle der alten gefasst, bezieht sich daher nach der ersteren Anschauung auf das Volk Israel als solches, soweit seine Glieder sich zu Christus bekehren, nach der letzteren auf alle Gläubigen ohne Unterschied, wobei jedoch die Vorstellung zwischen der Annahme einer particulären Gnadenwahl und einer dereinstigen Bekehrung Aller schwankt.

Wenn die Evangelien zwischen κλητοί und ἐκλεκτοί unterscheiden, so lehrt die Ausführung, dass die Erwählung erst auf Grund der subjectiv menschlichen Annahme des objectiv göttlichen Gnadenangebotes erfolgt (Mt. 22, 14 vgl. 9—11). Umgekehrt findet sich bei Paulus die Vorstellung von einer absoluten Abhängigkeit des menschlichen Heilslebens von dem göttlichen Allmachtswillen, welcher begnadigt wen er will und verstockt wen er will, in dem Einen also den Heilsglauben weckt, in dem Andern nicht (Röm. 9, 6—29. 11, 3—8 vgl. 8, 28—30). Nicht weil die Einen gläubig, die Andern ungläubig sind, werden jene erwählt, diese verworfen, sondern weil das Heil allein aus dem Glauben kommen soll, so offenbart sich die göttliche Heilsordnung grade dadurch, dass Gott die Einen zum Glauben führt, die Andern in Unglauben verfallen lässt. Trotzdem will der Apostel nicht sowol die verschiedene Stellung der einzelnen Individuen zu der Heilsgnade in Christus durch seine Prädestinationslehre erklären, als vielmehr den thatsächlichen Unglauben der Juden im Gegensatze zu dem Glauben der Heiden mittelst teleologischer Betrachtung auf göttliche Absicht zurückführen, ohne darum die persönliche Verschuldung der Ungläubigen leugnen zu wollen (vgl. Röm. 9, 32 f. 10, 2 f. 16. 18—21). Der Glaube ist also einerseits Gottes Werk im Menschen, ohne dass die vorherbestimmende Gnade von einem vorhergesehenen menschlichen Freiheitsgebrauche abhängig gemacht würde (auch nicht Röm. 8, 29); andrerseits erscheint wieder der beharrliche

Unglaube, wenn auch göttlich verhängt, doch zugleich wieder als der Ausgeschlossenen eigene Schuld. Auch bei Johannes steht der metaphysische Gegensatz der von Oben und der von Unten Geborenen, der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels (Joh. 1, 13. 3, 3. 6. 8, 44 ff. 1 Joh. 3, 10) unvermittelt neben der ethischen Voraussetzung persönlicher Zurechnung des Glaubens und des Unglaubens (vgl. Joh. 8, 41. 12, 36 u. ö.). Die Particularität der Gnadenwahl wird überall im N. T. vorausgesetzt; die Gläubigen sind die „Kinder Gottes", die „Geliebten Gottes", die „Erwählten", die „berufenen Heiligen", die „Geretteten", denen die grosse Masse der Nichterwählten oder Verworfenen gegenübersteht. Aber wie diese Unterscheidung doch einfach eine teleologische Reflexion über eine unzweifelhafte Thatsache war, so hat wenigstens Paulus sich daneben zu dem Gedanken einer universellen Bekehrung Aller erhoben, zunächst freilich wieder nur im Hinblicke auf das vorübergehend zu Gunsten der Heiden benachtheiligte jüdische Volk (Röm. 11, 25 ff.), aber anderwärts auch ohne diese Beziehung, allein durch den Gegensatz des universellen Erlösungswerks Christi zu der Universalität der Sünde und des Todes veranlasst (1 Kor. 15, 22. Röm 5, 18).

Der Hauptunterschied in der Auffassung des in Christus offenbarten göttlichen Heilswillens betrifft aber das geschichtliche Verhältnis desselben zu dem Gottesbunde mit Israel. Hier kommt die principielle Differenz des judenchristlichen und des paulinischen Evangeliums in Betracht.

§. 530. Das kirchliche Dogma von der ewigen göttlichen Gnadenwahl, wie solches im Gegensatze zu der semipelagianischen Lehrweise der römischen Kirche von der Reformation als objectiv-theologische Grundlage für die persönliche Heilszutheilung an die gläubigen Individuen wieder aufgenommen worden ist, bezweckt gegenüber der absoluten Unfähigkeit des natürlichen und sündigen Menschen zum Heilserwerbe aus eigener Kraft die Absolutheit der göttlichen Gnade als alleinigen Heilsgrund sicherzustellen, ohne darum die formale Freiheit des Menschen überhaupt und die persönliche Verschuldung der von der Heilsgnade Ausgeschlossenen insbesondere leugnen zu wollen.

Vgl. SCHWEIZER, die protestantischen Centraldogmen. 2 Bde., Zürich 1854 u. 1856. Die Ausbildung des Prädestinationsdogma durch Augustinus ist im engsten Zusammenhange mit der Lehre von der absoluten Willensverderbnis durch die Erbsünde aus dem religiösen Motive erfolgt, im Gegensatze zu jeder Mitwirkung menschlicher Willensfreiheit am Heilserwerb die Bekehrung als ausschliessliches Gnadenwerk anzuschauen. Während nun die mittelalterliche Kirche, die sich augustinisch nannte, aber

semipelagianisch dachte, die Bekehrung von dem vorausgesehenen Freiheitsgebrauch abhängig machte, nahm die Reformation den ächt augustinischen Gedanken wieder auf. Nur handelt es sich für sie nicht sowol um die Frage der Bekehrung zum Christenthum, als vielmehr um die Zugehörigkeit der einzelnen Glieder der äussern Kirche zu dem Reiche Gottes oder zur „wahren Kirche", welche letztere schon Wicliffe und Hus als Gemeinschaft der Prädestinirten bestimmten. Das Interesse an dem objectiv göttlichen Gnadenrathschlusse als alleinigem Heilsgrunde gegenüber jedem vermeintlichen subjectiv menschlichen Verdienst geht also hier Hand in Hand mit dem andern Interesse, das persönliche Seelenheil der einzelnen Christen unabhängig zu stellen von der Unterwerfung unter die äussere kirchliche Gnadenmittelanstalt. Dabei ist die Meinung keineswegs die, dass die Gnade dem Menschen nur äusserlich angethan oder gar wider Willen angezaubert werde. Vielmehr dringt die Reformation gegenüber der ersteren Vorstellung, die grade in der katholischen Kirche zu Hause ist, auf das subjective Heilsbewustsein oder auf die persönliche certitudo salutis. Und gegenüber einer Bekehrung wider Willen lehren beide evangelischen Kirchen übereinstimmend, dass der Mensch mit seinem Willen bekehrt werde, wenn auch dieses Wollen selbst nicht aus eigner natürlicher Kraft, sondern aus göttlicher Gnadenwirkung abgeleitet wird; umgekehrt behaupten die Reformirten nicht minder wie die Lutheraner, dass die reprobi nicht ohne ihre Schuld, sondern verdientermaassen verdammt werden.

Dagegen ist die persönliche certitudo salutis zwar ein gemeinsam reformatorisches Interesse, wird aber nur von den Reformirten auf das ewige Erwählungs-Decret (oder auf den verborgenen Majestätswillens Gottes), von den Lutheranern dagegen einerseits auf den in Wort und Sacrament offenbaren Gnadenwillen, andrerseits auf das unmittelbar gegenwärtige Rechtfertigungsbewustsein des gläubigen Subjectes begründet. Hieraus ergab sich für die Folgezeit einerseits eine verschiedene Bedeutung der Erwählungslehre im theologischen System, andrerseits eine verschiedene Ausbildung dieser Lehre selbst in beiden Kirchen. Aber auch nachmals haben beide Kirchen wenigstens die gleiche religiöse Intention, einmal die Absolutheit der göttlichen Gnade gegenüber jeder Ursache der Erwählung auf Seiten des Menschen, zum Andern die persönliche Verschuldung der Nichtprädestinirten festzuhalten.

§. 531. Oeffentliche Lehre ist jedoch die nach dem Vorgange Augustins von allen Reformatoren anfangs vertretene Prädestination nur bei den Reformirten geblieben, nach denen Gott zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit vor Grundlegung der Welt aus der Masse der Sünder eine bestimmte Anzahl von

Personen nach seiner schlechthin freien Gnade zum ewigen Heile in Christus erwählt hat, in den Erwählten aber durch seine unwiderstehlich wirksame Gnade den Glauben weckt, sie mit der Gabe der Beharrlichkeit ausrüstet und dereinst zuverlässig zur Seligkeit führt, wogegen er die Uebrigen zur Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit trotz der auch an sie ergangenen äusseren Berufung durchs Wort in der selbstverschuldeten Verdammnis zu belassen, ihnen daher weder das Erlösungswerk Christi zuzueignen noch den seligmachenden Glauben zu schenken beschlossen hat.

Um die Absolutheit der göttlichen Gnade zu behaupten, wurden alle Reformatoren anfangs zum strengen Prädestinatianismus geführt. Gottes Wille ist die einzige Ursache, warum die Einen selig werden, die Andern nicht. Hinter dem offenbaren Gnadenwillen Gottes, welcher in Wort und Sacrament Allen die Gnade anbietet, steht der verborgene Majestätswille, der nur einem Theile der Menschen die Gnade zu verleihen beschlossen hat. Als theoretische Grundlage für diese Prädestinationslehre benutzen auch Luther und Melanchthon anfangs den deterministischen Gedanken, dass Gott überhaupt Alles allein wirkt, der Mensch also nur ein passives Werkzeug in seiner Hand ist. So Luther im Psalmencommentar von 1516, besonders aber de servo arbitrio gegen Erasmus (1525), Melanchthon im Commentar zum Römerbriefe und der ersten Ausgabe der loci (1521), Zwingli in der Schrift de providentia (1530), Calvin in den Institutionen, aber erst in der Ausgabe von 1539 genauer, dann besonders in der Ausgabe von 1550, aus welcher das Schriftchen de praedestinatione et providentia dei nur besonders abgedruckt ist. Luther gibt den speculativen Determinismus später auf, hält aber an der Prädestinationslehre fest, und hierin folgen ihm sämmtliche ältere Lutheraner von stricter Observanz, wie Flacius, Heshusius, Amsdorf, Wigand u. A. Melanchthon gibt seit 1525 den Determinismus auf, hält aber an der Prädestinationslehre fest, die auch in der A. C. art. 5 vorausgesetzt ist; doch stellt er sie zuerst aus praktischen Gründen im Volksunterrichte zurück, und bildet seit 1535 seine synergistische Lehrweise aus, mit welcher die Prädestination nicht länger vereinbar war. Seit der Concordienformel beginnen dann auch die Lutheraner die Lehre zu modificiren und treten später ganz von ihr zurück (s. u.), wogegen die Melanchthon'sche Schule sich ihr umgekehrt wieder zuwendet.

Speciell die reformirte Lehre liegt in zwei Hauptfassungen vor, der streng calvinischen*) und der deutschreformirten.**)

*) Consensus Genevensis. Belg. 16. Gall. 12. conf. Purit 3. canones Dordrac.
**) Helv. II, 8—10.

Das Gemeinsame beider Lehrfassungen ist Folgendes: 1) die particuläre Erwählung einer bestimmten Anzahl von Personen aus der massa perditionis, welche von Ewigkeit her ins Buch des Lebens geschrieben sind und darum nothwendig selig werden müssen (gratia inamissibilis); 2) dem gegenüber die Belassung der Andern in der selbstverschuldeten Verdammnis; 3) die Absolutheit des an den Erwählten sich offenbarenden Gnadenwillens (gratia mere gratuita) oder seine Unabhängigkeit von jeder Rücksicht auf den vorhergesehenen Glauben oder Gebrauch der Gnadenmittel (decretum absolutum, beneplacitum absolutum, praedestinatio, keine praevisio oder praescientia otiosa); 4) die Zueignung des meritum Christi ausschliesslich an die Erwählten, wogegen Christus für die Nichtprädestinirten nicht gestorben ist; 5) die Erweckung des Glaubens in den Erwählten durch die gratia irresistibilis und die Verleihung des donum perseverantiae an sie.*)

§. 532. Das religiöse Interesse der Prädestinationslehre ist nicht zu verwechseln mit dem Interesse eines speculativen Determinismus, welcher logisch allerdings folgerichtiger, die Gnadenwahl auf den allgemeinen weltregierenden Willen Gottes zurückführt; vielmehr verlangt jenes das nur auf die Erwählten bezügliche Prädestinationsdecret von dem allumfassenden Decrete der göttlichen Providenz sorgfältig zu scheiden.

Auch das reformirte Dogma hat sich die Einsicht bewahrt, dass es sich in der Prädestinationslehre nicht um das decretum providentiae generale, den allgemeinen göttlichen Schicksalswillen, sondern lediglich um das decretum providentiae speciale, den speciellen göttlichen Heilswillen handle.**) Nur letzterer ist praedestinatio im engeren Sinne. Wird also die religiöse Intention consequent festgehalten, so ist die Prädestination identisch mit der Erwählung (praedestinatio simplex), während die andre freilich schon von Calvin nach älteren Vorgängen vorgetragene Lehrweise, welche sowol die Election als die Reprobation unter dem gemeinsamen Begriffe der Prädestination begreift (praedestinatio duplex), schon einem mehr philosophischen Interesse ihren Ursprung verdankt (supralapsarii rem magis philosophice consideare videntur. Stapfer).

§. 533. Dennoch hat die innere Consequenz der Prädestinationslehre einerseits zur Verschmelzung derselben mit der deterministischen Auffassung des allgemeinen göttlichen Vorsehungswillens überhaupt geführt, andrerseits die consequent calvinistische oder supralapsarische Theorie erzeugt, nach

*) Schweizer, ref. Dogm. II, 185 ff. Heppe II, 42 ff. ref. Dogm. 110 ff.
**) Schweizer II, 193 f. 208.

welcher Gott von Ewigkeit her die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Verdammnis prädestinirt, zur zeitlichen Ausführung dieses absoluten Decretes aber auch den selbstverschuldeten Fall als Bedingung für die Offenbarung seiner Barmherzigkeit, also im Hinblicke auf das Erwählungsdecret, und als Mittel zur Erlösung der Erwählten die Sendung Christi ewig vorherbeschlossen hat, wogegen das dem Erwählungsdecrete coordinirte Decret über die Reprobation nur die andre Seite einer und derselben Herrlichkeit Gottes offenbaren soll.

§. 534. Umgekehrt kennt die infralapsarische (deutschreformirte) Lehre nur eine einfache, mit der Erwählung identische Prädestination, macht das Erwählungsdecret einerseits von dem Decrete über Adams Fall, andrerseits von der vorherbeschlossenen Erlösung in Christus abhängig und lässt die äussere Berufung zum Heile in Christus durchs Wort an Alle ergehn, trotzdem aber nur diejenigen selig werden, denen der Gnadenstand und die Gabe der Beharrlichkeit verliehen ist.

Die ächt calvinische Lehre ist nicht mit der supralapsarischen zu verwechseln, obwol sie von der letzteren nur in einem einzigen verhältnismässig untergeordneten Punkte unterschieden ist, und mit ihr näher zusammengehört als mit der infralapsarischen der Deutschreformirten. Wir fassen daher auch die beiden ersten zusammen, und bezeichnen die dritte einfach als „infralapsarisch." Die Differenz betrifft folgende Punkte: 1) die ganze Behandlungsweise der Lehre. Calvin und die Supralapsarier schlagen die synthetische Methode ein, welche vom decretum absolutum ausgeht, während die Infralapsarier vom subjectiven Seligkeitsinteresse, speciell von der perseverantia sanctorum den Ausgang nehmen. 2) Supralapsarisch ist die Prädestination eine doppelte: sie umfasst sowol die electio als die reprobatio (so schon Calvin III. 21, 5. 23, 3); infralapsarisch ist sie eine einfache (= electio). 3) Supralapsarisch ist der Fall Adams als Bedingung der Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit geordnet, das decretum, welches den Sündenfall verhängt, ist also abhängig vom Electionsdecret. Sowenig wie der vorhergesehene Glaube die Ursache der Erwählung, ist die menschliche Sünde Ursache der Reprobation (si decreti reprobationis causa efficiens esset peccatum, tum aeternum decretum Dei ab hominibus penderet. Polanus).*) Infralapsarisch geht umgekehrt der von Gott zugelassene oder verhängte Fall der Erwählung logisch vorher: ersterer ist einbegriffen in dem allgemeinen decretum de pro-

---

*) Schweizer II, 250.

videntia (so doch auch Calvin III, 23, 4. can. Dordr. 1, 7 und die meisten späteren Dogmatiker); letztere ist, wenn auch gleich ewig mit jenem ewigen Decret, doch erst auf Grund des zugelassenen oder verhängten allgemeinen Sündenverderbens beschlossen. *) Dabei setzt die strengere calvinische Lehre beide Decrete, das decretum providentiae und das decretum praedestinationis gleich absolut, während die älteren deutschen Reformirten ersteres von dem vorhergesehenen Fall abhängig machen (so am bestimmtesten Hyperius). **) Diese Differenz hat den beiden Richtungen den Namen gegeben. 4) Die Supralapsarier lassen mit der Erwählung zugleich die Mittel, einerseits das meritum Christi, andrerseits die fides geordnet sein. Das decretum de Christo mittendo ist also abhängig von dem decretum de electione, die Heilsbedeutung des Erlösungstods Christi ist also von vornherein nur für die Erwählten bestimmt (so ausdrücklich auch can. Dordr. II, 8). Die consequente supralapsarische Lehre***) lässt daher die Erwählung nicht propter Christum, sondern nur per Christum erfolgen. Christus ist also nicht causa, sondern nur instrumentum electionis, ja er ist selbst von Ewigkeit her als Haupt und Mittler erwählt (so auch die Form. consensus Helv. 5; anders dagegen Calvin und die meisten Aelteren). Dagegen setzen die Infralapsarier die Erwählung erst durch das pactum salutis und das meritum Christi bedingt und heben die Universalität wenigstens der durch dieses meritum vermittelten vocatio externa hervor, wenngleich sie ohne die hinzukommende vocatio interna unwirksam bleibt. Der Streit bezieht sich also zuletzt nicht blos auf die logische Ordnung der verschiedenen göttlichen Decrete unter einander, sondern auch auf das Verhältnis des ewigen Erwählungsrathschlusses zu der geschichtlichen Heilsanstalt, was Wendelin auf den bestimmtesten Ausdruck bringt, wenn er das göttliche Erwählungsdecret nur hinsichtlich des beneplacitum selbst, nicht hinsichtlich der Mittel seiner Durchführung — zu denen vor Allem das meritum Christi gehört — für absolut erklärt. †)

Auf die dogmatische Folgerichtigkeit angesehn ist die supralapsarische Lehre allerdings „die innere Orthodoxie“ des reformirten Systems (Schweizer). Aber den Infralapsariern war es von vornherein nur um die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu thun, über die perseverantia sanctorum Gewisheit zu erlangen. Das Interesse einer Milderung des decretum horribile hat ursprünglich bei Ausbildung dieser Lehre nicht mitgewirkt, trat indessen namentlich bei den Deutschreformirten frühzeitig hinzu.

---

*) Heppe, ref. Dogm. 119 ff.

**) Heppe II, 56 f. 62.

***) Schweizer ref. Dogm. II, 252 f. Heppe, ref. Dogm. 124 ff.

†) Schweizer II, 194. Heppe, ref. Dogm. 118.

§. 535. Die Härte der absoluten Prädestination hat verschiedene Milderungsversuche erzeugt, welche theils die Particularität der Erwählung durch einen vorausgegangenen aber unwirksam gebliebenen universellen Gnadenwillen erklären, theils die Erwählung, sei es von dem vorhergesehenen Freiheitsgebrauche der Menschen überhaupt, sei es von dem vorhergesehenen Glauben oder Unglauben bedingt sein lassen.

Eine auf specifisch reformirtem Boden erwachsene Milderung ist AMYRAULT'S universalismus hypotheticus, nach welchem Gott ernstlich beabsichtigt haben soll, dem allgemeinen Verderben durch ein allgemeines Gnadenangebot zu steuern. Weil aber die Bedingung dieser allgemeinen Gnade, der Glaube, von keinem Menschen aus eigener Kraft erfüllt werden konnte, so hat Gott wenigstens Einigen auch noch die innerlich den Glauben wirkende Gnade verliehen.*) Diese Annahme hebt indessen das Horrible einer absoluten Gnadenwahl nicht auf und ist überhaupt weniger um ihrer selbst, als um ihrer Intention willen von Interesse.

Wird dagegen die Prädestination von einer göttlichen praevisio abhängig gemacht, so wird hierdurch die Prädestinationslehre nicht gemildert, sondern aufgehoben. Es ist dies namentlich bei den Arminianern der Fall, welche zwar ein decretum praedestinationis ad salutem behaupten, dies aber ausdrücklich dahin erklären, dass Gott beschlossen habe, die Menschen sub conditione fidei selig zu machen, daher die vocatio efficax vielmehr vom Erfolge, als von der göttlichen Intention abhängig sei (conf. Remonstr. 17). Hierdurch ist aber thatsächlich die römische Lehre wiederhergestellt, welche (Trid. sess. VI. can. 17) ausdrücklich den Satz verdammt, dass die Rechtfertigungsgnade allein den Prädestinirten zu Theil werde. In dem Jansenistenstreit hat darnach die römische Kirche die „Vorherbestimmung zur Seligkeit" gradezu von dem vorhergesehenen Freiheitsgebrauche abhängig gemacht.

§. 536. Das lutherische Dogma in seiner späteren Fassung unterscheidet die Präscienz, die sich auf Alle erstreckt, von der nur auf die Erwählten bezüglichen Prädestination, und setzt die letztere nicht nur durch das geschichtliche Erlösungswerk überhaupt, sondern auch durch die objective Wirksamkeit der Gnadenmittel und deren vorausgesehenen Gebrauch bedingt, daher ein doppelter Heilswille in Gott, ein vorhergehender universeller, und ein nachfolgender particulärer gelehrt, die Unwiderstehlichkeit der Gnade aber verworfen wird.

---

*) SCHWEIZER, Centraldogmen II, 285 ff.

Die Grundtendenz des lutherischen Dogma ist frühzeitig diese, das Heil nicht in dem verborgenen Majestätswillen, sondern in dem offenbaren Gnadenwillen zu suchen, also an die Wirksamkeit des Worts und der Sacramente zu binden. Der ursprüngliche Gedanke, dass Niemand ohne die Gnadenmittel selig werden kann, wird aber bald umgekehrt zu dem Satze, dass Jeder selig werde, der die Gnadenmittel recht gebraucht, da die in denselben angebotene Gnade keine Beschränkung kenne. Nur war auch damit die Frage noch nicht entschieden, ob denn Jeder die Gnadenmittel recht zu gebrauchen vermöge. Hier ist die echt lutherische Meinung die: „durchs Wort zeucht Gott welche er will durch seinen heiligen Geist“ (Luther) — ein Satz, welcher die Prädestinationslehre nicht ausschliesst, sondern voraussetzt. Daher ist denn die Lehre der älteren Lutheraner bis zur Concordienformel die infralapsarische: die Prädestination ist eine einfache, von dem vorhergesehenen Fall und dem meritum Christi abhängige, verwirklicht sich daher nur mittelst der kirchlichen Gnadenmittel, aber nur an denen, welche Gott ewig erwählt und ihnen darum die Kraft zum Glauben geschenkt hat. Diese Lehre ergibt sich nothwendig aus der absoluten Unfähigkeit des natürlichen Menschen, die in Wort und Sacrament dargebotene Gnade auch nur zu ergreifen, und wird daher nicht blos von den „Flacianern“, sondern auch von Heerbrandt, Chemnitz u. A. vertreten.*) Dagegen machten zuerst die Würtemberger Brenz und Andreae seit dem Marbach'schen Streite wenigstens die Verdammnis der Gottlosen nicht von einem absoluten Decret, sondern von der göttlichen Präscienz abhängig und traten schliesslich von der Prädestinationslehre factisch zurück, indem sie die gratia inamissibilis und irresistibilis bestritten.**) Die Concordienformel (art. XI) ist ein ungenügender Compromiss zwischen beiden Ansichten. An die Spitze tritt die Unterscheidung der Präscienz, die auf Alle geht, und der Prädestination, die sich nur auf die Gottgeliebten bezieht, aber nicht in dem verborgenen Rathschlusse Gottes, sondern in seinem offenbaren Worte zu suchen ist. Diese Unterscheidung besagt jedoch nur, dass Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, die Gottlosen in der vorhergesehenen verdienten Verdammnis zu belassen; dagegen wird die Prädestination einer bestimmten Zahl von Personen zum ewigen Leben nicht von einer Ursache auf Seiten des Menschen, also auch nicht von der fides praevisa, sondern lediglich von Gottes ewigem Gnadenwillen abhängig gemacht. Die Erwählten werden daher nicht durch eigne Kraft bekehrt, sondern der heilige Geist wirkt in ihnen Alles, was zur Bekehrung gehört. Und ebenso wie der Glaube wird auch die Beharrlichkeit im

*) Heppe II, 30 f.
**) Schweizer, Centraldogmen I, 422 f. Heppe II, 44 f.

Glauben von der ewigen Erwählung abhängig gemacht: die einmal Erwählten können also nicht verloren gehn, denn Gottes ewiger Vorsatz kann nicht fehlen (gratia inamissibilis). Auch dass die Erwählung in Christus geschehn und durch die Gnadenmittel verwirklicht ist, begründet gegenüber der infralapsarischen Lehre keinen wirklichen Unterschied. Aber andrerseits soll der verborgene Wille Gottes dem offenbaren nicht widersprechen: die vocatio universalis ist „keine Spiegelfechterei." Gott will in Allen durch sein Wort wirksam sein; wo das Wort nicht wirkt, liegt dies nicht daran, dass etwa Gott nur die äussere Berufung, nicht die innere Gnadenwirkung gegeben hätte, sondern der Unglaube der Menschen, welche das Wort von sich stossen, trägt ausschliesslich die Schuld (gratia resistibilis).

Die widersprechenden Sätze zu vereinigen, wäre um so vergeblichere Mühe, da das Lutherthum selbst bei dieser Halbheit nicht stehen bleiben konnte. Seit Aegidius Hunnius wird daher die alte Lehre ganz aufgegeben und die Erwählung einfach an den vorhergesehenen Gebrauch der Gnadenmittel geknüpft, nur dass dies, da die Gnadenmittel eben G n a d e n mittel seien, keine Ursache der Erwählung auf Seiten der Menschen, d. h. kein sittliches Verdienst der Erwählten begründen soll. Der Glaube ist nur causa instrumentalis, nicht causa meritoria.*) Aber auch diese Unterscheidung wird später vernachlässigt, und damit die lutherische Lehre völlig auf die arminianische reducirt.**) Gott hat nach Quenstedt und Hollaz gewisse Individuen aus der massa perditionis ad vitam aeternam erwählt, propterea quod illos in Christum finaliter credituros esse distincte praevidit. Hieraus ergiebt sich von selbst die Unterscheidung von voluntas antecedens und consequens. Jene ist universell, aber bedingt, diese unbedingt aber particulär, zwar gleich ewig, aber auf Grund der fides praevisa gefasst, ein einfacher kategorischer Beschluss, dass der und der weil er glauben wird, ewig und unwiderruflich erwählt sein soll (So schon Gerhard IV, 147).***)

§. 537. Die Milderungen der strengen Prädestinationslehre führen entweder nur auf einem Umwege zur absoluten Prädestination zurück, oder thun wie der Absolutheit des göttlichen Wirkens überhaupt, durch Annahme einer zeitlichen Bedingtheit desselben, so insbesondere der Absolutheit der göttlichen Gnade durch Abhängigmachung derselben von dem subjectiv-menschlichen Verhalten Abbruch.

---

*) Schweizer a. a. O. I, 568 ff. Kursächsische Visitationsartikel von 1592.

**) Schweizer a. a. O. II, 518 ff. Gass, Geschichte der protest. Dogm. I, 252. 281 f.

***) Schmid 196 ff.

Ersteres ist der Fall bei Amyraults universalismus hypotheticus, bei der deutsch-reformirten (infralapsarischen) und der ältern lutherischen Prädestinationslehre. Letzteres überall, wo irgendwie die Prädestination durch Präscienz bedingt wird, sei es nun durch Präscienz des menschlichen Freiheitsgebrauchs überhaupt (römische Lehre) oder des Glaubens (Arminianer) oder des rechten Gebrauchs der Gnadenmittel (spätere Lutheraner), sei es durch Präscienz des Sündenfalls und der allgemeinen Sündhaftigkeit (Infralapsarier, ältere Lutheraner) oder des allgemeinen die gratia universalis vereitelnden Unglaubens (Amyrault). So oder so wird Gottes vor Grundlegung der Welt feststehender Rathschluss von etwas abhängig gemacht, das noch gar nicht wirklich ist, sondern erst in der Zeit sich entscheidet. Aber diese Verflechtung des göttlichen Heilswillens in die Zeit und in den endlichen Causalzusammenhang will man ja grade vermeiden, wenn man die Decrete als ewige und unabänderliche setzt.

§. 538. Insbesondere die spätere lutherische Lehre kann dem Widerspruche mit dem Dogma von der absoluten Unfähigkeit des natürlichen Menschen zur Aneignung der Gnade (§. 448) nur durch die Annahme einer beim äusseren Gebrauche der Gnadenmittel auf magischem Wege hergestellten Freiheit die Gnade zu ergreifen entgehn, führt aber auch so über eine unbegreifliche Particularität in der göttlichen Anbietung der Gnadenmittel nicht hinaus.

Wenn doch der natürliche Mensch dem Worte Gottes nur widerstreben kann, ja wenn es mit ihm um so ärger wird, je mehr er sich müht, so kann er nicht glauben, ausser wenn Gott ihm gnadenweise die Fähigkeit dazu verleiht. Es hilft also nichts, dass ihm die äussere Fähigkeit geblieben sein soll, das Wort zu hören oder nicht. Soll aber dennoch die Gnadenwirksamkeit an jenes Hören des Wortes anknüpfen, so ist wenigstens ein solches blos äusseres Hören ohne Willigkeit ihm zu gehorchen durchaus indifferent. Die Erwählung wird also, weil sie an keinerlei religiöse oder sittliche Bedingung geknüpft sein soll, von etwas durchaus Zufälligem und Aeusserlichem abhängig gemacht. Aber auch abgesehen hiervon bleibt ja noch immer die Frage zurück, warum denn das Wort in dem Einen den Widerstand seines natürlichen Menschen bricht, in dem Andern aber nicht. Nach den Voraussetzungen des lutherischen Dogma darf auch hierfür keine Ursache im Menschen gesucht werden; es bleibt also dabei, dass diejenigen selig werden, denen die Gnade das rechte Hören und Annehmen des Wortes verliehen hat: trahit deus, quem convertere decrevit (F. C. p. 673). Wie reimt sich aber damit die Annahme, dass der vorausgesehene

Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel über die Erwählung oder Nichterwählung entscheidet? Als plausibelste Auskunft bietet die Annahme sich dar, dass das Hören des Wortes gewisse motus inevitabiles oder irresistibiles in der Seele erwecke, vermöge deren der Mensch die Wahlfreiheit zwischen Annehmen und Ablehnen der Gnade zurückerhält. So namentlich Bechmann u. A.*). Aber so psychologisch berechtigt diese Aushilfe auch scheint, so thut ihr gegenüber allein die reformirte Fassung der gratia irresistibilis der religiösen Forderung Genüge, dass die Bekehrung nach Anfang, Mitte und Ende ausschliessliches Gnadenwerk sei. Die F. C. weiss von dieser Abschwächung noch nichts.**) Wohl aber hilft sie sich so, dass sie die „Wiedergeburt" in den Taufact verlegt, den Getauften also die Fähigkeit zuspricht, die Gnade zu ergreifen und mit dem arbitrium liberatum den Widerstand des Fleisches zu bekämpfen. Diese Fähigkeit aber verbleibt nach orthodox-lutherischer Lehre auf Grund der Taufgnade auch denen, die in Sünden verfallen, sich also von Neuem bekehren müssen.***) Die Mitwirkung des freien Willens erfolgt also post conversionem mit den neugeschenkten geistlichen Kräften. Dann aber bleibt derselbe Unterschied, welchen die strenge Prädestinationslehre zwischen den electi und reprobi statuirt, zwischen den baptizati et non baptizati bestehen. Da die Ungetauften das Wort nothwendig von sich stossen müssen, so kehrt die Frage zurück, warum nicht Alle getauft werden? Hierauf bleibt keine andere Antwort, als die Berufung auf den verborgenen Majestätswillen Gottes, also die runde Anerkennung der Particularität der göttlichen Gnadenwahl übrig. Dennoch behauptet die Fassung der F. C. noch den Vorzug vor der späteren Theorie, welche die Wiedergeburt in der Taufe auf die völlig magisch gedachte Herstellung der Wahlfreiheit die Gnade anzunehmen oder abzulehnen beschränkt, dadurch aber den religiösen Gehalt der Lehre von der Bekehrung oder Wiedergeburt als einem ausschliesslichen Gnadenwerk völlig entleert. Alle jene Versuche, den Widersprüchen der strengen lutherischen Lehre zu entgehen, laufen also zuletzt auf eine Schädigung des religiösen Interesses hinaus, indem sie das über die Bekehrung und das Heil des Menschen entscheidende Gnadenwirken auf einen einzigen, nun aber erst recht äusserlich aufgefassten Punkt beschränken, zugleich aber das Heil statt auf Gottes ewigen Rathschluss vielmehr auf einen ethisch völlig werthlosen Vorgang in der Zeit, sei es nun auf das äussere Hören des Worts oder auf den äussern Taufact begründen.

---

*) Luthardt a. a. O. 291 ff.

**) Luthardt deutet S. 273 die Theorie der motus inevitabiles in die F. C. hinein.

***) Flacius bei Luthardt S. 201. Aeg. Hunnius bei Schweizer, Centraldogmen I, 575.

Hiermit soll über das religiöse Recht der lutherischen Lehre, dass das Heil vom Gebrauche der Gnadenmittel abhängig sei, keineswegs abgesprochen sein; keinesfalls aber vermag sie die consequente Prädestinationslehre zu ersetzen.

§. 539. Die streng calvinische Lehre in ihrer folgerichtigen supralapsarischen Durchbildung wahrt zwar die Absolutheit des göttlichen Gnadenwillens, hebt aber die innere Einheit von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auf, wodurch die Particularität der Erwählung zur tyrannischen Willkür wird, und setzt gleichzeitig mit der Freiheit des Menschen überhaupt auch die persönliche Schuld der Verworfenen zum leeren Scheine herab.

Sind Alle gleich unwürdig, so darf sich freilich Keiner über seine ewige Verwerfung beklagen, wohl aber behalten Alle das Recht, von Gott mit gleichem Maasse gemessen zu werden. Sittliche Subjecte sind eben keine Thongefässe, aus denen Gott eine beliebige Auswahl treffen, und die Einen zu „Ehren", die Andern zu „Unehren" bestimmen könnte. Das Parteiische und Willkürliche eines solchen Verfahrens wird weder durch die vermeintliche Nothwendigkeit, nur eine bestimmte durch den Engelfall vacant gewordene Anzahl Plätze im Gottesreiche zu besetzen, noch durch die Behauptung, dass sowol die Gerechtigkeit als die Barmherzigkeit Gottes habe offenbart werden müssen, beseitigt. Erstere Vorstellung ist nicht blos phantastisch, sondern muthet uns auch die horrible Annahme zu, dass Gott Millionen von Menschen voraussichtlich zum ewigen Verderben erschaffen habe. Letztere setzt einerseits ein völlig äusserliches Verhältnis der beiden göttlichen Eigenschaften zu einander, und bedenkt andrerseits nicht, dass eine derartige Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes grade die höchste Ungerechtigkeit wäre. Zu dem Allen kommt aber schliesslich das Weitere, dass ein decretum absolutum, welches auch den Fall mitverhängt, vollends als Mittel zum Zweck der praedestinatio duplex, für eine wirkliche persönliche Schuld der Sünder nur sophistische Gründe übrig lässt.

§. 540. Dabei wird auch in seiner relativ strengsten Fassung der göttliche Rathschluss als ein einzelner Act Gottes, welcher der Ausführung zeitlich vorhergeht, also die ewige Heilsordnung doch wieder als zeitliche Vorherbestimmung gefasst.

Eben jene Auffassung des ewigen Decretes als Prädestination macht seine zeitlichen Auffassung ganz unvermeidlich. Sagt man auch, dies sei nur eine ungenaue Vorstellung, so kann man dieselbe doch nicht aufheben, ohne dass das ganze Dogma hinfällig wird. Als einzelner Willensact Gottes lässt sich das decretum absolutum eben nur zeitlich vorstellen.

§. 541. Das religiöse Problem, die göttliche Gnade als absoluten, den gesammten Verlauf des Heilslebens umfassenden Heilsgrund zu fassen, dieses Heilsleben selbst aber als des Subjectes eignes persönliches Geistesleben zu verstehn, findet seine dogmatische Lösung nur durch den religiösen Begriff des menschlichen Heilslebens überhaupt, als eines fortschreitenden Sichoffenbarens des göttlichen Geistes als unendlicher Kraft im gemeinsamen und individuellen Geistesleben der Menschen, oder als einer Offenbarung der gemeinschaftstiftenden Liebe Gottes in der Heilsgemeinschaft und im subjectiven Heilsbewustsein des Einzelnen.

Das allgemeinste religiöse Motiv der Prädestinationslehre bleibt die Aussage aller lebendigen Frömmigkeit, dass alles Heil allein Gnadenwerk sei. Hat nun die sinnliche Vorstellung diesen Satz nur in der Form eines absoluten Decrets, also auf Kosten der subjectiv-sittlichen Bedingtheit des Heilslebens vorzustellen vermocht, so ergibt sich dem gegenüber die Forderung, ebensowol die absolute göttliche Causalität des Heilslebens festzuhalten, als auch dasselbe doch wieder als ein in allen seinen Momenten durch die selbstbewuste Selbstthätigkeit des Menschengeistes, also wirklich auf geistige Weise zu Stande kommendes zu fassen. Die Lösung ist die Lösung des religiösen Problems überhaupt, wie göttliches Gnadenwirken und menschliche Freiheit zu denken sind: nämlich nicht als zwei äusserlich auf einander bezogene Thatsachen, sondern als die beiden auf einander bezogenen Momente eines und desselben einheitlichen geistigen Vorgangs.

Handelt es sich in der Sphäre des Heils um die Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen, so ist hier Gott ganz ausschliesslich der Gebende, der Mensch der Empfangende. Das Menschenleben wird in dem Maasse, als Gottes Kraft sich in ihm erschliesst, also eben durch die Gnade, für die Aneignung der göttlich dargebotenen Heilsgüter, Rechtfertigung, Wiedergeburt u. s. w., also für das Walten der Gnade in ihm, empfänglich gemacht. Auch die Freiheit in rebus spiritualibus, oder die facultas se ad gratiam applicandi ist daher selbst schon Gnadenwerk, eine Bethätigung der unendlichen göttlichen Geistesmacht im endlichen Menschengeiste, der sich in seinem natürlichen Fürsichsein nur mit endlichem, weltlichem und sündigem, also ungöttlichem und widergöttlichem Inhalte erfüllt weiss. Ist aber andrerseits der „natürliche Mensch“, wie ihn die Dogmatik beschreibt, eine blosse Abstraction, der wirkliche Mensch also niemals völlig von der Gnade verlassen (§. 459. 493), so wird auch die das Heilsleben begründende Gnade, wie solche in der Stiftung der Heilsgemeinschaft durch Christus offenbar ist, im subjectiven

Geisteslebens des Menschen als eine an das vorbereitende Gnadenwirken in ihm sich anschliessende innerliche Selbstbethätigung Gottes gedacht werden müssen, also weder als ein einzelner die Freiheit in rebus spiritualibus auf magische Weise herstellender Act, noch auch als ein zwar stetig sich fortsetzender, aber den Menschengeist von Aussen her modo irresistibili überwältigender Gnadenzauber. Immer handelt die Gnade, wie Melanchthon mit Recht betont, mit dem Menschen als mit einem sittlichen Subject, d. h. das Gnadenwirken in ihm ist gar nichts anderes als die stetig fortschreitende Verwirklichung der unendlichen geistigen Potenz des Menschen, durch die in ihm sich erschliessende göttliche Liebesmacht. Und nirgends ist dieses Gnadenwirken als abstracte Allmachtswillkür zu denken, wie dies im Grunde doch auch die calvinische Prädestinationslehre nicht will; vielmehr gründet es sich im Wesen des religiösen Verhältnisses selbst, ist also ein in sich selbst schlechthin geordnetes Wirken des göttlichen Geistes im gemeinsamen und individuellen Leben der Menschen.

§. 542. Das specifisch-religiöse Interesse der Erwählungslehre, das persönliche Heil und die persönliche Heilsgewisheit der Gläubigen in der ewigen Objectivität des göttlichen Gnadenwillens zu begründen, und damit über alle Schwankungen des subjectiven Glaubenslebens hinauszuheben, findet seine Befriedigung nur in dem Glauben, dass in der ewigen Heilsordnung Gottes auch das Heil jedes Einzelnen schlechthin befasst sei, innerhalb derselben aber nur in der gottgeordneten Weise wirksam werde, daher mit dem persönlichen Heilsbesitz auch dessen objective und subjective Bedingungen — die geschichtliche Heilsgemeinschaft und der persönliche Heilsglaube — ebenso wie das Endziel, das ewige Leben in der Liebesgemeinschaft mit Gott, in Einem und demselben göttlichen Liebewillen ihren unerschütterlichen Grund haben.

Das religiöse Interesse der Prädestinationslehre wird vollkommen befriedigt, wenn das Walten der das Heil schlechthin begründenden Gnade gleichgesetzt wird mit dem unverbrüchlichen Walten der göttlichen Heilsordnung. Dieselbe ist eine heilige Objectivität dem Menschen gegenüber, in keiner Weise abhängig von des endlichen Subjectes eigenem Thun oder Lassen; sondern dieses vielmehr schlechthin befassend, erzeugt sie durch ihr Walten im Menschengeiste überhaupt erst alle Freiheit zum „geistlich Guten“ und damit alle Heilsgewisheit in der Lebensgemeinschaft mit Gott. Mit Recht finden daher die Reformirten den letzten, allein zuverlässigen Ankergrund für das Heil der einzelnen Person immer nur in dem ewig Einen göttlichen Heilswillen selbst. Sofern aber diese ewige Objectivität

nur in den Objectivitäten der Heilsgeschichte, in dem Erlösungswerk Christi und in den kirchlichen Gnadenmitteln für uns offenbar ist, fordern auch die Lutheranern ganz mit Recht, sich an den in Christus offenbaren, in Wort und Sacrament dem Einzelnen angebotenen göttlichen Gnadenwillen zu halten. Stellt sich in jenen geschichtlichen Objectivitäten nur die ewige Gesetzmässigkeit der göttlichen Heilsordnung in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit dar, so sind mit den objectiven Bedingungen des Heils zugleich die subjectiven geordnet. Ohne Demuth und Glauben kein Heil; wer also die objectiv dargebotene Gnade von sich stösst, bleibt durch eigne Schuld ausgeschlossen vom Heil. So gewis das Heilsleben nur durch das Gnadenwirken Gottes im Menschen zu Stande kommen kann, so gewis ist die Stätte dieses Gnadenwirkens doch des Menschen eignes persönliches Geistesleben; die Gnade zaubert nicht, sondern bethätigt sich Geist in Geist nach Maassgabe der jedesmal geweckten persönlichen Empfänglichkeit des Menschen. Dieselbe göttliche Heilsordnung begründet aber endlich auch das letzte Heilsziel, das beharrliche Sein und Leben in Gott oder die ewige Seligkeit, freilich nicht in der Weise eines „vorzeitlichen“ besondern Decretes Gottes über jede einzelne Person, wodurch alles persönliche Geistesleben zum leeren Scheine herabgesetzt würde, wohl aber als das in dem zeitlich sich entwickelnden Heilsleben jedes Einzelnen sich erschliessende, den zur religiösen Freiheit Herangereiften in die Lebensgemeinschaft mit Gott aufnehmende, ihm die Seligkeit persönlich zueignende Walten des ewigen Liebewillens.

§. 543. Die göttliche Erwählung zum Heile schliesst sich daher als unmittelbare Thatsache religiöser Erfahrung in der christlichen Gemeinschaft und im subjectiven Glaubensleben jedes einzelnen Christen auf, sofern das in dem Gläubigen gegenwärtige, den ganzen Verlauf des menschlichen Heilslebens befassende, auf jeden Zeitmoment desselben aber als ewiges göttliches Wissen und Wollen besonders bezogene göttliche Gnadenwirken der Thaterweis des auch auf ihn persönlich hingerichteten göttlichen Liebewillens, als solcher aber zugleich für Jeden, der sich der objectiven göttlichen Heilsordnung demüthig und gläubig ergibt, die einzig sichere Bürgschaft seiner eigenen Beharrlichkeit im Gnadenstande ist, daher der wahrhaft Gläubige an seiner persönlichen Erwählung zum Heile nicht zweifeln kann.

Von einem vorgeschichtlichen Erwählungsdecret weiss die unmittelbare religiöse Erfahrung ebensowenig als von einer definitiven Particularität der Prädestination. Der fromme Christ weiss von s e i n e r Erwählung, sofern Gottes Gnade in ihm

waltet, und er bleibt dieser Erwählung so lange gewis, als er nicht durch eignes Verschulden aus dem Gnadenstand fällt. Der Gläubige hat daher, wie Reformirte und Lutheraner übereinstimmend lehren, die Pflicht, sich für erwählt zu halten.*) So lange Jemand im lebendigen Glauben steht, kann ihm gar nicht der Zweifel kommen, ob er prädestinirt sei oder nicht, denn wie die Reformirten richtig bemerken, ein solcher Zweifel wäre grade ein Zeichen, dass er nicht zu den Prädestinirten gehört, oder wie die Lutheraner nicht minder richtig hervorheben, ein Zeichen, dass er der objectiven Heilskraft des in der christlichen Gemeinschaft wirksamen, in den Gnadenmitteln auch für ihn offenbaren Liebewillens Gottes nicht wahrhaft vertraut, also hart am Rande des Unglaubens steht. Dass Jemand auf wirklich fromme Weise sich für einen von Gott Verworfenen erachten könne, ist ein religiös unmöglicher Gedanke.

Die Erwählung zum Heil ist also kein vorgeschichtlicher Act, sondern eine Thatsache des subjectiv frommen Bewustseins, aber eine in Gottes übergeschichtlicher Ordnung begründete. Von Prädestination lässt sich also streng genommen ebensowenig reden, als von Präscienz. Das Wahre, welches trotzdem auch diesen Vorstellungen zu Grunde liegt, ist die schon bei der göttlichen Allwissenheit und dem göttlichen Willen hervorgehobene Erfahrungsthatsache (§. 330. 336). Sofern Gottes Geisteswalten in das menschliche Geistesleben eintritt, tritt es allerdings auch in Relation zu dessen zeitlichem Verlauf; in jedem gegebenen Momente des christlichen Heilslebens ist also dessen gesammter Verlauf von dem ewig-Einen göttlichen Wissen und Wollen auf schlechthin zuvorkommende Weise umfasst und insofern allerdings auch von Gott ebensowol zuvor gewust, als zuvor gewollt.

§. 544. Die Antinomie zwischen der Absolutheit der göttlichen Gnadenwahl und der menschlichen Freiheit ist weder auf Kosten der ersteren durch ihre Abhängigmachung von der göttlichen Präscienz, noch auf Kosten der letzteren durch Leugnung der freien Empfänglichkeit des Subjects für das göttlich dargebotene Heil zu beseitigen, sondern löst sich einfach durch die Erwägung, dass das Heil als alleinige Wirkung der göttlichen Gnade von keiner ausserhalb des göttlichen Heilswillens gelegenen Ursächlichkeit abhängig ist, wohl aber sich immer nur nach Maassgabe der diesem selbst innewohnenden Gesetzmässigkeit oder innerhalb der Gränzen der göttlichen Heilsordnung verwirklicht: daher die heilsbegründende Gnade in jedem Momente ihrer Verwirklichung einerseits die bereits geweckte per-

*) Vgl. auch Heppe II, 24 ff.

sönliche Empfänglichkeit des Menschen voraussetzt, andrerseits selbst wieder deren allmähliches Reifen in dem Maasse verursacht, als das göttliche Geisteswirken im endlichen Menschengeiste sich als die wirksame Kraft des Heilslebens erschliesst.

Wird der allem menschlichen Wollen zuvorkommende Heilswille Gottes als vorgeschichtlicher Rathschluss über die einzelne Person vorgestellt, so ist er freilich mit der subjectiven Bedingtheit des Heils nicht zusammenzureimen. Fasst man ihn aber nicht als transcendenten Act, sondern als eine geistige Selbstbeurkundung der unendlichen Geistesmacht Gottes im Menschengeiste, so ist er nur die zeitliche Verwirklichung der ewigen Heilsordnung, in welcher das persönliche Heilsleben jedes Einzelnen nach Anfang, Mitte und Ende beschlossen liegt. Ist aber die innere Nothwendigkeit dieser göttlichen Heilsordnung keine mechanisch waltende Gesetzmässigkeit, so setzt das göttliche Gnadenwirken auf jeder Stufe menschlicher Heilserfahrung das entsprechende Maass des Glaubens oder der religiösen Empfänglichkeit des Menschen voraus, ohne dass dieser Glaube doch irgendwie als ein das Heil verdienender vorgestellt werden dürfte. Wo diese Empfänglichkeit fehlt, kann der Mensch die Gnade nur von sich stossen (gratia resistibilis). Umgekehrt ist aber diese Empfänglichkeit selbst wieder Gnadenwirkung, ein stetig fortschreitendes Sichaufschliessen des göttlichen Geistes als Kraft zum geistlich Guten im Menschengeiste, was eben den Wahrheitskern der reformirten Lehre von der gratia irresistibilis oder invincibilis ausmacht.

§. 545. Die Antinomie zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der thatsächlichen Particularität seiner Verwirklichung ist wieder nicht durch Beschränkung der einen Seite zu Gunsten der andern, also weder durch Leugnung der universellen Gnade als einer ernstlich gemeinten, noch durch Unterscheidung eines vorhergehenden universellen und eines nachfolgenden particulären Willens in Gott zu lösen, sondern einfach auf den Unterschied der ewigen göttlichen Heilsordnung und ihrer geschichtlichen Verwirklichung in der Heilsgemeinschaft zurückzuführen, schlichtet sich also durch den Satz, dass der in sich selbst einheitliche göttliche Gnadenwille auf das Heil Aller stetig gerichtet ist, in seiner thatsächlichen Verwirklichung aber nur innerhalb der gottgewollten Gesetze religiös-sittlicher Entwickelung des gemeinsamen und individuellen Lebens sich bethätigt; daher sich unbeschadet seiner ewigen Universalität seine thatsächlich überall hervortretende Particularität aus dem objectiven Wesen der göttlichen Heilsordnung selbst, als

einer im Gesammtleben und im Einzelleben nach Maassgabe der jedesmal geweckten Heilsempfänglichkeit geschichtlich sich bethätigenden erklärt.

Was die reformirte Dogmatik, wenn auch wider ihre eigne Intention, nur aus einem abstracten Willkürwillen Gottes ableiten, die lutherische aber nur durch Beschränkung des göttlichen Gnadenwillens von Aussen her erklären kann, die thatsächlich überall hervortretende Particularität, ergibt sich einfach aus dem Verhältnisse des ewigen Wesens der göttlichen Heilsordnung zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung. An sich selbst schlechthin universell, muss sie in der zeitlichen Entwickelung des gemeinsamen und individuellen Lebens immer als eine particuläre wirksam werden. Die fortschreitende Erweckung der Heilsempfänglichkeit und damit weiter die Zueignung des Heilsbesitzes an die Gemeinschaft und an die Einzelnen ist nur die objectiv-göttliche Seite der religiösen Entwickelungsgeschichte der Völker und der Individuen. Diese aber ist der Natur der Sache nach eine unendlich mannichfaltige. Speciell das Heilsleben in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der christlichen Gemeinschaft geht von einem concreten geschichtlichen Anfangspunkte aus und verbreitet sich von hier aus nach dem Gesetze aller geschichtlichen Entwickelung, in dem Maasse, als die geschichtlichen Bedingungen im Völkerleben und die psychologischen Bedingungen im Einzelleben gegeben sind. Dies anders haben zu wollen wäre einfach phantastisch. Nur die sinnliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht lässt als unmotivirte Willkür erscheinen, was vermöge des gesetzmässigen Waltens der göttlichen Heilsordnung in der Welt gar nicht anders sein kann (vgl. §. 324).

§. 546. Die Antinomie zwischen der absoluten Bedeutung des geschichtlichen Erlösungswerks Christi als objectiver Bedingung auch für die ewige Erwählung, und der Beschränkung seiner Bestimmung nur auf die Gemeinde der Erwählten als blossen Mittels zur zeitlichen Ausführung der schon für sich feststehenden ewigen Prädestination löst sich durch die Erkenntnis, dass die Stiftung der Heilsgemeinschaft durch das Erlösungswerk Christi nur die geschichtliche Verwirklichung des absoluten Heilsprincips oder der ewigen Heilsordnung Gottes für das Bewustsein der Gläubigen, diese also in ihrer ewigen Gesetzmässigkeit der alleinige absolute Grund des Heiles ist, thatsächlich aber immer nur insoweit wirklich wird, als sich in der geschichtlichen Erlösung und mittelst derselben das ewige Heilsgut für die Gemeinde und ihre gläubigen Glieder erschliesst.

Mit Beseitigung der Personenprädestination wird die refor-

mirte These, dass Christus lediglich um der Erwählten willen gestorben, ja dass er selbst als instrumentum electionis ewig erwählt sei, auf den richtigen Gedanken zurückgeführt, dass die geschichtlich durch Christus offenbarte ewige Heilsordnung Gottes nur für die Gemeinde der Erwählten, d. h. für die christliche Gemeinde ein Gegenstand religiöser Erfahrung sei. Umgekehrt beseitigt die Zurückführung des Erwählungsdecrets auf die ewige Heilsordnung Gottes von selbst die lutherische Ansicht, dass Christi vorausbeschlossenes Sühnwerk für Gott überhaupt erst das decretum electionis ermöglicht habe. Vielmehr ist Christi Erlösungswerk nur die bestimmte Weise, in welcher die ewige Objectivität der göttlichen Heilsordnung ein Gegenstand des gemeinsamen Heilsglaubens geworden ist, daher allerdings die supralapsarische Formel, nach welcher die Erwählung per Christum erfolgt, vor der entgegengesetzten Lehre, dass sie propter Christum erfolge, den Vorzug verdient. Das Nähere s. u. in der Christologie.

§. 547. Sofern die geschichtliche Bethätigung des ewigen göttlichen Heilswillens in der Heilsgemeinschaft wie im Leben der Einzelnen mit dem Walten der göttlichen Heilsordnung zusammenfällt, schliesst sie einerseits jede magische oder mechanische Wirkung ausserhalb der geordneten Oekonomie des Heilslebens schlechthin aus, andrerseits begründet sie innerhalb des Bereiches der als ihre unverbrüchliche Voraussetzung nur mitgesetzten allgemein sittlichen Weltordnung ein eigenthümliches Gebiet religiöser Erfahrung, in welchem Gott nicht mehr blos als gesetzgebender und vergeltender Wille dem menschlichen Willen gegenüber, sondern zugleich als versöhnende und erlösende Liebe im menschlichen Geistesleben sich offenbart.

Beides ist gleicherweise festzuhalten, die ethische Weise, in welcher die Ordnung des Gottesreichs unter den Menschen sich verwirklicht, und der specifische Unterschied dieser Ordnung von der allgemein moralischen Ordnung. Die unbedingte Abhängigkeit des Heilslebens von der göttlichen Heilsordnung ist ebensowenig auf deterministische Weise als gratia irresistibilis, noch als ein magisches Anerschaffen der Freiheit in rebus spiritualibus vorzustellen (§. 541). Andrerseits schliesst die göttliche Heilsordnung die allgemeine moralische Ordnung zwar ein, begründet aber über die Sphäre der blossen Gesetzesreligion hinaus das Gebiet der Erlösungsreligion, welches auf dem gesetzlichen Standpunkte freilich als ein unbegriffenes Mysterium erscheint.

§. 548. Auf der Stufe christlicher Heilserfahrung erscheint jedes Zurückbleiben Anderer auf der Stufe der blossen Gesetzesreligion als Versagung des Heils oder als Uebergangenwerden

vom göttlichen Rathschluss, ohne dass hierdurch jedoch ein absoluter Unterschied von Erwählten und Verworfenen begründet werden könnte.

Als eine Aussage gemeinsamer und individueller religiöser Erfahrung bestimmt das Bewustsein erwählt zu sein unmittelbar gar nichts über das Schicksal derer, welche ausserhalb der Heilsgemeinschaft stehn. Allerdings muss mittelbar, gegenüber der die christliche Gemeinde beseelenden seligen Gewisheit der Versöhnung mit Gott, die Nichttheilnahme Andrer am christlichen Heilsbewustsein für die religiöse Reflexion als ein Ausgeschlossensein derselben von der göttlichen Gnade erscheinen. Aber hieraus folgt noch lange nicht das Recht zur Annahme eines absoluten Reprobationsdecrets. Die geschichtliche Betrachtung kann einen solchen Ausschluss vom Heil nur als ein vorläufiges Zurückbleiben auf den niederen Stufen, sei es der Gesetzesreligion, sei es der Naturreligion (im weiteren Sinne) auffassen, muss aber auch in jenen niederen Stufen ebensoviele Vor- und Uebergangsstufen zur Erlösungsreligion sehn. Ist also Keiner schlechthin ausgeschlossen von der göttlichen Gnade, so kann auch von einem absoluten Unterschiede Erwählter und Verworfener keine Rede sein; wohl aber erwächst aus den thatsächlich doch immer vorhandenen religiösen Unterschieden für alle lebendigen Glieder der Heilsgemeinschaft die Pflicht, in jenen Zurückgebliebenen das Bewustsein des Unbefriedigenden ihres religiösen Zustandes und damit zugleich die Sehnsucht nach der Erlösung zu wecken. Und Keiner darf zweifeln, dass das göttliche Gnadenangebot auch für die noch Draussenstehenden ernstlich gemeint ist, wenn wir auch einräumen müssen, dass uns gar Vieles in den Führungen der Völker wie der Einzelnen dunkel bleibt. Die Einsicht, dass im Zusammenhange des Ganzen unendlich viele Grade von Annäherung an das Ziel oder von Abstufungen religiöser Kräftigkeit gesetzt sein müssen, mag vorwitzige Frager zur Bescheidenheit mahnen. Auch die in Anbetracht jener freilich niemals schlechthin aufzuhebenden Verschiedenheit sich nahelegende Hoffnung auf eine dereinstige universelle Bekehrung hat zwar als ideale Anschauung ihr Recht, im Gegensatze zu einer vermeintlich unabänderlichen Reprobation, ohne dass sie darum jedoch als Dogma aufgestellt, d. h. als wesentlicher Bestandtheil des christlichen Glaubens geltend gemacht werden dürfte.

II. Die geschichtliche Offenbarung des Heils und die Begründung der Heilsgemeinschaft in Christus.

(Oekonomie des Sohnes.)

§. 549. Die Grundaussage des christlichen Glaubens, dass der in den vorchristlichen Religionen noch unter der vorbereitenden Gnade verhüllt gebliebene göttliche Heilswille im Evangelium von Jesus Christus geschichtlich offenbart sei, beruht auf der Thatsache religiöser Erfahrung, dass das vollkommene religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft oder der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott in dem Glaubensleben der christlichen Gemeinschaft geschichtlich verwirklicht ist, in diesem aber im Gegensatze zu der Gottesferne des natürlichen, der Gottentfremdung des sündigen Menschen als Versöhnung mit Gott, im Gegensatze zu der geistigen Ohnmacht des natürlichen und sündigen Menschen als Erlösung von der endlichen Naturbestimmtheit in der Welt und von der Herrschaft des Fleisches über den Geist empfunden wird (§. 145).

§. 550. Diese eigenthümliche Grundbestimmtheit des christlichen Bewustseins oder das eigenthümliche religiöse Princip des Christenthums ist in der Person Jesu Christi als wirksame religiöse Lebensmacht in die Geschichte eingetreten und mittelst des Glaubens an ihn ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung geworden (§. 144).

Die eigenthümliche Thatsache christlicher Heilserfahrung ist das Bewustsein der Gotteskindschaft als einer im endlichen und sündigen Menschen gnadenweise hergestellten. Im Gegensatze zu den Fesseln der Endlichkeit und zu der Knechtschaft unter Gesetz und Sünde gestaltet sich dieses Bewustsein der Gotteskindschaft zum Bewustsein der erlösenden Gnade; im Gegensatze zu der Feindschaft des Sünders mit Gott und zu seiner Verdammlichkeit vor Gott zum Bewustsein der versöhnenden Gnade. Diese eigenthümliche Grundbestimmtheit der christlichen Frömmigkeit ist einerseits auf ihren geistigen Gehalt oder auf das in ihr ausgedrückte religiöse Grundverhältnis, andrerseits auf ihre geschichtliche Grundthatsache zurückzuführen. Das religiöse Grundverhältnis des Christenthums oder sein religiöses Princip ist die reale Lebenseinheit Gottes und des Menschen als innere Thatsache des persönlichen menschlichen Geisteslebens. Diese Einheit Gottes und des Menschen erkennt die christ-

liche Grundanschauung in der Person Christi thatsächlich vollzogen, allen Uebrigen aber erst durch Christi Werk, oder durch die geschichtliche Erlösung und Versöhnung der Menschen in Christus vermittelt. Christi Person und Werk ist sonach für den Glauben der christlichen Gemeinde die geschichtliche Grundthatsache, ohne welche das christliche Princip keine Wirklichkeit hätte, oder der geschichtliche Quellpunkt des christlichen Principes als einer realen Lebensmacht in der Gemeinschaft. Die Person hat ihre Bedeutung für den Glauben durch das in ihr verkörperte Princip; umgekehrt das Princip ist eine geschichtliche Realität nur durch seine Verwirklichung in der Person. Beide sind also, wenn sie auch vom Denken unterschieden werden müssen, doch für den Glauben unzertrennlich verbunden.

§. 551. In den Aussagen über Christi Person und Werk hat sich daher das Bewustsein der christlichen Gemeinschaft um den in ihm geschichtlich offenbarten religiösen Gehalt ihres Glaubens, d. h. um das christliche Princip selbst und um dessen Wirksamkeit im gemeinsamen und individuellen Leben oder um das christliche Heil ausgeprägt (§. 143).

§. 552. Indem daher die kirchliche Christologie das eigenthümliche religiöse Verhältnis des Christenthums, oder die im christlichen Bewustsein als religiöse Erfahrungsthatsache gesetzte Lebenseinheit Gottes und des Menschen, in der Form von dogmatischen Sätzen über die Person und das Werk Christi beschreibt, identificirt sie die geschichtliche Person Jesu Christi mit dem in ihr und durch sie in die Welt eingetretenen religiösen Principe.

Aus dem eigenthümlichen Verhältnisse des religiösen Principes des Christenthums zu der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi ergibt sich die geschichtliche Nothwendigkeit, dass der neue Inhalt des christlichen Bewustseins sich zunächst in Aussagen über die Person dessen expliciren musste, durch welchen dieser Inhalt überhaupt erst ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Heilserfahrung geworden ist. Die nächste Folge hiervon aber war ebenso nothwendig die unmittelbare Identificirung von Princip und Person oder die Idealisirung des Historischen und die Historisirung des Idealen. Hiermit ist der Gang vorgezeichnet, den die Entwickelung des christologischen Dogma nehmen musste, zugleich aber die Nothwendigkeit für den kritischen Verstand ausgesprochen, diese Identificirung wieder aufzulösen. Die Aufgabe der dogmatischen Speculation wird es aber sein, Ideales und Historisches in das richtige Verhältnis zu einander zu setzen, beides also im Denken zu unterscheiden, gleichzeitig aber die Nothwendigkeit für den Glauben darzuthun, beides wieder zusammenzuschaun.

A. Die dogmatische Vorstellung von Christi Person.

Vgl. GRIMM §. 177—187. Hutt. red. §. 93—98.

§. 553. Der in die geschichtliche Form der jüdischen Messiasidee hineingelegte neue religiöse Gehalt des persönlichen Selbstbewustseins Jesu ist das Bewustsein seiner Gottessohnschaft im religiös-sittlichen Sinne des Worts, oder die in seinem persönlichen Selbstbewustsein thatsächlich verwirklichte Lebens- und Liebeseinheit mit dem himmlischen Vater, kraft deren er sich berufen wusste, das Evangelium von der erlösenden und versöhnenden Gnade Gottes, und die religiösen und sittlichen Ordnungen des Gottesreichs als eines allen durch Demuth und Glauben für diese Gnade Empfänglichen sich erschliessenden Reiches der Liebe zu Gott und den Menschen zu verkündigen, selbst aber diese Liebe durch dienende Hingabe bis zum Tode zu bewähren und dadurch die Aufrichtung des Gottesreichs und die Verherrlichung seiner Person als des siegreichen Begründers dieses Reiches vorzubereiten.

Das persönliche Selbstbewustsein Jesu, wie es namentlich in den synoptischen Reden sich spiegelt, ist ausgedrückt theils in der stehenden Selbstbezeichnung als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,* theils in dem ihm entgegengebrachten und von ihm angenommenen Titel *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Die ältere dogmatische Auffassung hat in diesen Namen einerseits seine wahre Menschheit, andrerseits seine wahre Gottheit wiedergefunden. Die rein geschichtliche Forschung erkennt in beiden Namen die Prädicate des messianischen Königs wieder, in dem „Menschensohne" auf Grund von Dan. 7, 13 (gleichviel ob die Stelle selbst ursprünglich messianisch gemeint ist oder nicht) den vom Himmel her d. h. in wunderbarer Gotteskraft zur Aufrichtung des Reiches kommenden Messias (Mt. 24, 30 vgl. 10, 23. 13, 41. 16, 27 f. 19, 28. 24, 27. 37. 39. 44. 25, 31. 26. 64. Luc. 9, 26. 12, 8. 17, 22. 30. 18, 8. 21, 36. 22, 69. Mc. 8. 38 f. Act. 7, 56), in dem „Gottessohne" auf Grund von ψ. 2, 7 den davidischen König als den erwählten Gegenstand der väterlich-fürsorgenden Liebe Gottes (Mc. 1, 11 u. Par.; 9, 7 u. Par.; vgl. Mt. 12, 18). Dass der Messiasglaube zu Jesu Zeit im jüdischen Volke nicht, wie neuerdings mehrfach behauptet wurde, erloschen sei, lässt sich, auch wenn man dem Zeugnisse der Evangelien*) den Glauben verweigern wollte, aus ander-

*) Vgl. die Johannesbotschaft und des Täufers Zweifelfrage, die Rufe der Dämonen, die Zeichenforderung der Pharisäer, die Vermuthungen des Volkes über Jesu Person und zahlreiche von Jesus offenbar aus dem Munde des Volkes genommene Bilder von der Herrlichkeit des messianischen Reichs.

weiten Documenten mit genügender Sicherheit darthun*). Schwieriger bleibt die Frage, ob auch der „Menschensohn“, ebenso wie der „Davidssohn“ und der „Gottessohn“, ein hergebrachter Beiname des Messias war, was durch die „Bilderreden“ des Henochbuches (c. 37—71) nicht sicher erwiesen, durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch und den Pragmatismus der Evangelien (auch abgesehen von Mt. 16, 13) gradezu ausgeschlossen wird. Als Selbstbezeichnung in Jesu eignem Munde schwerlich erst in einem späteren Zeitpunkte seines Lebens von ihm mit der Danielstelle combinirt, bezeichnet das Wort weder den Menschen in seiner Niedrigkeit, noch den Idealmenschen, sondern nach der wahrscheinlichsten Annahme einfach den Contrast seiner messianischen Bestimmung mit seiner irdischen Erscheinung, den zum Messias des kommenden Gottesreiches bestimmten Gottessohn, der jetzt als Mensch unter Menschen in Demuth und Niedrigkeit das Kommen des Reiches erst vorbereitet**). Drückt hiernach schon der Gebrauch, den Jesus selbst (aber nicht die Evangelisten) von dem Worte Menschensohn machte, den Unterschied seiner Messiasidee von der gemeinjüdischen aus, so noch mehr der rein religiöse Sinn, den er in die Idee des Gottessohnes hineinlegte. Im jüdisch messianischen Sinne ist das Wort öfters in den Evangelien gebraucht (Mc. 3, 11. 5, 7. Mt. 8, 29; Mt. 14, 33. 27, 40. 43; Mt. 4, 3. 6 vgl. Mc. 1, 1. Mt. 2, 15. 3, 17. 17, 5); so auch von Petrus (Mt. 16, 16 vgl. Mc. 8, 29. Luc. 9, 20) und vom jüdischen Hohenpriester (Mt. 26, 63. Mc. 14, 61) und in beiden Fällen von Jesu in feierlicher Antwort für sich acceptirt. In Jesu eignem Munde steht *ὁ υἱός* wie gewöhnlich bei Johannes auch Mt. 11, 27 (Luc. 10, 22). Mt. 21, 37 ff. u. Par. 24, 36 (Mc. 13, 32) im metaphysischen Sinne. Doch kommt im Grunde nur die erste Stelle in Betracht; hier aber scheint in beiden überlieferten Fassungen ebenfalls eine spätere Umbildung vorzuliegen. Dagegen steht die rein religiöse Bedeutung des Wortes nicht blos in allen Stellen fest, in denen er die Reichsgenossen als Söhne Gottes

---

*) Vgl. Psalm. Salom. 17 u. 18. Orac. Sibyll. III, 46—96. Die Bilderreden des Henochbuchs werden von Manchen, die Apokalypse des Esra von den Meisten erst in nachchristliche Zeit gesetzt.

**) Von den oben angeführten Stellen sind manche, die wenn auch als Worte Jesu überliefert, doch zunächst nur für die Auffassung der Evangelisten in Betracht kommen können. Dahin mag immerhin auch die Fassung des Wortes Mt. 16, 13 gehören. Die übrigen Stellen zerfallen in drei Gruppen, solche, in denen von dem Leiden, Sterben und Auferstehen des Menschensohnes die Rede ist (Mc. 8, 31. Mt. 17, 9. 12. 22. 20, 18. 26, 2. 24. 45 vgl. 12, 40. Luc. 11, 30. 22, 48. 24, 7), solche, welche den Contrast seiner niedrigen Erscheinung und seiner messianischen Würde hervorheben (Mt. 8, 20. 11, 19. 12, 32. 20, 28), endlich solche, welche überhaupt seinen messianischen Beruf und seine messianische Prärogative bezeichnen (Mt. 9, 6. 12, 8. 18, 11. Luc. 9, 56. 19, 10).

bezeichnet, sondern wird auch durch die entsprechende Bezeichnung Gottes als seines himmlischen Vaters gesichert, wobei der Ausdruck „mein Vater" mit dein Vater, euer Vater, auch unser Vater (Mt. 6, 9) wechselt. Wenn Jesus aber in der Mehrzahl der Stellen, in denen er Gott als seinen Vater bezeichnet, grade seine messianische Würdestellung betont (Mt. 7, 21. 10, 32 f. 11, 27. 16, 17. 27. 18, 19. 20, 23. 24, 36. 25, 34. 26, 29. 53. Luc. 22, 29. 23, 34. 46. 24, 49), so beweist dies zwar nichts gegen den rein religiösen Gehalt seines Gottessohnschaftsbewustseins, wohl aber dass er als der Gottessohn zugleich sich berufen wuste, das Gottesreich zu begründen. Als der Messias verkündet er die Ordnungen des Gottesreichs; aber diese Ordnungen sind sittlich-religiöse (vgl. besonders die Bergrede), und in die von ihm festgehaltene Vorstellung vom Messiasreiche als einem in äusserer Wunderherrlichkeit erscheinenden legt sich ihm doch ebenfalls der Gedanke einer rein sittlich-religiösen Gottesgemeinschaft der Menschen hinein (vgl. besonders die Reichsparabeln Mt. 13). Auch die Erwartung seines wunderbaren Kommens nach dem Vorbilde des danielischen Menschensohnes auf den Wolken des Himmels, die im Hinblicke auf seinen bevorstehenden Tod zur Erwartung seiner Wiederkunft wird, wird sich ohne alle Ueberlieferung unsicher zu machen, nicht wegdeuten lassen, sowenig wie die Verkündigung seiner Auferstehung, die ihm aber nach der wahrscheinlichsten Annahme mit der Wiederkunft zusammenfiel. Aber dieser Vorstellungskreis ergab sich ihm von selbst aus den alttestamentlichen Vorbildern, durch welche die geschichtliche Form seines Bewustseins bedingt war. Dagegen wird die jüdische Messiasidee wieder principiell überschritten, wenn er statt kriegerischer Ehren und fürstlichen Glanzes vielmehr die Friedfertigkeit, die Sanftmuth, die demüthige Niedrigkeit und die dienende Liebe als wesentliche Bestandtheile seines messianischen Bewustseins betrachtet (Mt. 8, 20. 11, 28 ff. 20, 28. Luc. 22, 27. Mt. 21, 1 ff. u. Par.), ja selbst das Leiden nach dem Vorbilde des prophetischen Gottesknechts, und zuletzt den Tod als ein neues Passah zur Errettung der Seinen ausdrücklich in der Ausübung seines messianischen Berufes übernimmt (Mt. 16, 21. 17, 12. 22 f. 20, 18. 22 ff. 26, 2 u. Par.; 20, 28. Mc. 14, 22 ff. u. Par.). Die Ausgleichung des neuen religiösen Gehaltes mit der durch das A. T. gegebenen Anschauungsform hat sich für sein Bewustsein wahrscheinlich in der Weise vollzogen, dass er von seinem bevorstehenden Kommen als Messias-König sein vorbereitendes Wirken als Messias-Prophet unterschied (vgl. auch Luc. 13, 33. Mt. 13, 57 u. Par.). Während er daher die Aufrichtung des künftigen Gottesreiches lediglich von Gottes wunderbarem Eingreifen erwartete, und jede eigne Initiative dazu ausdrücklich ablehnte (Mc. 8, 11 ff. u. Par.; Mt. 26, 52 f. vgl. Mt. 4, 7. 10), hat er seine persönliche Berufsaufgabe im rein sittlich-

religiösen Sinne erfasst und erfüllt. So erklärt sich wol auch, dass er den Namen „Davidssohn", an welchen vor Allem die äusserliche Messiashoffnung Israels sich knüpfte, zwar nicht abgelehnt (Mt. 15, 22. 20, 30 f. Mc. 10, 47 f.; Mt. 12, 23. 21, 9. 15), aber auch nirgends ausdrücklich für sich in Anspruch genommen hat (auch Mt. 22, 42 ff. spricht eher dagegen als dafür).

§. 554. Die geschichtlich bestimmte Form des Gottessohnschaftsbewustseins Jesu hat dem urchristlichen Glauben an ihn seine concrete Bestimmtheit als Glauben an den Gottessohn im theokratischen Sinne, oder an den Sohn Davids gegeben, d. h. an die wesentlich menschliche, aber mit dem göttlichen Geiste gesalbte (oder nach jüngerer Anschauung von dem göttlichen Geiste übernatürlich erzeugte) Messiaspersönlichkeit, welche ihre göttliche Sendung durch Wunder und Zeichen legitimirt, den göttlichen Heilswillen und das Gesetz des göttlichen Reiches offenbart und für die Sünden des Volks den Sühntod am Kreuze gelitten hat, aber durch die Kraft Gottes von den Todten erweckt, zur Rechten des Vaters in den Himmel erhöht ist, und demnächst zur Aufrichtung des Messiasreichs auf den Wolken des Himmels zur Erde zurückkehren wird.

Noch im Sinne der Urgemeinde ist die Bezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* wesentlich gleichbedeutend mit *υἱὸς Δαβίδ*, also Ehrenname des theokratischen Königs, der als solcher eine wesentlich menschliche Persönlichkeit, erst durch seine Erhöhung Antheil an der göttlichen Herrschermacht und insofern freilich auch göttliche Namen und Prädicate erhält (Mt. 3, 17. 4, 3. 6. 8, 29. 14, 33. 16, 16. 17, 5. 24, 36. 26, 63. 27, 40. 43. 54. Mc. 1, 1. 11. 3, 11. 15, 39. Luc. 1, 32. 35. 4, 41. 8, 28. Act. 9, 20. 13, 33. Apok. 2, 18). Der Geist Gottes kommt auf ihn bei der Taufe herab (Mt. 3, 16 u. Par.). Auch die Genealogien bei Mt. und Luc. wissen in ihrem ursprünglichen Sinne noch nichts von einer physischen Gottessohnschaft (oder von der übernatürlichen Erzeugung durch den heil. Geist Mt. 1, 18 ff. Luc. 1, 26 ff). Durch die Geistessalbung zum Messiasberufe göttlich ausgerüstet, legitimirt er seine Sendung durch Wunder, als eben so viele Machterweise über die Dämonenwelt, über die Naturkräfte und die Elemente, ja sogar über den Tod (Mc. 1, 27. 3, 11. 15. 22—27. 4, 41. 6, 2 f. Mt. 9, 1 ff. 10, 1. 12, 24—29. Luc. 7, 12 ff. 11, 15—22. Act. 10, 38 u. ö.), aber auch durch die Macht seines Worts (Mc. 1, 22. Mt. 7, 28. 22, 33. Luc. 4, 32). Dennoch ist auch nach urchristlicher Anschauung sein irdisches Wirken nur erst das vorbereitende Wirken des Messias-Propheten (Act. 3, 22 f. 7, 37. Luc. 24, 19. Joh. 1, 21. 25. 6, 14. 7, 40 und dazu Luc. 13, 33. Mt. 13, 57; Mt. 16, 14. 14, 5. 21, 11. 46. Mc. 6, 15.

8, 28. Luc. 7, 16. 39. 9, 8. 19). Als solcher ist er der sanftmüthige und demüthige Knecht Gottes (" עֶבֶד παῖς θεοῦ nach Jes. 42, 1 vgl. Mt. 12, 18 f. Act. 3, 13. 26. 4, 27. 30), der „Heilige Gottes" nach ψ. 16, 10, der „Gerechte", welcher von keiner Sünde wusste (Act. 2, 27. 3, 14. 4, 27. 30. 7, 52. 1 Petr. 2, 22. 3, 18. 2 Kor. 5, 21. Hebr. 4. 15 vgl. 1 Joh. 2, 1. Act. 22, 14. Mt. 27, 19. 24. Luc. 23, 47). Der Beruf des Messiaspropheten wird vor Allem in der Gesetzgebung fürs Gottesreich, als Erfüllung und Vollendung des mosaischen Gesetzes gefunden (vgl. bes. die Redaction der Bergrede bei Mt., namentlich c. 5, 17—48. Mt. 22, 40. Gal. 5, 14. 6, 2. Röm. 13, 8 ff. Jac. 1, 25. 2, 8 ff.); zugleich aber wird an seinen Tod die Vorstellung der messianischen Sündenvergebung geknüpft, derselbe also als Sühntod für die Sünden des Volkes betrachtet (1 Kor. 15, 3 vgl. Mt. 20, 28. 26, 28. Apok. 1, 5. 5, 6. 12. 7, 14. 13, 8. 14, 3 f. 22, 14. Hebr. 9, 19—23 und dazu die häufige Benutzung von Jes. 53, vgl. Mt. 8, 17. Mc. 15, 28. Luc. 22, 37. Act. 8, 32 ff. 1 Petr. 2, 22 ff.).

Als der Messias-Prophet ist aber Christus erst der designirte Messias-König oder *υἱὸς θεοῦ*, der *ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* (Röm. 1, 4 vgl. Act. 10, 42), dessen Einsetzung in den thatsächlichen Besitz seiner Gottessohnschaft erst mit der Auferstehung beginnt (Act. 13, 33. Hebr. 5, 5 ff.). Sind die Erscheinungen des Auferstandenen einerseits die stärkste Bürgschaft für seine Messianität (vgl. Act. 2, 25 ff.), so ist die Auferstehung andrerseits auf Grund von ψ. 110 als Erhebung zum Himmel, zur „Rechten Gottes" d. h. zum Throngenossen Gottes und zum Theilhaber der *δόξα τοῦ πατρός* gedacht (Mt. 26, 64 u. Par. vgl. 19, 28. 22, 44. 25, 31. Mc. 16, 19. Apok. 3, 21. 22. 1 ff. Act. 2, 33 f. 5, 31. 7, 55 ff. Röm. 8, 34. Hebr. 1, 3. 13. 8, 1. 10, 12. 12, 2. 1 Petr. 3, 22. Phil. 2, 9. Kol. 3, 1. Eph. 1, 20 u. ö.). Als sicherster Thaterweis seiner Erhöhung zum Vater erscheint die Geistausgiessung Act. 2, 15 ff. 33. 5, 32 vgl. 1, 8), durch welche er sich schon jetzt als der *κύριος*, ja als *κύριος κυρίων* und *βασιλεὺς βασιλέων* (Apok. 17, 14. 19, 16) bethätigt. Aber erst mit der sichtbaren Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reiches kommt sein messianisches Königthum auch auf Erden zur vollkommenen Erscheinung. Dieselbe wird von dem ganzen Urchristenthum in nächster Nähe erwartet (1 Kor. 16, 22 Phil. 4, 5. 1 Petr. 4, 5. Jac. 5, 8. Hebr. 10, 37 vgl. Röm. 13, 12. Apok. 22, 7. 12. 17. 20; 1 Kor. 11, 30. 15, 32. 1 Kor. 5, 4. 1 Thess. 4, 16; Mt. 24, 34 u. Par. 24, 29 f.; doch vgl. daneben Mt. 16, 28 und Par. 24, 48. 25, 5. Luc. 19, 11 u. ö. 2 Petr. 3, 3 ff.).

§. 555. Das religiöse Anschauungsbild des zum Himmel erhöhten und vom himmlischen Lichtglanze umflossenen Christus ist der Ausgangspunkt aller Weiterbildungen der christologischen Vorstellung sowol in den judenchristlichen Kreisen (Offenbarung

des Johannes), als bei Paulus und im späteren Paulinismus geworden; zugleich aber ergab sich die innere Nothwendigkeit solcher Weiterbildung aus der tieferen Erfassung des geistigen Wesens des Christenthums, wie dieselbe in der gesteigerten Vorstellung von dem Heilswerthe des Todes Christi zum dogmatischen Ausdrucke kam.

Das Anschauungsbild des zum Himmel erhöhten, in himmlischer Lichtglorie strahlenden Christus (vgl. Mt. 17, 1 ff. u. Par. Act. 9, 3 ff. und dazu 1 Kor. 15, 47. 2, 8. 2 Kor. 3, 17 ff. 4, 4 u. ö.), wie es in den prophetischen Schilderungen der Wiederkunft Christi sich ausdrückt, hat schon den Erscheinungen des Auferstandenen ihre concrete Form gegeben. Auferstehung und Himmelfahrt sind für die ursprüngliche Anschauung Eins. Ist Christus aber zum Throngenossen Gottes in den Himmel erhöht, so ergeben sich hieraus alle jene göttlichen (Apok. 1, 5. 13. 17. 18. 2, 8. 18. 23. 3, 7. 12. 14. 21. 5, 5. 9. 7, 17. 12, 5. 14, 14. 17, 14. 19, 12 ff. 22, 13. 16) Prädicate, die dem erhöhten Christus schon in der Apokalypse beigelegt werden, und weiterhin die Annahme seiner persönlichen Präexistenz und metaphysischen Gottessohnschaft. Der tiefere Grund für die Weiterbildung der Lehre von Christi Person liegt aber schon für die biblischen Schriften in dem oben zu §. 551 Bemerkten.

§. 556. Nach der Anschauung des Paulus ist Jesus Christus der Davidssohn nur nach seiner irdisch-fleischlichen Daseinsform, die er zur Ausrichtung des göttlichen Liebewillens vorübergehend angenommen hat; dagegen besteht seine Gottessohnschaft in seinem himmlisch-pneumatischen Wesen, als des in göttlicher Lichtherrlichkeit strahlenden Ebenbildes Gottes und pneumatischen Urbildes der Menschheit, daher er schon vor seiner Fleischesannahme als pneumatische Persönlichkeit präexistirt, nach seiner Auferstehung von den Todten aber die seinem Wesen entsprechende Daseinsform wieder angenommen hat, als zum Himmel wieder Erhöhter durch seinen Geist als Herr seine Gemeinde regiert, bei seiner baldigen Wiederkunft aber die allgemein kosmische Weltherrschaft zur Ueberwindung aller seiner Feinde antreten wird.

Der tiefere Grund für die paulinische Christologie ist die Auffassung Christi nicht als des Judenmessias, sondern als des Weltheilandes, in dem die Verheissung erfüllt, gleichzeitig aber das Gesetz abgeschafft ist (Gal. 3, 19 ff.). Diese Bedeutung kann er für das Denken des Apostels nur haben, wenn er auch zeitlich dem Gesetze vorhergeht. Unmittelbar geht aber die Umbildung der älteren Vorstellung von dem Anschauungsbilde des

Auferstandenen, als des *ἄνθρωπος πνευματικός* oder *ἐπουράνιος*, des *κύριος τῆς δόξης* aus (1 Kor. 2, 8. 15, 45—48 vgl. Röm. 6, 4 f. 8, 10 f.). Als der Spender des *πνεῦμα* ist er selbst pneumatischen Wesens. Wenn er als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* freilich erst seit der Erhöhung sich bethätigen kann, so beruht dies doch darauf, dass er seinem Wesen nach der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, oder das persönliche *πνεῦμα* (2 Kor. 3, 17) und insofern *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ist (2 Kor. 4, 4). Obwol als Davidssohn dem Fleische nach erschienen, ist er vermöge des sein Wesen constituirenden *πνεῦμα ἁγιωσύνης* seit seiner Auferstehung zum *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* eingesetzt worden (Röm. 1, 3 f.). Hierin liegt, dass er an sich schon der präexistente *υἱὸς θεοῦ* ist, welcher die irdische fleischliche Daseinsform nur zu dem Zwecke der Erlösung angenommen hat (Gal. 4, 4. 2 Kor. 8, 9. Röm. 8, 3. 32. 10, 6; zweifelhaft dagegen 1 Kor. 8, 6. 10, 4). Als Erhöhter aber ist er der *κύριος τῆς δόξης*, von dem alles pneumatische Leben und die dereinstige Umkleidung der schon jetzt mit dem *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* Begabten mit einem *σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον* ausgeht (Röm. 6, 4 f. 8, 10 f. 1 Kor. 15, 48 vgl. 1. Kor. 12, 3 ff. 2 Kor. 3, 18. 4, 11 ff. 5, 1 ff.), daher auch sein Verhältnis zur Gemeinde als das des *πνεῦμα* zum *σῶμα* bestimmt wird (1 Kor. 12, 12 ff. Röm. 12, 4 ff.). Als der zur Rechten des Vaters Erhöhete ist er der Fürsprecher der Seinen bei Gott (Röm. 8, 34); bei seiner baldigen Wiederkunft aber tritt er die Herrschaft auf Erden an, welche andauert, bis er alle seine Feinde zu seinen Füssen gelegt hat (1 Kor. 15, 20—28).

§. 557. Die kleineren paulinischen Briefe, mit denen auch der Hebräerbrief in der Grundanschauung nahe zusammentrifft, bilden die paulinische Christologie zur metaphysischen Auffassung der Gottessohnschaft fort, nach welcher Christus als das Ebenbild der Gottheit und der Erstgeborne der ganzen Creatur selbst eine wesentlich göttliche Persönlichkeit und der Vermittler der Weltschöpfung, seine Menschwerdung nur die zeitweilige Entäusserung seiner göttlichen Daseinsweise zum Zwecke der universell kosmischen Versöhnung ist, daher er als der erhöhte Herr nicht blos die Kirche der Gläubigen auf Erden, sondern zugleich das ganze Weltall sammt allen überirdischen Mächten unter seiner Herrschaft zusammenfasst, und sie kraft der in ihm leibhaftig wohnenden Fülle der Gottheit wie das Haupt den Leib mit sich vereinigt.

Schon die Christologie des Philipperbriefs 2, 6 ff. geht über die der paulinischen Homologumenen darin hinaus, dass Christus hier nicht blos als überirdisches, sondern als übermenschliches Wesen erscheint, welches die *μορφὴ θεοῦ* zeitweilig mit der *μορφὴ δούλου* vertauscht — also nicht blos Fleisch annimmt, sondern

Mensch wird —, als der zur Gottgleichheit erhöhte κύριος aber nicht blos das Haupt der Menschheit, sondern aller überirdischen, unterirdischen und irdischen Wesen ist. In den Briefen an die Kolosser und Epheser ist diese Vorstellung nach beiden Seiten hin, des göttlichen Wesens Christi und seiner universell-kosmischen Bedeutung, noch bestimmter ausgeprägt: er ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, durch den Gott überhaupt in Beziehung zur überirdischen und irdischen Welt getreten ist, in dem, durch den und zu dem hin alle Mächte und Gewalten geschaffen sind (Kol. 1, 15 ff.). Sofern also in ihm die ganze Wesensfülle des verborgenen Gottes leibhaftig wohnt (Kol. 1, 19. 2, 9) ist er von Haus aus das Haupt aller übersinnlichen Mächte, ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (2, 10) und als solcher von Ewigkeit her zum universellen Versöhner bestimmt (Kol. 1, 20. 2, 15. Eph. 1, 10 f. 21 f. 4, 9 f.), wenngleich er in den Besitz dieser Herrscherstellung erst als der πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, als die zur Rechten Gottes erhöhte κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας eingetreten ist (Kol. 1, 18. 24. Eph. 4, 15 ff. vgl. 5, 23 f. 32).

Im Hebräerbriefe findet sich diese gesteigerte Christologie neben dem einfachen Messiasbilde der Urgemeinde. Wird auf der Einen Seite sein ächt menschlicher Gehorsam gegen den Vater, die ächt menschliche Wahrheit seiner Leiden, sogar seine sittliche Vollendung durch Leiden und Sterben hervorgehoben (2, 9 f. 18. 4, 15. 5, 7 ff. 12, 2) und seine Einsetzung zum υἱὸς τοῦ θεοῦ erst von seiner Auferstehung datirt (5, 5), so ist er auf der andern Seite als der Mittler des neuen Bundes, der uns die urbildliche Welt des „himmlischen Heiligthumes“ erschliesst, selbst ein himmlisches Wesen, der ewige Hohepriester (7, 1 ff. 16. 26. 9, 14). Sofern sich der κόσμος νοητὸς in ihm concentrirt, ist er Organ und Princip der Weltschöpfung (1, 2 f. 2, 10), ja gradezu wie die göttliche σοφία (Sap. 7, 25 f.) ἀπαύγασμα τῆς δόξης und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes, welcher selbst durch das Wort seiner Macht Alles trägt (1, 2 f.), daher er als der πρωτότοκος nicht blos über die Menschenwelt, sondern auch über die Engelwelt unendlich erhaben ist (1, 4 ff. 2, 5 ff.) und gradezu den Gottesnamen empfängt (1, 7—9). Allerdings hat er seine Herrscherstellung erst seit seinem Eingange in den Himmel in Besitz genommen (1, 3. 13. 2, 5. 8, 1. 10, 12. 12, 2); aber wie ihm das Erbe von Ewigkeit zugeeignet war (1, 2), so ist er gestern und heute und in Ewigkeit derselbe (13, 8).

§. 558. Seinen bestimmtesten Ausdruck hat der metaphysische Begriff der Gottessohnschaft in den johanneischen Schriften durch Uebertragung der alexandrinischen Logosidee auf Christus gefunden, derzufolge der ewig präexistente, weltschöpferische, aber dem Vater schlechthin subordinirte Gott-Logos Fleisch geworden ist, um das Wesen und den Willen

des Vaters in der Welt zu offenbaren, den Seinen das ewige Leben zu bringen, an der Welt dagegen thatsächlich das Gericht zu vollziehen, nach Ausrichtung seines Werkes aber durch den Tod zu seiner ewigen Herrlichkeit beim Vater wieder zurückgekehrt ist, um die Seinen dereinst nach sich zu ziehen.

Das johanneische Evangelium bedient sich, wie ohne jeden Grund bezweifelt worden ist, der alexandrinische Speculation, stellt dieselbe aber in den Dienst der christlichen Idee. Die Gnosis des Sohnes Gottes, welche es vermitteln will, ist die Erkenntnis des *υἱὸς μονογενής*, welcher *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* ist (1, 18 vgl. 14. 3, 16. 18). Seine übermenschliche Grösse fasst sich im Begriffe des von Anfang an *πρὸς τὸν θεὸν* seienden *λόγος* zusammen, welcher selbst *θεός* ist, und in welchem Alles geworden ist (1, 1 ff. 14. 18. 8, 58. 17, 5. 24). Derselbe erweist sich der Welt gegenüber als das absolute Leben, die persönliche Wahrheit und das Licht der Welt (1, 4 f. 14. 17; 4, 10 ff. 6, 33 ff. 7, 28. 11, 25. 14, 6; 8, 32. 17, 17; 8, 12. 9, 5. 12, 35. 46). Als die persönliche Erscheinung des an die Menschen ergehenden „Wortes“ Gottes offenbart er den Willen Gottes in der Welt, thut kund, was er beim Vater gehört und gesehen hat (1. 18. 3, 12. 17, 4. 6. 26. 7, 18 vgl. 6, 46. 10, 15. 8, 55). Daher ist er einerseits dem Vater subordinirt (14, 28 vgl. 3, 35. 4, 34. 5, 19. f. 27. 30. 36. 43. 6, 37. 7, 16 ff. 28 f. 8, 26 ff. 42. 10, 25. 36. 12, 49. 14, 10 f.), andrerseits aber wieder mit dem Vater wesenseins (5, 18. 10, 30. 38. 12, 45. 14, 9. 11. 20 f. 16, 15. 17, 10). Die Einheit beider Gedanken aber liegt darin, dass er aus dem Vater geboren, der „Sohn“ im einzigartigen metaphysischen Sinne des Wortes ist (vgl. auch 5, 26. 10, 18). Dieser göttliche Logos ist in der Person Jesu Christi „Fleisch geworden“, d. h. in eine wirkliche, irdisch menschliche Daseinsform eingetreten (1, 14), wie namentlich der erste Brief gegenüber gnostischem Doketismus betont (1 Joh. 2, 22 ff. 4, 2 f. 15. 5, 5 f. 2 Joh. 7). Andrerseits ist diese *σάρξ*, seine irdische Menschheit, doch nur eine vorübergehende *σκηνή* (1, 14). Vom Himmel herabgestiegen oder vom Vater ausgegangen (3, 13. 31. 6, 33. 38. 41 f. 50 f. 58. 8, 23; 3, 34. 4, 34. 5, 23 f. 36. 6, 29. 38 ff. 57. 7, 18. 28. 33 u. ö.) kehrt er wieder zum Himmel oder zum Vater zurück, zu der Herrlichkeit, die er in der oberen Welt beim Vater hatte, ehe dieser Welt Grund gelegt war (3, 13. 6, 62. 8, 14. 22. 42. 14, 2 f. 16, 5. 10. 16. 28. 17, 5. 11. 13. 24). Als präexistentes, wesentlich göttliches Subject thut er auch als Fleischgewordener seine göttliche Allmacht und Allwissenheit kund, und offenbart durch seine Wunderwerke auf Erden seine göttliche *δόξα* (2, 11. 6, 26. 9, 3. 11, 4 u. ö.).

§. 559. Das durch die Logosidee der kirchlichen Christo-

logie aufgegebene Problem, die wesentliche Gottheit des Sohnes mit seiner wesentlichen Menschheit, beide aber in der Einheit eines persönlichen gottmenschlichen Subjectes zu vereinigen und dadurch sowol den ebionitischen als den doketischen Irrthum fernzuhalten, hat nach langen Kämpfen seinen schärfsten Ausdruck in der Lehre des chalkedonensischen Bekenntnisses gefunden, dass in der Person des Gottmenschen zwei Naturen, eine volle und wesentlich göttliche und eine volle und wesentlich menschliche Natur, ungetrennt und unvermischt vereinigt seien.

Vgl. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. 3 Bde. Tübingen 1841—43. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 Bde. 2 Aufl. Berlin 1845—56. Thomasius, Christi Person und Werk. 3 Bde. 2 Aufl. Erlangen 1856 ff. Biedermann, S. 307 ff. Ausserdem die Dogmengeschichten von Baur, Nitzsch und Thomasius.

Die Logoslehre ist seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts erst allmählich zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung gelangt, bildet aber seitdem die bleibende Grundlage der kirchlichen Christologie. Die dogmatische Forderung, in den Aussagen über die Person Christi unmittelbar das specifische Heilsgut des Christenthums, die reale Lebenseinheit Gottes und des Menschen, zum Ausdrucke zu bringen, konnte nur durch eine solche Fassung des Göttlichen und Menschlichen in Christus befriedigt werden, welche ebensowol die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen in Christi Person, als auch den realen Unterschied der Gottheit und Menschheit in ihm sicherstellte. Daher wurde die ältere judenchristliche Lehre von einer wesentlich menschlichen, wenn auch mit dem Geiste Gottes erfüllten, ja sogar vom Geiste Gottes auf wunderbare Weise erzeugten Persönlichkeit als ebionitischer, die Vorstellung von einem substantiell göttlichen, nur scheinbar in Menschengestalt erschienenen oder nur scheinbar mit dem Menschen Jesus zur persönlichen Einheit verbundenen Wesen als doketischer Irrthum zurückgewiesen; und dieselben Anklagen auf Ebionismus oder Doketismus mussten sich auch im Verlaufe der späteren Entwicklung gegen alle Vorstellungen erheben, welche entweder die reale Gottheit des Menschen Jesus oder die wahre Menschheit des Sohnes Gottes, oder aber die persönliche Einheit Gottes und des Menschen in Christus zu bedrohen schienen. Ist Christus der persönliche Träger der absoluten Versöhnung Gottes und der Menschen, so muss der Glaube in ihm ebensowol unmittelbar den gegenwärtigen Gott, als einen wahren und vollkommenen Menschen anschaun. Indem man nun beiden Forde-

rungen durch metaphysische Aussagen über die Person Christi zu genügen suchte, so bot sich hierzu von selbst die Lehre vom ewigen Gott-Logos dar, welcher in Christus „Fleisch" geworden sei. Der Logos ist substantiell Gott, vom Vater nicht dem Wesen, sondern nur der Existenzform nach unterschieden; und er ist zugleich wirklich Fleisch, d. h. ein voller und wirklicher Mensch geworden. Die dogmengeschichtliche Entwickelung seit Ende des 2. Jahrhunderts hat nach und nach die Consequenzen beider Sätze vollständig gezogen. Zunächst wurde die wahre Gottheit des Sohnes, als einer von der Person des Vaters unterschiedenen, aber ihr schlechthin wesensgleichen, von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugten Persönlichkeit festgestellt (symbolum Nicaenum). Sodann wurde durch Sicherstellung seiner wahren Menschheit bestimmt, dass nicht etwa nur ein menschlicher Leib, oder ein Leib mit einer nur animalischen Seele, sondern eine vollständige, aus *σῶμα* und *ψυχὴ λογικὴ* bestehende Menschheit vom göttlichen Logos angenommen worden sei, dieser also nicht etwa selbst, wie Apollinaris lehrte, im „Menschen Jesus" die Stelle des menschlichen Pneuma (des *νοῦς* oder der *ψυχὴ λογικὴ*) vertreten habe. Die dritte und schwierigste Aufgabe aber war diese, die wahre Gottheit mit der wahren Menschheit zur concreten Einheit eines persönlichen Selbstbewustseins zusammenzufassen. Ging man zu dem Ende (mit der antiochenischen Schule) von der wahren Menschheit aus, so war die Annahme einer vollen menschlichen Persönlichkeit durch den persönlichen Gott-Logos nur als eine schlechthin wunderbare Verknüpfung (*συνάφεια*) beider zur persönlichen Einheit vorstellbar; da aber abgesehn von dieser Einheit beide „Naturen", die göttliche und die menschliche, schlechthin von einander unterschieden sein sollten, so liess sich auch die persönliche Einwohnung des Gott-Logos in dem Menschen Jesus nur auf ebionitische Weise als die höchste Steigerung moralischer Einwohnung veranschaulichen: der Logos wohnt im Menschen Jesus *κατ' εὐδοκίαν* als in seinem Tempel; der Mensch aber behält auch nach der Einwohnung des Logos in ihm seine ächt menschlichen Eigenschaften, ächt menschliche Empfindungen und Affecte, menschlich begränztes, aber in stetiger Entwickelung bis zur Vollendung hin fortschreitendes Wissen und Wollen. Da diese Vorstellung aber in ihrer Consequenz den Einen Christus in eine göttliche und eine menschliche Persönlichkeit zu zerreissen drohte, so ward sie zu Ephesos (431) als „nestorianische Ketzerei" verdammt. Ging man umgekehrt (mit der alexandrinischen Schule) von der wahren Gottheit aus, so war die Menschheit Christi nur eine von dem göttlichen Logos-Subjecte angenommene und zu seiner göttlichen Natur hinzugenommene Zuständlichkeit, ein Inbegriff von *κατὰ ἀνθρωπότητα* zu den wesentlich göttlichen (ihm *κατὰ θεότητα* zukommenden) Qualitäten des Logos hinzugefügten

Eigenschaften, von denen sich eben fragte, wie sie mit jenen vereinbar seien. Die „Menschwerdung“ des Logos erschien dann entweder als Veränderung seiner Gottheit, oder wenn diese unverändert dieselbe geblieben sein sollte, so sank die menschliche Natur auf doketische Weise zu einer wesenlosen Hülle herab. Die erstere Consequenz, nach welcher durch die Menschwerdung Eine einheitliche „gottmenschliche Natur“ (also eine σύγχυσις) entstanden sein sollte, ward zu Chalkedon (451) als „monophysitische“ oder „eutychianische Ketzerei“ verdammt. Die letztere Consequenz ward nur abgewiesen, indem die Formel von Chalkedon einfach Widersprechendes zusammenzudenken befahl.

Die Formel von Chalkedon setzt allerdings als Subject der doppelten Reihe von Prädicaten nicht grade den göttlichen Logos, sondern den „einheitlichen Christus“, bestimmt denselben aber zugleich als υἱὸς und μονογενής. Dieser εἷς καὶ ὁ αὐτὸς χριστός, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wird an zwei Naturen ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως erkannt (dabei die charakteristische, aber für den Sinn der Formel gleichwol unerhebliche Variante ἐκ δύο φύσεων oder ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον), daher man weder den Unterschied der Naturen um der Einheit willen aufheben, noch die Einheit der Person εἰς δύο πρόσωπα zerreissen darf; vielmehr soll einerseits die ἰδιότης ἑκατέρας φύσεως bewahrt bleiben, andrerseits sollen sie εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν „zusammenlaufen“. Diese Formel ist in dem athanasianischen Symbole in allen wesentlichen Bestimmungen wiederholt. Im monotheletischen Streite wurde (680) noch die durch die Zweiheit der Naturen geforderte, aber durch die Einheit der Person ausgeschlossene Lehre von zwei natürlichen Willen (θελήματα) und Wirkungsweisen (ἐνέργειαι), welche einander jedoch niemals widersprechen sollen, hinzugefügt.

§. 560. Das Verhältnis der im menschgewordenen Gott-Logos zur Einheit der Person verbundenen beiden Naturen ward seit Johannes Damascenus dahin bestimmt, dass die Person des Logos eine an sich unpersönliche, in der Vereinigung mit ihm aber persönlich gewordene menschliche Natur angenommen, und damit sich zum Gottmenschen, als einheitlichem Subjecte der sowol der Gottheit als der Menschheit zukommenden Prädicate bestimmt habe, vermöge welcher persönlichen Einigung eine gegenseitige Durchdringung beider Naturen und in Folge derselben ein wechselseitiger Austausch der Prädicate jeder von beiden Naturen (communicatio idiomatum) stattfinde.

Seit Johannes von Damaskus (πηγὴ γνώσεως) † um 750 ward es allgemein herkömmlich, als Subject der beiden Naturen den ewigen Gott-Logos zu bezeichnen. Dieselbe Lehrweise findet sich im Abendlande schon bei den fränkischen Gegnern der spanischen „Adoptianer". Unterschieden letztere in der Person Christi die göttliche Natur als filius naturalis von der menschlichen als filius per adoptionis gratiam, so wiesen erstere (Alkuin u. A.) diese Unterscheidung als erneuten Nestorianismus zurück, da es nur Einen einheitlichen Sohn gebe, das wesentlich göttliche Subject des ewigen Logos, der wol eine menschliche Natur, aber keinen Menschen angenommen habe (Synode zu Frankfurt 794). Die Schwierigkeit, eine zeitlich entstandene Menschennatur mit der ewigen göttlichen Natur des Logos ins Gleichgewicht zu setzen, führte immer wieder dazu, letztere als den eigentlich personbildenden Factor zu betrachten, die menschliche Natur also zu einem blossen Prädicate des göttlichen Logos-Subjectes herabzusetzen. Beides wird ausgedrückt in der von dem Damascener zuerst aufgestellten und von der mittelalterlichen Scholastik angeeigneten Lehre von der ἀνυποστασία oder ἐνυποστασία der menschlichen Natur, vermöge deren der letzteren, wenn auch ein wahrhaft menschliches Selbstbewustsein, Wollen und Wirken, so doch keine für sich existirende oder selbständige Persönlichkeit zukommen soll. Wie aber die Menschheit des Logos nur als eine vom Logos angenommene Menschheit persönlich ist, so findet weiter seit dem Acte der Incarnation eine solche unzertrennliche Vereinigung beider Naturen statt, dass in dem λόγος ἔνσαρκος keine der beiden Naturen selbständig für sich existirt, sondern beide einander gegenseitig durchdringen (περιχώρησις, immeatio) und ihre Prädicate wechselseitig austauschen (ἀντίδοσις). Unter diesem Austausch ist aber nicht etwa eine reale Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche, oder menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur zu verstehn, sodass durch die ἕνωσις ὑποστατική jene vergöttlicht oder diese vermenschlicht würde, sondern zunächst nur die Nothwendigkeit, der Einen und selben Person, möge sie nun selbst nach ihrer Einheitlichkeit oder nach der Einen von beiden Naturen benannt werden, beide Reihen von Eigenschaften beizulegen (z. B. der Gottmensch hat gelitten oder ist Weltschöpfer; Gottes Sohn hat gelitten, der Logos ist mit Händen betastet worden; des Menschen Sohn hat die Welt erschaffen). In Folge der Einheit der Person eignet sich also allerdings der Gott-Logos mit der menschlichen σάρξ auch deren Eigenschaften und Schwachheiten, aber nur διὰ σχέσιν, ohne Veränderung seiner Gottheit an, und theilt umgekehrt der menschlichen Natur gewisse Vorzüge, wie Heiligkeit und Unsterblichkeit mit, wobei jedoch der Voraussetzung gemäss, dass der Logos das personbildende Subject ist, nur die göttliche Natur activ, die

menschliche lediglich passiv ist.*) Freilich liess sich von der Person des Gott-Logos seine göttliche Natur nur abstract unterscheiden.

§. 561. Auf der Grundlage der von beiden evangelischen Kirchen ausdrücklich anerkannten, von der protestantischen Dogmatik im Anschlusse an die Scholastik formalistisch ausgebildeten altkirchlichen Christologie entwickelte sich zwischen Reformirten und Lutheranern über das Verhältnis der Gottheit und Menschheit in Christi Person eine die alten Gegensätze in neuer Form wieder auffrischende Lehrdifferenz, welche zuerst in Veranlassung der Abendmahlsstreitigkeiten hervortrat.

Die beiden evangelischen Kirchen untereinander und mit der römischen Kirche gemeinsame Lehre (cat. Rom. I, 2, 3, p. 386 f. Danz. A. C. art. 3. Apol. p. 59. Helv. II. 11. Gall. 14. 15. Belg. 10. 18. Scot. 6. Angl. 2. conf. Westmon. 8) von der Menschwerdung des Gott-Logos und von den beiden ungetrennten und unvermischten Naturen des Gottmenschen ist von der protestantischen Dogmatik nach dem Vorgange der mittelalterlichen Scholastik zunächst rein formalistisch ins Einzelne ausgebildet worden.**) Durch die Annahme einer vollständigen menschlichen Natur ist die in ihrer göttlichen Natur ewig präexistente Person des Gott-Logos oder die zweite Person der Trinität eine persona σύνθετος geworden, die aus zwei vollständigen Naturen ungetrennt und unvermischt bestehende Person des Gottmenschen. Person wird hierbei definirt als substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae non sustentatur neque conservatur in alia (so nach Melanchthon alle Späteren); Natur als illud quod ex se multis individuis eiusdem speciei commune est, quodque totam singulorum essentialem perfectionem complectitur (Chemnitz). Als Merkmale der Natur erscheinen ihre Eigenschaften, ἰδιώματα, zu denen aber auch Selbstbewustsein und Wille mitgerechnet werden. — Die Annahme der menschlichen Natur (incarnatio, inhumanatio, assumtio) erfolgt vermöge der Wunderwirksamkeit des heiligen Geistes im Acte der vaterlosen unbefleckten Empfängnis durch die Jungfrau Maria. In diesem Acte wird der Menschenkeim im Schoosse der Jungfrau auf gleichfalls schlechthin wunderbare Weise von der Erbsünde gereinigt (nach Einigen findet vielmehr seit der Menschenschöpfung eine ununterbrochene Fortleitung eines sündlosen Keimes statt, aus welchem der Mensch Jesus gebildet wurde, und die römische

---

*) Strauss II, 118 ff.

**) Heppe II, 79 ff. ref. Dogm. 293 ff. Schmid 215 ff. Schweizer II, 291 ff.

Kirche hat seit dem 8. December 1854 die Lehre zum Dogma erhoben, dass schon Maria auf schlechthin sündlose Weise empfangen worden sei). Dieser angenommenen Menschheit des Sohnes Gottes kommen daher abgesehn von den allgemein menschlichen Eigenschaften die Prädicate der *ἀνυποστασία* oder *ἐνυποστασία*, der *ἀναμαρτησία* oder des non posse peccare und der *ἀθανασία* oder des posse non mori, sammt einer Reihe von anderweiten, nicht über das menschliche Maass hinausreichenden, geistigen und leiblichen Gaben zu, welche die Folge der in ihr auf wunderbare Weise hergestellten ursprünglichen Vollkommenheit sind.

Die Folge des Actes der Incarnation oder der unitio personalis ist nun die unio personalis oder hypostatica, vermöge deren seitdem nur eine einheitliche gottmenschliche Person in zwei vollkommenen Naturen besteht. Vor der Incarnation existirt die menschliche Natur überhaupt nicht als besondre Persönlichkeit; nach der Incarnation ist die Hypostase der göttlichen Natur oder der ewige Logos zugleich zur Hypostase der angenommenen Menschheit geworden. Diese von nun an unauflösliche unio personalis ist nicht essentialis (dies wäre Verschmelzung in unam essentiam), nicht naturalis (Gottheit und Menschheit gehören ja nicht natürlicherweise zusammen wie Seele und Leib), aber auch nicht accidentalis (wie verschiedene Eigenschaften in einer Substanz unter einander oder mit der Substanz verbunden sind), auch nicht blos moralisch (wie zwischen zwei menschlichen Personen); aber ebensowenig soll sie nach Art der unio mystica der Gläubigen mit Gott, oder der unio sacramentalis (im Abendmahle) vorgestellt werden. Sie ist eben schlechthin wunderbarer und einziger, unaussprechlicher Art (supranaturalis, ineffabilis). — Die Wirkung der unio personalis ist nun einerseits das consequens reale, die communio naturarum (*κοινωνία, συνδύασις, περιχώρησις*), bei welcher sich die göttliche Natur activ, die menschliche passiv verhält, und die communicatio idiomatum, die Theilnahme der ganzen Person an den Eigenschaften jeder der beiden Naturen und umgekehrt; andrerseits das consequens verbale, die propositiones personales und die propositiones idiomaticae. Nach ersteren kann das concretum der Einen Natur (die von derselben entlehnte Personbezeichnung) auch von dem concretum der anderen Natur ausgesagt werden; z. B. Gott ist Mensch, der Sohn Gottes ist Mariensohn; nach letzteren kann man theils die Eigenschaften jeder von beiden Naturen der ganzen Person beilegen, gleichviel ob die Personbenennung derselben von der göttlichen oder von der menschlichen Natur oder von der unio personalis entlehnt ist (genus idiomaticum, welches nach den späteren Lutheranern wieder in die *ἰδιοποίησις* z. B. Gott ist gestorben, *κοινωνία τῶν θείων* z. B. Jesus ist allmächtig und *ἀντίδοσις* zerfällt z. B. Christus ist allmächtig, Christus ist

geboren); theils kann man die auf das Erlösungswerk bezüglichen, also die ganze Person angehenden Actionen von dem concretum jeder der beiden Naturen aussagen, weil hier jede Natur in Gemeinschaft der andern das ihr Zukommende wirkt (genus apotelesmaticum).

Die ganze Ausführung, ursprünglich einem rein schematischen Interesse entsprungen, und von den einzelnen Dogmatikern ziemlich verschieden gestaltet, gewinnt erst dadurch eine tiefere Bedeutung, dass die Lutheraner im Interesse der wahren Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahlsbrot die sogenannte Ubiquität seiner menschlichen Natur behaupteten. Während nämlich nach älterer Lehre trotz der unio personalis jede von beiden Naturen in ihren eigenthümlichen Proprietäten verbleibt, sodass zwar eine reale Zueignung der Namen und Eigenschaften jeder Natur an die Eine gottmenschliche Person, abgesehn hiervon aber nur eine sogenannte ἀλλοίωσις oder Vertauschung der Ausdrücke (communicatio idiomatum verbalis oder praedicamentalis) verstattet ist, so lehren die Lutheraner eine reale Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, stellen also ein drittes genus communicationis idiomatum, das genus maiestaticum oder auchematicum, und damit die Theorie einer communicatio idiomatum realis auf, werden aber mit dieser Neuerung von der reformirten Kirche zurückgewiesen.

§. 562. Ihren tieferen Grund hat die zwischen beiden evangelischen Kirchen in der Christologie hervortretende Lehrdifferenz in dem zunächst bei den Lutheranern hervorgetretenen Streben, in den Aussagen über die Person Christi den religiösen Gehalt des christlichen Heilsprincips, oder der realen Lebenseinheit Gottes und des Menschen, zum volleren Ausdruck zu bringen als in der bisherigen Kirchenlehre, wobei jedoch die bei beiden Theilkirchen verschiedene Verhältnisbestimmung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt auch die Umbildung des christologischen Dogma beeinflusste.

§. 563. Während die Lutheraner die concrete Einheit Gottes und des Menschen in der Person Christi nicht blos als persönliche Einheit, sondern als wirkliche Vereinigung der Naturen, d. h. als reale Gegenwart Gottes in der mit ihm geeinten, vollkommen gottebenbildlichen Menschheit fassten, betonten die Reformirten umgekehrt in dem Streben, die schlechthinige Erhabenheit Gottes über die Creatur sicherzustellen, auch in der Person des Gottmenschen vor Allem die ächt menschliche Wahrheit der durch den heiligen Geist vermittelten Lebenseinheit des Menschen mit Gott, d. h. des vollkommenen religiösen

Verhältnisses, ohne dass es jedoch bei dem gemeinsamen Festhalten beider Theile an den altkirchlichen Lehrbestimmungen gelungen wäre, die wesentliche Zusammengehörigkeit dieser, zu einander gegenseitig ausschliessenden dogmatischen Sätzen verfestigten, religiösen Motive zu erkennen; vielmehr konnte der den Umbildungen des Dogma zu Grunde liegende tiefere Gehalt zunächst nur durch eine nochmalige Steigerung der alten christologischen Gegensätze, also erst recht widerspruchsvoll zum Ausdrucke gelangen.

§. 564. Indem nämlich die Lutheraner im Interesse der vollen Gegenwart Gottes in der Menschheit Christi die ideale Anschauung einer zur wirklichen Aufnahme der Gottheit befähigten übergeschichtlichen oder „himmlischen" Menschheit zum Maasstabe auch für die Betrachtung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu nehmen, lassen sie durch die Incarnation die göttliche und die menschliche Natur zu einer gottmenschlichen Persönlichkeit dergestalt vereinigt worden sein, dass die göttliche Person des Logos fortan nur noch „im Fleische" existirt, seine göttliche Natur aber nur in der mit ihr persönlich vereinigten menschlichen Natur und durch dieselbe sich bethätigt, eben darum aber dieser ihre wesentlich göttlichen Eigenschaften, Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit mitgetheilt hat (communicatio idiomatum im realen Sinne).

§. 565. Demgegenüber betrachten die Reformirten vermöge ihrer Voraussetzung eines schlechthinigen Unterschiedes des Unendlichen und des Endlichen auch die Menschheit des fleischgewordenen Logos als eine wirklich in den endlichen Schranken irdischen Menschendaseins geschichtlich sich entwickelnde, demgemäss auch in ihrer idealen Vollendung zur Aufnahme wirklich göttlicher Eigenschaften nicht fähige, ohne dass jedoch das unendliche göttliche Selbstbewustsein und die unendliche göttliche Machtfülle des persönlichen Gott-Logos von dieser creatürlichen Endlichkeit des Gottmenschen weiter berührt würde; daher auch nach der Incarnation der Logos ausserhalb des „Fleisches" als allgegenwärtiger, allmächtiger und allwissender Gott Himmel und Erde regiert, gleichzeitig aber in seiner durch das Band des heiligen Geistes mit ihm vereinten und mit der Fülle der Geistesgaben gesalbten Menschheit, oder als Gottmensch, sich zu einem den räumlich-zeit-

lichen Schranken unterworfenen Geistesleben mit endlich beschränktem Dasein, Wissen und Wirken, in diesem wahrhaft menschlichen, vermöge der Geistessalbung absolut normal sich entwickelnden Dasein aber zur urbildlichen Darstellung des vollkommen gotteinigen Menschenlebens bestimmt hat.

Vgl. SCHNECKENBURGER, zur kirchlichen Christologie 1848. Derselbe, vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs II, 193 ff. SCHWEIZER, reform. Dogmatik II, 291 ff. BAUR, Dogmengeschichte III, 398 ff. WEISSE, die Christologie Luthers 2. Aufl. Leipzig 1855. HEPPE, altprotest. Dogmatik II, 89 ff. 99 ff. 122 ff. Derselbe, reform. Dogm. 293 ff. — THOMASIUS a. a. O. Bd. II. EBRARD, christl. Dogmatik II, §. 376 ff. DORNER, a. a. O. II, 510 ff. Die drei letztgenannten vertreten die drei auf dem Boden der altorthodoxen Vorstellung möglichen Standpunkte: den lutherischen Confessionalismus, den reformirten Confessionalismus und die „positive“ Unionsdoctrin.

Nicht der Grund der Differenz, sondern nur ihr äusserer Anlass und in Folge dessen auch die bestimmte Weise, in welcher dieselbe ausgebildet wurde, ist in der Abendmahlslehre zu suchen. Vielmehr regt sich in der Wiederaufnahme der dogmenbildenden Thätigkeit an diesem Punkte, und zwar in beiden evangelischen Kirchen, ein tieferer Trieb zur Neugestaltung des christlichen Centraldogma überhaupt*). Und zwar zunächst in der lutherischen Lehre: indem Luther vor Allem in der Person des Gottmenschen die reale Gegenwart Gottes im Menschen, gegenüber dem judaistischen Gegensatze beider betont, fordert er statt blosser Verbindung beider Naturen in der Einheit der Person unmittelbar eine Vereinigung der Naturen mit einander, ein wirkliches Durchdrungen- und Erfülltsein der Menschheit von der Gottheit und eine derartig vollkommene Vereinigung der Gottheit und der Menschheit, dass beide nur in und mit einander subsistiren. Soll nun gleich diese Einigung der Naturen nur in der Person Christi stattfinden, so bildet sich doch die lutherische Lehre die Vorstellung einer von der irdisch-natürlichen oder endlichen in Raum und Zeit sich entwickelnden Existenzform der Menschheit noch unterschiedenen, von Christus unmittelbar mit der Incarnation angenommenen idealen Daseinsweise derselben, welche im Gegensatze zu unsrer sündigen Naturbeschaffenheit als die wahre Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes bezeichnet wird, und ihrem Wesen nach gar nichts anderes ist als die reale Lebenseinheit des über seine endlich geschichtliche Bestimmtheit in der Welt hinausgehobenen Menschen mit dem unmittelbar in ihm gegenwärtigen Gotte. Indem aber dieser speculativ bedeutsame Gedanke doch wieder in die Form

*) Vgl. BIEDERMANN S. 334 ff.

der überlieferten Lehre von der unio personalis zweier substantiell schlechthin unterschiedener Naturen hineingelegt wurde, entstand die abenteuerliche Vorstellung von einer Ausstattung der menschlichen Natur Christi mit wesentlich göttlichen Eigenschaften, theils neben, theils anstatt der ihr zukommenden menschlichen, worin die Reformirten mit Recht nur eine doketische Aufhebung der wahren Menschheit, eine Erneuerung der alten an den Eutychianern und Monophysiten verdammten Irrthümer erblicken konnten.

Umgekehrt gingen die schweizer Reformatoren und mit ihnen Melanchthon von der Vertheidigung der altorthodoxen Lehre aus. Indem sie gegenüber jeder paganistischen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen, die bleibende Unterschiedenheit beider auch in der unio personalis betonten, forderten sie, dass die Daseinsweise des menschgewordenen Gott-Logos eben als des Gott m e n s c h e n von dem überweltlichen und übermenschlichen Sein Gottes an sich scharf unterschieden werde. Mit diesem Interesse an der schlechthinigen Erhabenheit Gottes über alles Creatürliche verband sich nun aber zugleich das Streben, mit der wahrhaft geschichtlichen, auf ächt menschliche Weise sich entwickelnden Menschheit des Gottmenschen Ernst zu machen, weil er nur so wirklich das vorbildliche Haupt der versöhnten Gemeinde sein kann, und demgemäss die Parallele zwischen der durch den heil. Geist vermittelten unio personalis in Christus und der mystischen unio cum capite, welche der heil. Geist in den Gläubigen wirkt, vollständig durchzuführen. Die Gottmenschheit in Christus ist hiernach ihrem Wesen nach gar nichts anderes als die absolute Vollendung des religiösen Verhältnisses überhaupt. Indem aber die Gottmenschheit doch wieder nach den Formeln der überlieferten Lehre als Menschwerdung eines präexistenten göttlichen Subjectes in Christus gefasst wird, kommt nun die abenteuerliche Vorstellung von zwei verschiedenen, seit der Incarnation äusserlich neben einander herlaufenden Existenzweisen des Gott-Logos, intra carnem und extra carnem, heraus, in welcher die Lutheraner mit Recht nur eine ebionitische Aufhebung der wahren Gottheit des Gottmenschen, und eine nestorianische Zertrennung des Einen Gottessohnes in zwei Personen erblicken konnten.

Die Lehrdifferenz zwischen Lutheranern und Reformirten bewegt sich hiernach hauptsächlich um drei Punkte: erstens um das Verhältnis des λόγος ἄσαρκος zum λόγος ἔνσαρκος, zweitens um die Beschaffenheit der vom Logos im Acte der Incarnation angenommenen Menschheit, drittens um das Verhältnis der Menschheit des Logos zu seiner Gottheit in Folge der Incarnation.

Erstens. Luthers Bestreben, den Menschen Jesus unmittelbar selbst als gegenwärtigen Gott zu denken, führt ihn zu der sogenannten praedicatio identica, nach welcher alles was von der

göttlichen Natur gilt, in Folge der unio personalis auch von der menschlichen Natur Christi gelten müsse. Wird dieser Satz auch nachmals von der kirchlich-fixirten Lehre eingeschränkt, so bleibt es doch dabei, dass seit der Incarnation der Logos totus intra carnem ist; wo die Gottheit Christi ist, da muss man auch „seine Menschheit hinsetzen". Im Interesse dieser Lehre wird grade die antiochenische Ausdrucksweise wiederholt, dass die göttliche und die menschliche Natur sich zur Einheit der gottmenschlichen Person in Christus verbunden haben. Dagegen wehren die Reformirten die praedicatio identica als eine confusio naturarum ab, und behaupten, dass auch nach der Annahme der Menschheit durch den Gott-Logos seine Gottheit unendlich über seine Menschheit hinausrage. Ist der Logos auch im Fleische vollgegenwärtig, so schliesst dies doch nicht aus, dass er auch ausserhalb des Fleisches in der Weise seiner Gottheit, an welcher das Fleisch nicht Antheil nehmen kann, allgegenwärtig sei. Er ist also et intra et extra carnem. Die unio personalis ist also darum noch keine unio naturarum, daher die Reformirten grade die alexandrinische Ausdrucksweise wiederholen, dass die Person des Logos eine Menschheit angenommen habe. Während daher nach den Lutheranern der Logos seit der Fleischwerdung nur noch als *λόγος ἔνσαρκος* existirt, also auch als Mensch auf Erden zugleich Himmel und Erde allmächtig, allgegenwärtig u. s. w. regiert, so hat er nach den Reformirten seit jenem Zeitpunkte eine doppelte Existenzweise, eine göttliche, vermöge deren er als *λόγος ἄσαρκος* nach wie vor unveränderlich Himmel und Erde regiert, und eine menschliche, vermöge deren er als *λόγος ἔνσαρκος* oder als Gottmensch wirklich in die Schranken zeitlich-räumlicher Entwickelung eingeht, also nicht allmächtig, allwissend, allgegenwärtig u. s. w. ist. Mit dieser scharfgezogenen Consequenz geht die reformirte Lehre über die sonst von ihr festgehaltene altkirchliche hinaus.

Zweitens. Die mit der göttlichen Natur im Gottmenschen persönlich vereinigte menschliche Natur ist nach Luther und den Lutheranern nicht die irdische, durch den Sündenfall entstellte, sondern die verklärte oder himmlische Menschheit, zu welcher sich die „Knechtsgestalt" nur wie ein freiwillig angenommener Zustand der Erniedrigung verhält (s. u. bei der Ständelehre). Christus hat es also auch seiner Menschheit nach gar nicht nöthig gehabt, in die irdisch-menschliche Entwickelung einzugehen. That er es doch, so that er es nur um unsertwillen. Zu Grunde liegt hierbei die Anschauung einer idealen, über die Schranken irdischen Menschendaseins schlechthin hinausgehobenen Menschheit als der wahren Wirklichkeit menschlicher Natur. Indem die Lutheraner die wahre Vollkommenheit der menschlichen Natur theils nach dem gottebenbildlichen Zustande der Menschheit vor dem Falle, theils nach dem den Erlösten bevor-

stehenden Verklärungszustande im Himmel bemessen, nehmen sie die himmlische Majestät der Menschheit Christi seit seiner Auferstehung und Erhöhung zum Maasstabe für das seiner Menschheit mögliche Verhältnis zur Gottheit. Grade nur eine solche himmlische Menschheit war fähig, mit der Gottheit wirklich Eins zu werden, uns also wahrhaft zu erlösen. Dagegen bestehen die Reformirten fest auf der irdisch-geschichtlichen Wahrheit der Menschheit Christi. Auch in ihrer idealen Vollendung hört die Menschheit doch nicht auf, wirklich endliche, räumlich-zeitlich beschränkte, dem räumlich-zeitlichen Werden unterworfene Menschheit zu sein, oder sie wird ein Phantasma, eine blosse Schein-Menschheit. Ist Christus also wirklich Mensch geworden, so hat er sich eben allen denjenigen Schranken, welche der irdischen Menschheit eben um ihrer Endlichkeit willen auch abgesehn von der Sünde zukommen, unterwerfen müssen. Grade erst die ächt-menschliche Entwickelung des Gottmenschen auf Erden war nothwendig, wenn er wirklich in allen Stücken unser Vorbild und Haupt, also wirklich unser Erlöser werden sollte.

Drittens. Nach den Lutheranern ist die von Christus angenommene himmlische Menschheit befähigt und bestimmt, an den Eigenschaften der göttlichen Natur realen Antheil zu nehmen. Daher der Satz: finitum capax infiniti, non per se, sed per infinitum. Allerdings ist damit nicht etwa eine „Bewegung der Menschheit zur Gottheit hin“ als allgemeingiltige Wahrheit behauptet. Die Mittheilung göttlicher Majestät an die Menschheit Christi ist lediglich eine Folge der unio personalis, findet nirgends anderwärts statt. Aber nur die „himmlische“ Menschheit ist geeignet, auf solche Weise vergottet zu werden. Dies geschieht durch unmittelbare Verbindung der Naturen. Da aber hierbei nur die göttliche, nicht die menschliche Natur activ ist, so kann schlechterdings nicht von einer Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche, sondern nur von einer Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur die Rede sein. Die menschliche Natur hat also über die ihr nach allgemein kirchlicher Lehre durch die unio personalis mitgetheilten endlichen Gaben (dona finita) hinaus noch eine reale Theilnahme an der göttlichen Majestät und dem göttlichen Weltregimente, der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. erhalten, nicht als natürliche, sondern als übernatürliche Vorzüge, vermöge deren nun aber der Logos im Stande ist, auch seinem „Fleische“ nach an allen Functionen seiner göttlichen Natur Antheil zu nehmen. Vollständig ist das freilich erst seit der Erhöhung der Fall; aber schon durch die Incarnation ist die Menschheit Christi in den Besitz aller jener sie zum Weltregimente befähigenden göttlichen Eigenschaften gelangt. Seit der Erhöhung aber kann vollends nirgends mehr zwischen dem, was die Gottheit Christi,

und dem, was seine Menschheit thut, unterschieden werden: alles was von jener gilt, gilt auch von dieser. — Dagegen bleiben die Reformirten bei ihrem finitum non capax infiniti. Weil die unio personalis keine unmittelbare Vereinigung der beiden Naturen ist, so bedarf es hierzu eines Mittelgliedes, des heiligen Geistes, als des Bandes zwischen Gottheit und Menschheit in Christus. Die Fülle von Gaben aber, mit welcher der Gottmensch durch die perfecta unctio mit dem heiligen Geiste ausgestattet ist, bleibt eben eine Fülle von endlichen, mit der menschlichen Natur als solcher verträglichen Gaben (dona finita); sie constituiren nur ein ideales Menschenleben, keinen Gott. Unveränderlich sind die Irrthumslosigkeit, Sündlosigkeit, Einheit mit Gott. Dagegen sind seine Heiligkeit, sein Wissen, seine Seligkeit dem Wachsthum unterworfen. Dieses Wachsthum ist absolut normal, sittlich-religiöse Entwickelung bis zur absoluten Vollendung der Menschheit als Organes der Gottheit hin. Aber auch im Stande der Erhöhung ragt der Logos in seinem Sein und Wirken über seine Menschheit hinaus. Diese ist also nicht allgegenwärtig, sondern an einem bestimmten Orte im Himmel. Desto grösseres Gewicht fällt auf die Analogie, welche zwischen der perfecta unctio des Gottmenschen und der Geistesmittheilung an die Gläubigen besteht. Wie der heilige Geist das Einheitsband zwischen dem Logos und seiner angenommenen Menschheit ist, so ist er auch das Einheitsband zwischen Christus dem Haupte des mystischen Leibes und den ihm geeinigten Gliedern; und wie die Menschheit Christi vom heiligen Geiste mit den vollkommensten Gaben geschmückt ist, so sind auch die Gläubigen vom heiligen Geiste gesalbt und mit seinen Gaben geziert, nur dass in Christus auf absolute Weise stattfindet, was in den Gläubigen immer nur relativ ist.

§. 566. Die innerhalb der lutherischen Theologie streitige Frage, ob die Mittheilung göttlicher Majestät an die menschliche Natur in einer Mittheilung des göttlichen Wesens selbst, oder nur der göttlichen Eigenschaften zum Behufe eines stetigen Wirkens der Gottheit in und mit der Menschheit, oder endlich in einer ausnahmsweisen und übernatürlichen Ausstattung der letzteren zum beliebigen Gebrauche bestanden habe, ist von der Concordienformel gegen die erstere Auffassung, aber ohne sichere Entscheidung zwischen der zweiten und dritten beantwortet worden.

Im Gegensatze zu der Lehre Melanchthons, welcher ähnlich wie die Reformirten in der realen Idiomencommunion eine confusio naturarum sah, und daher den Satz finitum non capax infiniti auch auf die Menschheit Christi im Stande der Er-

höhung bezog*), machte BRENZ mit der Vergottung der menschlichen Natur durch die unio personalis consequent Ernst und lehrte eine wirkliche Einigung der Substanzen, eine Ausgiessung göttlichen Wesens über die menschliche Natur (deitas communicata), wodurch freilich die wahre Menschheit Christi vollkommen zerstört wurde. Der verklärte Leib Christi ist hiernach ebenso substantiell allgegenwärtig wie die Gottheit**). Im Unterschiede hiervon wollte JAKOB ANDREAE zwar keine Mittheilung der göttlichen Substanz, sondern nur ihrer Wirkungsweise an die menschliche Natur gelten lassen; dennoch sollte eine wirkliche Mittheilung göttlicher Majestät an die Menschheit Christi stattfinden, vermöge deren er wenigstens seit der Erhöhung nach beiden Naturen allmächtiger, allwissender und allgegenwärtiger Weltregent ist; daher auch Andreä von einer doppelten Gottheit, einer mittheilenden und einer mitgetheilten redet, und die Allgegenwart der Menschheit Christi als praesentia naturalis beschreibt***). Dagegen ging MARTIN CHEMNITZ von der Melanchthonschen Lehrweise aus, behauptete aber, dass die menschliche Natur Christi, wenngleich nicht allgegenwärtig wie die göttliche, doch ausser den erschaffenen und endlichen Gaben durch die unio personalis die wunderbare Fähigkeit erhalten habe, überall da gegenwärtig zu sein, wo sie wolle (praesentia voluntaria et libera). Statt der ubietas repletiva lehrte er also nur die ubietas definitiva, wie sie nach Luther auch den „Engeln und Poltergeistern," zukommt, oder die sogenannte Multivolipräsenz†).

Die Concordienformel (art. VIII)††) versucht ähnlich wie in der Prädestinationslehre zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten zu uniren. Auf der einen Seite wird nicht blos die physica confusio oder exaequatio der Naturen und ihrer wesentlichen Eigenschaften und die physica communicatio oder essentialis transfusio der göttlichen Proprietäten in die Menschheit Christi, sondern auch die Lehre von einer doppelten Gottheit verworfen und der bleibende Unterschied der göttlichen und der menschlichen Proprietäten auch im Stande der Erhöhung behauptet; auf der andern Seite heisst es wieder, dass der menschlichen Natur durch die Incarnation nicht blos dona creata und qualitates finitae, sondern wirklich die divina maiestas und virtus zugetheilt seien. Und während auf der einen Seite immer wieder hervorgehoben wird, dass Christus seiner verklärten Menschheit nach überall, wo er wolle, gegenwärtig sei (hypothetische Ubiquität), so wird auf der andern Seite die communicata

*) HEPPE II, 100 ff. 126 ff. DORNER a. a. O. II, 692 ff.
**) HEPPE II, 108 ff. DORNER II, 665 ff.
***) HEPPE II, 122 ff. DORNER II, 682 ff. THOMASIUS II, 338 ff.
†) HEPPE II, 131 ff. DORNER II, 695 ff.
††) HEPPE II, 147 ff. DORNER II, 706 ff. THOMASIUS II, 376 ff.

divina virtus nicht blos auf die auch von Chemnitz zugestandene wunderbare Gabe der Multipräsenz beschränkt, sondern auf eine wirkliche und reale Theilnahme der menschlichen Natur an dem göttlichen Weltregiment, an der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart bezogen, insbesondere also die Ubiquität der menschlichen Natur ratione dexterae dei ausdrücklich als absolute Ubiquität bestimmt.

§. 567. In der Lehre von den beiden Ständen des menschgewordenen Logos, dem Stande der Erniedrigung während seines irdischen Lebens und dem Stande der Erhöhung zur Rechten Gottes hat schon die mittelalterliche Theologie auf dem Grunde des apostolischen Symbolums die heilsbegründenden Thatsachen des Lebens Jesu — übernatürliche Geburt, irdisch-menschliches Leben, Leiden, Sterben und Begräbnis; Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Wiederkunft zum Gericht — zusammengefasst.

Nach ursprünglicher Lehre ist der Logos, nicht seine Menschheit, Subject der Erniedrigung; letztere fällt vielmehr mit der Menschwerdung zusammen. Die einzelnen Momente sind theils der übereinstimmenden neutestamentlichen Lehre, theils, wie die jungfräuliche Geburt und die Unterscheidung zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, wenigstens den kanonischen Evangelien entnommen; auch der descensus ad inferos (auf Grund von 1 Petr. 3, 18 ff. Eph. 4, 9 f.) gehört schon dem urchristlichen Vorstellungskreise an, obwol er erst später Aufnahme ins apostolische Symbolum fand. Die Bedeutung des descensus ist nach altkirchlicher Anschauung diese, dass Christus in die Unterwelt zwar nach der Meinung des Teufels wie ein gewöhnlicher Todter herabsteigt, in Wahrheit aber ihre Riegel und Schlösser erbricht, die Gefangenen entführt und so den Tod und den Teufel ihrer Herrschaft entsetzt. So namentlich im zweiten Theile der Pilatusacten. — Vgl. GUEDER, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten. Berlin 1853.

§. 568. Die kirchliche Ständelehre ist von Lutheranern und Reformirten, soweit die verschiedenen Grade der Erniedrigung und der Erhöhung in Betracht kommen, abgesehn von der nebensächlichen Streitfrage über die Bedeutung der Höllenfahrt, übereinstimmend festgehalten, aber erst im Streite der beiden Kirchen über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus in engeren Zusammenhang mit der Naturenlehre gebracht worden, unter wesentlich verschiedener Auffassung sowol des Subjectes als der näheren Beschaffenheit der beiden Stände.

Zur exinanitio rechnet man: conceptio, nativitas, educatio, conversatio visibilis Christi his in terris (sammt allem damit verbundenen Ungemach), passio magna, mors et sepultura. Zur exaltatio: resurrectio, ascensio, sessio ad dexteram dei, reditus ad iudicium. Streitig bleibt dagegen, ob die Höllenfahrt noch zur Erniedrigung oder schon zur Erhöhung gehöre. Die Lutheraner (F. C. art. IX) fassen den descensus buchstäblich. Während nun aber Joh. Aepinus (1549) die Seele Christi zur Hölle fahren und dort die Höllenqualen stellvertretend für uns erdulden liess, erneuert die orthodox lutherische Lehre die altkirchliche Theorie, dass der ganze Gottmensch hinabgestiegen sei, um dem Teufel und der Hölle seinen Triumph zu verkündigen. Hiernach beginnt mit der Siegesfahrt in die Hölle seine Erhöhung.*) Die Reformirten dagegen erneuern die geistige Deutung Augustins: die Höllenfahrt ist ihnen die Vollendung der Erniedrigung der Menschheit Christi, theils als Trennung der Seele vom Leibe im Tode, theils als Erduldung des Gefühls der Gottverlassenheit und der menschlichen Sündenschuld**).

Ungleich wichtiger ist die Bedeutung, welche die Ständelehre durch die lutherische Fassung der communicatio idiomatum gewinnt. Indem die Lutheraner die Incarnation als Annahme einer himmlischen Menschheit von der Erniedrigung unterscheiden und zugleich die Frage nach dem Verhältnisse der jener Menschheit Christi in der Incarnation mitgetheilten divina maiestas zu der menschlichen Wahrheit seines irdischen Erlöserlebens aufwerfen, wird die Ständelehre zuerst zu einem integrirenden Bestandtheil der Naturenlehre erhoben, deren dogmatische Durchbildung wesentlich von jener abhängt. Dagegen bilden die Reformirten die Ständelehre im Grunde nur polemisch aus.

§. 569. Indem die Lutheraner die Incarnation als transcendenten, der Erniedrigung logisch vorangehenden Act fassen, letztere also nicht auf den ewigen Gott-Logos an sich, sondern auf den Gottmenschen beziehn, betrachten sie die irdische Menschheit Jesu nur als eine vorübergehend angenommene Knechtsgestalt nicht des Gott-Logos, sondern der durch den übergeschichtlichen Act der Incarnation des Vollbesitzes der göttlichen Eigenschaften bereits theilhaftigen Menschheit, daher der Gottmensch zur Vollendung seiner menschlichen Vollkommenheit nicht erst der irdisch-menschlichen Entwicklung be-

*) Heppe II, 115 ff. Schmid 274 ff. 290 ff.

**) Schweizer II, 338 ff. Heppe, ref. Dogm. 351 ff. — Verwandt mit der reformirten Lehre ist die des Stuttgarter Hofpredigers Joh. Parsimonius. Frank, Theologie der Concordienformel III. S. 421 ff.

darf, sondern in diese lediglich um des Erlösungswerkes willen eingegangen ist: dagegen ist ihnen die Erhöhung nur der Wiedereintritt des Gottmenschen in die volle und unbeschränkte Bethätigung seiner göttlichen Eigenschaften auch nach seiner menschlichen Natur, speciell das Sitzen zur Rechten Gottes also kein räumlicher Zustand, sondern nur die Allgegenwart seiner ganzen Person nach beiden Naturen.

§. 570. Indem dagegen die Reformirten entweder nach dem Vorgange der älteren Lehre den Act der Incarnation mit dem Acte der Erniedrigung zusammenfallen lassen und dann als Subject der letzteren den göttlichen Logos betrachten, oder aber die Erniedrigung des Gottmenschen nur in den besonderen niedrigen Umständen seines Erdenlebens erblicken, gewinnen sie beidemale Raum für eine ächt menschliche Lebensentwickelung der ihrer in der Incarnation ihr verliehenen Geistesgaben fortschreitend mächtig werdenden Menschheit, wogegen ihnen die Erhöhung nur der Eintritt des Gottmenschen in den Vollbesitz der mit der wahren Menschheit verträglichen Vorzüge, speciell sein Sitzen zur Rechten Gottes keine Allgegenwart, sondern ein räumliches Weilen im Himmel ist.

Vgl. die hinter §. 565 angeführte Literatur.

Hatte schon Luther hervorgehoben, Christus habe nicht nöthig gehabt, diese unsere irdische Menschheit anzunehmen, so führt die lutherische Kirchenlehre diesen Gedanken folgerichtig dahin aus, dass die Menschheit Christi schon in dem Acte der Incarnation in den Vollbesitz der Vollkommenheit gelangt sei, welche für ein irdisches Menschenleben nur der absolute Zielpunkt religiös-sittlicher Entwicklung ist. Hierzu kommt aber weiter, dass die Incarnation zugleich die reale Mittheilung der göttlichen Majestät an die Menschheit Christi in sich schliesst. Wie also der Gottmensch Christus überhaupt nur um unsertwillen freiwillig in die irdisch-menschliche Entwickelung eingeht, ohne dass die Menschwerdung an sich dies mit sich gebracht hätte, so ist er auch schon während seines Erdenlebens im Besitze der göttlichen Eigenschaften und es kann sich lediglich noch fragen, ob er sich dieses seines Besitzes zeitweilig entäussert oder denselben nur „heimlich gehalten“ habe (s. u.). Hiernach ist das Subject der Erniedrigung nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern der Gottmensch; während die Incarnation, wenn auch kein ewiger Act — obwol auch diese Consequenz von den „Wiedertäufern“ und Schwenkfeldern gezogen wurde —, so doch ein transcendenter oder metaphysischer, der Erniedrigung logisch vorangehender Act ist, so beginnt das geschichtliche Leben Jesu mit

der Empfängnis, als dem ersten Acte der Erniedrigung der himmlischen Menschheit Christi zu diesem endlichen Erdendasein. Eben darum ist umgekehrt die Erhöhung nicht erst das Resultat der vollendeten irdischen Entwickelung Jesu, sondern einfach die Wiederannahme der Herrlichkeit, welche Christus grade in Folge der Incarnation auch nach seiner menschlichen Natur schon in einem vorirdischen Dasein besass (wenn dieses vorirdische Dasein des Gottmenschen auch keinen wirklichen Zeitmoment ausgefüllt hat), ja welche er im Grunde auch während seines Erdenlebens sei es nun occulte, sei es wenigstens potentiell besitzt; eine Annahme, durch welche freilich die exaltatio zu einer blossen gloriosa manifestatio herabgesetzt wird. Als der zur „Rechten Gottes" Erhöhte übt er nun ohne jede Verhüllung oder Beschränkung die seiner Menschheit durch die communicatio idiomatum mitgetheilten göttlichen Eigenschaften aus. Dabei bestehen die Lutheraner grade um ihrer Ubiquitätslehre willen darauf, die dextera dei geistig zu fassen (vgl. Biedermann S. 346 f.).

Bei den Reformirten ist allerdings auch die Beziehung der beiden Stände auf die Menschheit Christi gebräuchlich, wird dann aber nur in dem geschichtlichen Sinne genommen, dass der Gottmensch Christus „freiwillig die Entsagungen einer besonderen menschlichen Niedrigkeit" auf sich nimmt, „dann aber durch diese Erniedrigung zur Herrlichkeit hindurchdringt." Im metaphysischen Sinne ist das Subject der Erniedrigung vielmehr der *λόγος ἄσαρκος*, und jene selbst fällt einfach mit der Incarnation zusammen, wobei dann freilich der *λόγος ἔνσαρκος* nie aus dem Stande der Erniedrigung herauskommt. Schon Zwingli bezeichnet dieses als ersten, jenes als zweiten Theil der Exinanition.*) Beidemale ist die Menschheit Christi aber als irdischgeschichtliche gedacht. Sofern freilich die Erniedrigung speciell auf die Gesetzerfüllung Christi bezogen wird, kann das Subject derselben nur der *λόγος ἄσαρκος* sein, da die menschliche Erscheinung als solche zugleich zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtet. Statt einer von vornherein fertigen, übergeschichtlichen und himmlischen Menschheit wird also eine ächt geschichtliche Entwickelung bis zur Vollendung hin gelehrt. Ist also die unio personalis bei den Lutheranern unmittelbar durch den Act der Incarnation zu Stande gebracht, so erscheint sie bei den Reformirten gewissermaassen als ein geschichtlicher Process, der sich vollständig mit der Erhöhung vollendet. Wie aber die Erniedrigung, wenn auf den *λόγος ἄσαρκος* bezogen, keine wirkliche Entäusserung sein kann — da er ja auch nach der Incarnation unveränderlich extra carnem verbleibt —, sondern nur eine occultatio seiner Majestät im Gottmenschen, so besteht die Er-

*) Schweizer II, 339. 341 ff.

höhung darin, dass er nun durch den religiös und sittlich vollendeten Gottmenschen als durch sein vollkommenes Organ hindurchwirkt, ohne dass dieses Organ darum aufhörte, ein finitum zu sein. Die Erhöhung betrifft also streng genommen nur den Gottmenschen, ist aber keine reale Mittheilung göttlicher Eigenschaften an ihn. Die Ubiquitätslehre muss daher in jeder ihrer Fassungen abgelehnt werden, obwol eine nähere Bestimmung der im räumlichen Sinne als ein certum *ποῦ* im Himmel aufgefassten dextera dei unmöglich ist.

§. 571. Die innerhalb der lutherischen Lehre auch nach der Concordienformel streitig gebliebene Frage, ob der Gottmensch im Stande seiner Erniedrigung die seiner Menschheit zum Besitze zugeeignete göttliche Majestät nur wie die Tübinger lehrten im Verborgenen geübt (Krypsis), oder ob er nach den Giessenern sich ihrer vorübergehend entäussert habe (Kenosis), wurde von den Sachsen wesentlich im letzteren Sinne, doch unter Beschränkung des Verzichtes nur auf den stetigen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften entschieden, und hierdurch die orthodox-lutherische Christologie zum wesentlichen Abschlusse gebracht.

Schon Brenz hatte consequent die Erniedrigung des Gottmenschen nur als occultatio divinae maiestatis hinter der angenommenen Knechtsgestalt, die Erhöhung nur als Manifestation der bisher verborgenen Majestät vor den Augen der Welt gefasst, daher er zu der monströsen Behauptung kam, dass der Gottmensch, auch da er als Kind in der Krippe lag, nicht blos seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach allmächtig Himmel und Erde regiert habe. Dagegen liess Andreä die göttliche Majestät der Menschheit Christi im Stande der Erniedrigung eine Zeitlang ruhn, da sie dieselbe ja nur in Folge einer Ausstrahlung (*ἔλλαμψις*) der Gottheit, nicht substantiell zu eigen besass; und eben dahin kam Chemnitz von der Prämisse aus, dass abgesehen von der wunderbaren Fähigkeit der Multipräsenz der Menschheit überhaupt keine göttlichen Eigenschaften mitgetheilt sein sollten, daher der göttliche Logos sich recht gut von seinem Organon und Werke zeitweilig zurückziehn konnte (retraxit se ab opere suo). Dennoch schwankt die Concordienformel zwischen beiden Ansichten, der wirklichen Kenosis und der blossen Krypsis hin und her. Auf der Einen Seite heisst es, dass im Stande der Erniedrigung nur die Gottheit Himmel und Erde regiert, während die Theilnahme der Menschheit Christi am Weltregimente ruht; erst nach Ablegung der Knechtsgestalt soll daher die menschliche Natur „in die völlige Possess und Gebrauch der göttlichen Majestät“ eingesetzt sein; auf der andern Seite soll ja doch seit der Incarnation nec Logos extra carnem

nec caro extra Logon sein. Schon als das Kind in den Mutterleib einging, hat es seine Majestät bethätigt, sed ... secreto habuit, neque eam semper sed quoties visum fuit usurpavit (p. 767), oder wie es p. 779 heisst, haec autem humanae naturae maiestas in statu humiliationis maiore ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Aber p. 767 geht dem secreto habuit wieder ein se ipsum exinanivit vorher („welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis auch im Mutterleibe gehabt, aber ... sich derselben geäussert und im Stande seiner Erniedrigung heimlich gehalten und nicht allezeit, sondern wenn er gewollt, gebraucht hat“). Seit 1619 entbrennt nun zwischen den Tübingern und den Giessenern der Streit über die *κρύψις* und *κένωσις*.*) Erstere halten sich an das „heimlich gehalten“, letztere an das „geäussert.“ Nach jenen, welche die Brenzische Christologie erneuern, hat der Gottmensch im Stande der Erniedrigung sowol die *κτῆσις* als die *χρῆσις* der göttlichen Eigenschaften, wenn auch occulte, gehabt: ein Satz, der entweder zum völligen Doketismus oder zu einer doppelten, einer verborgenen (königlichen) und einer offenbaren (hohenpriesterlichen) Menschheit führen musste. Dagegen lehren diese wol die *κτῆσις*, bestreiten aber die *χρῆσις* der göttlichen Eigenschaften, lassen also den Logos während der Erniedrigung allein Himmel und Erde regieren, und beschränken den Satz *λόγος* non extra carnem nur auf die praesentia intima, auf die mit der unio personalis gesetzte potentielle göttliche Majestät der menschlichen Natur, welche jedoch in den Wundern Christi hindurchleuchtete. Ganz abgesehn von dem Ungedanken einer potentiellen Allwissenheit und Allgegenwart kommt aber hierdurch wenigstens zeitweilig eine ähnliche Doppelheit, wie nach der reformirten Lehre heraus. Der ganze Streit ist nur eine abermalige Steigerung der alten Gegensätze zwischen „Monophysiten“ und „Nestorianern“. Die sächsische decisio (1624) stellt sich wesentlich auf den Standpunkt der Giessener, nur mit stärkerer Hervorhebung der der menschlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung gebliebenen Möglichkeit, sich der göttlichen Majestät zu bedienen, wenn sie wolle. Eben diese Möglichkeit, die in den Wundern zur momentanen Wirklichkeit wird, setzt aber die wirkliche *κένωσις* zum leeren Scheine herab.

Die spätere Systematik hat nur die so fixirte Lehre formalistisch durchgebildet, mit besonders sorgfältiger Erörterung der Ubiquität, welche meist als blosse operative Allgegenmart beschrieben wird.**)

§. 572. Der durch die chalkedonensischen Formeln dem

---

*) Vgl. Dorner II, 787 ff. Schneckenburger II, 211 ff.

**) Schmid S. 243 ff. 286 ff. Dorner II, 822 ff.

Denken aufgenöthigte, durch die lutherische und die reformirte Christologie nur noch gesteigerte Widersinn — Ein und dasselbe persönliche Subject zugleich eine wahrhaftige göttliche und eine wahrhaftige menschliche Person — ist auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung nur die nothwendige und völlig correcte Fassung des Problems, die in der Person Jesu Christi offenbarte persönliche Einheit göttlichen und menschlichen Wesens, d. h. das vollkommene religiöse Verhältnis selbst, auf seinen erschöpfenden Ausdruck zu bringen.

Vgl. BIEDERMANN S. 507 ff. — Die durch die Formeln von Chalkedon auf ihren schärfsten Ausdruck gebrachte Lehre von der Einen gottmenschlichen Person in zwei vollständigen ungetrennten und unvermischten Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen Natur, ist auf dem Boden der orthodoxen Vorstellung als ein unergründliches Mysterium demüthig zu verehren, daher auch das athanasianische Symbol (in seiner zweiten Hälfte) von diesen Formeln die ewige Seligkeit abhängig macht. Wird einmal das in der Person Christi verkörperte religiöse Princip unmittelbar mit dieser Person identificirt, so bleibt nur die chalkedonensische Lösung übrig. In der Form von metaphysischen Aussagen über die Person ist der in dieser Person geschichtlich offenbare religiöse Gehalt, die reale Lebenseinheit Gottes und des Menschen, eben nur als einzelne, schlechthin wunderbare Thatsache anschaubar. Die geschichtliche Person Christi ist also dogmatische Person: der einzelne Mensch Jesus ist unmittelbar zugleich Gott, ohne darum aufzuhören, wirklicher Mensch zu sein. Grade in diesem absoluten Widersinn steckt aber der tiefste religiöse Sinn. Die Christologien der Lutheraner und der Reformirten, obwol auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung absolut unvereinbar, sprechen das durch die kirchliche Forderung aufgegebene Problem nur noch bestimmter nach seinen beiden Seiten hin aus: der persönlich gegenwärtige Gott zugleich eine wirkliche Menschenperson, die Menschheit also der Gottheit untrennbar verbunden, ohne dass sie aufhörte, Menschheit zu sein; und der geschichtliche Mensch zugleich mit dem ewigen Gott persönlich geeint, die Gottheit also persönlich in der Menschheit offenbart, ohne dass sie aufhörte, unendlich über die Menschheit hinauszuragen.

§. 573. Indem die kirchliche Vorstellung aber unmittelbar zugleich in ihren metaphysischen Bestimmungen über die gottmenschliche Person die Lebenseinheit Gottes und des Menschen auf ihren adäquaten Ausdruck zu bringen sucht, fasst sie die Gottheit und die Menschheit als zwei äusserlich einander gegenüber gestellte, abgesehn von der gottmenschlichen Person schlechthin unterschiedene und in ihrer Unterschiedenheit per-

sönlich für sich subsistirende geistige Substanzen, eine absolute und eine endliche auf, welche dennoch in der Person Christi auf absolut wunderbare Weise zur persönlichen Einheit verbunden sein sollen; muss aber nun nothwendig entweder um die persönliche Einheit aufrechtzuerhalten, zur „monophysitischen“ Vermischung der „Naturen“, oder um die reale Unterschiedenheit der „Naturen“ sicherzustellen, zur „nestorianischen“ Auflösung der persönlichen Einheit in zwei verschiedene Personen, also in dem Einen Falle zu doketischer Verflüchtigung der Menschheit in blossen Schein, in dem anderen zu ebionitischer Herabsetzung der Gottheit auf eine nur uneigentlich als göttlich prädicirte Menschheit führen.

§. 574. Beleg hierfür ist nicht blos die ganze dogmengeschichtliche Entwickelung der Lehre von der Person Christi bis zum chalkedonensischen Bekenntnisse, sondern auch das Nachspiel derselben in den kirchlichen Streitigkeiten der Folgezeit, und namentlich die Steigerung der alten Gegensätze in der reformirten und der lutherischen Lehrfassung, sammt dem weiteren Nachspiel dieses Kampfes in den innerlutherischen Lehrdifferenzen, wobei sich jedesmal Recht oder Unrecht zwischen den streitenden Parteien gleichmässig vertheilt, die gegenseitige Polemik also auf dem Boden der gemeinsam von beiden Theilen innegehaltenen Voraussetzungen immer zugleich die religiöse und die verstandesmässige Kritik an der Gegenlehre vollzieht.

Wenn irgendwo, so ist beim christologischen Dogma die Geschichte desselben zugleich die Kritik. Man hat nur nöthig, die für und wider geltend gemachten religiösen Interessen und dogmatischen Argumente aufmerksam zu verfolgen, um zu erkennen, dass nach jedem vermeintlichen Abschlusse des Dogma die alten Gegensätze in neuer Form wiedererwachen, um sich also zugleich zu überzeugen, dass auf dem Boden der kirchlichen Vorstellung nur ein Zusammensprechen, nicht aber eine Ueberwindung der Gegensätze möglich ist. Gegenüber jedem dieser Fortbildungsversuche behauptet das Dogma von Chalkedon sein gutes Recht, ganz ebenso wie die athanasianische Formulirung der Trinitätslehre gegen alle speculativ sein wollenden Umdeutungen derselben. Wie sich in der Trinitätslehre der Gegensatz der Einheit und Dreiheit wol balanciren, aber nicht auflösen lässt, so findet genau derselbe Fall in der Lehre von der Person Christi mit dem Gegensatze der Gottheit und Menschheit statt. Haben wir eine wesentlich göttliche Person mit absolut göttlichem Selbstbewustsein und absolut göttlicher Selbstbethätigung, so kann dieselbe sich entweder nur durch Selbstverendlichung,

d. h. durch Selbstaufhebung ihrer Gottheit, zu einer wesentlich menschlichen Person bestimmt haben — dies aber wird (ganz abgesehn von der Undenkbarkeit der Vorstellung) von der Kirchenlehre aller Zeiten als eine Aufhebung der Grundvoraussetzung des Gottesbegriffs mit Recht einmüthig zurückgewiesen —; oder aber der „angenommenen Menschheit" wird grade das, was sie zu einer wirklichen Menschheit macht, abgesprochen, sei es nun, dass man ihr nur einen Leib, aber keine Seele, oder nur eine animalische aber keine vernünftige Seele, oder nur menschliche Eigenschaften aber kein menschliches Selbstbewustsein, Wirken und Wollen, oder nur eine für sich unpersönliche Natur aber keine persönliche Subsistenz für sich zugesteht, sei es, dass man zu ihren natürlichen menschlichen Eigenschaften noch übernatürliche göttliche im Widerspruche mit jenen hinzufügt. Soll die unio personalis eine Wahrheit sein, so muss die Menschheit als das finitum ihre natürlichen Proprietäten an die Gottheit als das infinitum darangeben; ein sei es nun der Substanz oder nur der Wirkungsweise nach unendlich gewordenes Endliches aber ist, wenn es trotzdem noch ein Endliches bleiben soll, der absolute Widersinn. Die dafür geltend gemachten Analogien (der Tropfen Essig im Ocean, oder das vom Feuer durchglühte Eisen u. s. w.) beweisen entweder das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen, oder entbehren grade im Hauptpunkte, auf den es ankommt, aller wirklichen Aehnlichkeit. Umgekehrt, haben wir eine wesentlich menschliche Person mit natürlich und geschichtlich begränztem, also endlichem Selbstbewustsein und endlicher Selbstbethätigung, so kann dieselbe entweder nur durch Vergottung, also durch Aufhebung des absoluten Gegensatzes zwischen Unendlichem und Endlichem, wirklich zu einer wesentlich göttlichen Person werden — dann ist aber (ganz abgesehen von der Undenkbarkeit der Vorstellung) nur noch ein Gott, und kein Mensch mehr vorhanden, also die geschichtliche Voraussetzung des Christenthums aufgehoben, wogegen sich wieder die Kirchenlehre aller Zeiten mit Recht einstimmig erklärt hat —, oder aber die Einheit der gottmenschlichen Person wird nothwendig zerstört. Mag man nun diese Einheit als Einwohnung Gottes in einem Menschen, oder als persönliche Einheit des Logos mit einem Menschen, oder als unio personalis des *λόγος ἄσαρκος* mit dem Gottmenschen, mag man sie als eine von vornherein fertige, oder erst als eine in Folge eines Processes zu Stande kommende fassen: immer löst sich die persönliche Einheit in eine uneigentliche Redensart auf und wir behalten nur den von Gottes Geiste erfüllten Menschen übrig.

§. 575. Indem speciell die Lutheraner die reale Einheit von Gottheit und Menschheit in Christi Person als wirkliche Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die Menschheit

fassen, so genügen sie zwar damit der religiösen Forderung einer vollen Gegenwart des Göttlichen in einem wahrhaft seiner Wesensbestimmung entsprechenden Menschenleben, heben aber zugleich die wahre Menschheit Christi als eine wirklich geschichtliche auf, und behalten folgerichtig nach Durchbrechung der Form einer individuell-geschichtlich begränzten Persönlichkeit nur den Gedanken der über alle geschichtlichen und individuellen Erscheinungsformen übergreifenden idealen Gottmenschheit überhaupt, oder die volle Offenbarung des göttlichen Wesens im Menschengeiste, welche als solche zugleich die dem geistigen Wesen des Menschen an sich entsprechende Wirklichkeit ist.

§. 576. Indem dagegen die Reformirten den Unterschied des Gottmenschen vom ewigen Gott-Logos an sich auch nach der Incarnation fortbestehen, ersteren aber mit letzterem durch das Band des heiligen Geistes geeint werden und kraft desselben sich zur höchsten menschlichen Vollendung entwickeln lassen, ohne ihm jedoch wesentlich göttliche Eigenschaften zuzugestehen, so genügen sie damit zwar der religiösen Forderung, den schlechthinigen Unterschied des Unendlichen und Endlichen auch in der Lebenseinheit des Menschen mit Gott aufrechtzuerhalten, heben aber zugleich die persönliche Einheit des ewigen Logos und des Gottmenschen thatsächlich auf, und behalten folgerichtig nur einen wirklichen, aber durch den in ihm gegenwärtigen göttlichen Geist in fortschreitender Vollendung mit Gott geeinten, und in seiner religiös-sittlichen Entwickelung das christliche Princip vorbildlich und grundlegend verkörpernden Menschen.

Die von den Lutheranern in verschiedener Fassung gelehrte reale Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die Menschheit Christi genügt ihrer religiösen Tendenz, die reale Gegenwart Gottes in Christus voller und intensiver zu fassen als bisher, nur dadurch, dass sie statt die Menschwerdung Gottes überhaupt nur als eine vorübergehende Erniedrigung darzustellen, dies nur von der Annahme der irdisch-geschichtlichen Menschheit gelten lässt, dafür aber eine himmlische und übergeschichtliche Menschheit statuirt, welche allein geeignet dazu erscheint, persönlich mit der Gottheit vereinigt zu werden. Die Consequenz dieser Anschauung drängt aber zu einer ewigen Menschheit, für welche die volle Durchdringung mit der Gottheit nichts Widernatürliches, sondern eben das Natürliche ist. Indem nun aber alles, was ein

wirklich geschichtliches Menschenleben constituirt, zum Stande der Erniedrigung jener gottgeeinten Menschheit gerechnet wird, so werden damit zugleich die Schranken einer wirklich menschlichen Individualität zersprengt, und wir behalten als realen Gedanken-Gehalt der lutherischen Christologie nur den „idealen Christus" zurück, genauer die ewig in Gott gegründete Idee des vollkommen gottebenbildlichen Menschen, welche in ihrer Verwirklichung als solche zugleich die vollkommene Gottesoffenbarung in der Welt und damit die absolute Versöhnung ist.

Umgekehrt die scharfe Scheidung des λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος im reformirten System genügt ihrer religiösen Tendenz, auch die Menschheit des Gottmenschen voller und consequenter zu fassen als bisher, nur dadurch, dass sie die persönliche Einheit des λόγος ἄσαρκος mit dem θεάνθρωπος nur durch die perfecta unctio mit dem heiligen Geiste zu Stande kommen lässt, wodurch der Gottmensch in Wahrheit nur zu einer besonderen, einzelnen, wenn auch der höchsten Offenbarungsform Gottes in der Menschheit überhaupt wird. Die Consequenz dieser Lehre drängt also dazu, die unio personalis überhaupt als eine unbequeme Vorstellungsform aufzugeben, und lediglich den Begriff der durch den heiligen Geist vermittelten mystischen unio des Menschen mit Gott übrig zu behalten. Indem nun aber grade die geschichtliche Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu und der bleibende Unterschied seiner Menschheit von der Gottheit geltend gemacht wird, welche auch in der Postexistenz keine Vergottung des Menschlichen gestattet, so bleibt als Gedankengehalt der reformirten Christologie „der geschichtliche Christus" zurück, genauer die auf ächt menschliche Weise zur vollen Lebenseinheit mit Gott sich entwickelnde religiöse Persönlichkeit, welche als solche die Idee des gottebenbildlichen Menschen thatsächlich verwirklicht, wogegen der trinitarische Unterbau, ohne den religiösen Kern der reformirten Lehre zu verletzen, bei Seite gestellt bleiben kann. — Vgl. die Darstellungen und Kritiken in WEISSE'S Christologie Luthers, in SCHNECKENBURGER'S comparativer Symbolik und in SCHWEIZER'S reformirter Glaubenslehre.

§. 577. Beiden Lehrfassungen liegt als Wahrheitskern die reale Einigung Gottes und des Menschen in Einem persönlichen Geistesleben, d. h. die volle und stetige Gegenwart Gottes im gottebenbildlichen Menschen und die Verwirklichung der geistigen Lebensbestimmung des Menschen in der Lebenseinheit mit Gott, also das vollkommene religiöse Verhältnis zu Grunde, wie solches in der Person Jesu Christi dem Glauben offenbart, mittelst dieser Offenbarung aber zugleich ein Object der persönlichen Heilsaneignung der Gläubigen ist.

§. 578. Um diesen Wahrheitskern rein zu gewinnen, sind vorerst alle von der Kirchenlehre selbst abgewiesenen mythologischen Vorstellungen von einer wirklichen Selbstverendlichung eines göttlichen Subjectes und von einer wirklichen Vergottung eines menschlichen Subjectes fernzuhalten; dieselbe Forderung aber gilt gegenüber allen Theorien, welche das Verhältnis des gotteinigen Wesens zu seiner thatsächlichen Wirklichkeit unter den Gesichtspunkt sei es einer blossen Verhüllung oder zeitweiligen Entäusserung der göttlichen Majestät eines an sich selbst schon gottmenschlichen Lebens, sei es umgekehrt einer zu einem und demselben persönlichen Leben verknüpften Doppelheit unendlichen göttlichen Seins und endlichen menschlichen Werdens stellen, die volle Verwirklichung des gotteinigen Wesens des Menschen aber sei es als Vergottung der menschlichen Natur, sei es als äusserlich supranaturalistische Einwohnung eines unendlichen göttlichen Subjects in einer auch in ihrer Vollendung zur wirklichen Aufnahme des Göttlichen bleibend unfähigen Menschheit betrachten.

Die Schwierigkeiten der Kirchenlehre durch Annahme eines sich selbst im eigentlichen Sinne verendlichenden Gottes oder umgekehrt eines im eigentlichen Sinne vergotteten Menschen zu lösen, scheint zwar sehr einfach, kann aber nur einem in heidnischen Vorstellungen sich bewegenden Denken beikommen, das vor lauter dogmatischem Eifer den religiösen Gehalt der kirchlichen Christologie ganz aus den Augen verloren hat.

Aber allerdings muss man, um diesen religiösen Gehalt wirklich rein zu gewinnen, auch die mythologische Form sowol der lutherischen als der reformirten Kirchenlehre abstreifen, d. h. beide zunächst auf ihre oben nachgewiesenen letzten Consequenzen zurückführen. Beide behandeln in dem Dogma von der Erniedrigung den Unterschied des gottmenschlichen Wesens an sich von der irdisch-menschlichen Wirklichkeit, in dem Dogma von der Erhöhung die ideale Anschauung von dem verwirklichten Wesen; beide aber behandeln das Problem von Voraussetzungen aus, die in sich selbst widerspruchsvoll, vorerst der auflösenden Verstandeskritik anheimgegeben werden müssen, bevor es gelingen kann, das wirkliche Erträgnis der beiderseitigen Lehre sicherzustellen.

§. 579. Die moderne, als „Fortbildung“ bald des lutherischen bald des reformirten Dogma angepriesene Theorie, nach welcher der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur eine wirkliche Aneignung menschlicher Eigenschaften durch

die göttliche Natur (genus ταπεινωτικόν) entsprochen, diese aber in einer wirklichen Selbstentäusserung (Kenosis) des Gott-Logos, sei es nur des wirklichen Besitzes seiner sogenannten „relativen", in Wahrheit aber absoluten Eigenschaften der Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit unter Beibehaltung seines göttlichen Selbstbewustseins, sei es dieses göttlichen Selbstbewustseins selbst, zur Ermöglichung eines wirklich irdisch-menschlich sich entwickelnden Geisteslebens bestanden haben soll, thut der Forderung, das göttliche Ich des Logos während seines Erdenlebens als wirklich menschliches Ich zu denken, nur scheinbar Genüge, und hebt gleichzeitig in ihrer mythologischen Vorstellungsform, unter nochmaliger Steigerung der logischen Widersprüche der kirchlichen Lehre, die religiösen Grundvoraussetzungen derselben radical auf; wird sie dagegen auf ihren wirklich geistigen Gehalt zurückgeführt, so durchbricht sie unvermeidlich den Rahmen der kirchlichen Christologie.

Es heisst der modernen „kenotischen" Theorie zu viel Ehre anthun, wenn man sie als die nothwendige und letzte Vollendung der lutherischen Christologie behandelt. Sie ist dies so wenig, dass die Concordienformel sie im Voraus mit ihren allerärgsten Flüchen belegt hat*). Mit gleichem Rechte und Unrechte betrachten sie Andre wieder als nothwendige Consequenz der reformirten Lehre. Wir finden unter ihren Vertretern nicht bloss confessionelle Lutheraner wie Thomasius, Hofmann, Liebner, Luthardt, Kahnis, Delitzsch u. A., sondern auch Unionstheologen wie Lange und Gess, und confessionelle Reformirte wie Ebrard**). Das Gemeinsame aller dieser Theorien ist die Selbstverendlichung Gottes nicht blos im uneigentlichen Sinne durch Annahme einer menschlichen Natur neben der unveränderten und unveränderlichen göttlichen, sondern ganz eigentlich als Selbstbe-

*) p. 612: reiicimus etiam damnamusque quod dictum Christi: Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra, horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum divinitatem, deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba Novi Testamenti falsa explicatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur: ut tandem aeterna Christi divinitas negetur et Christus totus quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis verbi dei et fidei nostrae catholicae fundamentis constanter contradicetur.

**) Vgl. die Literatur bei Dorner, Entwicklungsgeschichte II, 1261 ff. Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856. S. 383 ff.

schränkung oder Selbstentäusserung seiner Gottheit selbst, als Umsetzung seiner wesentlich göttlichen in eine wesentlich menschliche Daseinsform. Auf dieser gemeinsamen Grundlage gehen die modernen Kenotiker aber sofort wieder aus einander, und alsbald kommen auch bei ihnen die alten christologischen Gegensätze in neuer Steigerung zum Vorschein. Als classische Beispiele des innerhalb der kenotischen Theorie möglichen Gegensatzes können die beiden am klarsten und schärfsten und ausgebildeten Lehrfassungen von Thomasius (a. a. O. Bd. II) und Gess (die Lehre von der Person Christi. Basel 1856) dienen.

Nach THOMASIUS hat sich der Logos nur seines göttlichen Seins, nicht aber seines göttlichen Wesens in der Menschwerdung entäussert, um sich mit einer vollen und ganzen Menschheit zur Einheit des persönlichen Lebens verbinden zu können. Geblieben sind ihm die sogenannten „immanenten" göttlichen Eigenschaften, absolute Freiheit, Heiligkeit, Wahrheit und Liebe, entäussert hat er sich aber der sogenannten „relativen", der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. So bleibt er auch im Stande der Erniedrigung wesentlich Gott, und ist doch zugleich durch die Verendlichung seines Selbstbewustseins und seiner Selbstbethätigung im Stande, als wesentlich menschliches, also endlich beschränktes, geschichtlich werdendes Subject zu subsistiren. — Nach GESS dagegen hat sich der Logos zugleich seines göttlichen Wesens durch Herabsetzung seiner actuellen Gottheit zur blossen Potenz zeitweilig begeben, und sich in eine wirklich menschliche Seele umgesetzt, so dass er im Stande der Erniedrigung unbeschadet der Identität der Person wesentlich Mensch und nur noch potentieller Gott, d. h. der Herstellung zu actueller Gottheit fähiges Subject ist, wogegen im innertrinitarischen Leben Gottes ein 34jähriges Interregnum eingetreten ist.

Von diesen beiden Theorien führt die erstere zu der Consequenz eines doppelten Ich im erniedrigten Gottmenschen, eines verendlichten göttlichen Selbstbewustseins und eines von Haus aus endlichen Selbstbewustseins der angenommenen Menschheit. Dann hat man nun gar zwei thatsächlich endliche Iche in Einem Ich, was dem Verstande eine noch ungleich härtere Kasteiung zumuthet, als die orthodoxe Lehre von der Vereinigung eines unendlichen göttlichen und eines endlichen menschlichen Selbstbewustseins in Einer Person. Da aber der Logos sich seines unendlichen Selbstbewustseins nur durch eine fortgesetzte Willensthat zu entäussern vermag und diese Selbstentäusserung nur so lange fortsetzt als er will, so muss er doch auch als verendlichter, von der Actualität zur blossen Potenz seines Gott-Seins reducirter Gott das Bewustsein um jenes sein absolutes Wollen, also auch um sein göttliches Ansichsein behalten, d. h. er schwebt, ähnlich wie bei den Reformirten, als λόγος an sich doch wieder

über seiner Menschheit. So droht trotz der Selbstentäusserung des Logos, ja nun erst gerade recht die nestorianische Auflösung des Gottmenschen in zwei Personen. — Umgekehrt lenkt die Lehre von Gess wesentlich zu der alten Ketzerei des Apollinaris zurück, nur geht sie darin noch über Apollinaris hinaus, dass auch die absolute Unwandelbarkeit des Logos zu Gunsten seines wahrhaft menschlichen Seelenlebens aufgegeben, sogar sein metaphysisches non posse peccare in ein blos moralisches posse non peccare verwandelt wird. Auch seine thatsächliche Sündlosigkeit ist also menschliche That. Die Einheit der Person scheint so freilich ebenso wie das ächt menschliche Selbstbewustsein und die ächt menschliche Entwickelung des Logos gerettet zu sein, aber nur auf Kosten des *ἀσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀναλλοιώτως* der alten Kirchenlehre, d. h. durch eine Uebersteigerung der monophysitischen Ketzerei. Ist ferner im Stande der Erniedrigung die Gottheit in die Menschheit verschwunden, so verschwindet umgekehrt im Stande der Erhöhung wieder die Menschheit in die Gottheit; der erhöhte Gottmensch ist kein wahrer Mensch mehr, sondern nur noch ein Gott, behaftet mit einer verklärten und wenn auch beseelten, doch der *ψυχὴ λογική* entbehrenden menschlichen *σάρξ*, also wieder ein übersteigerter Monophysitismus.

Aber was will diese Ungeheuerlichkeit, ein verendlichter Gott, überhaupt besagen? Nach Thomasius soll der Logos grade auf diejenigen Eigenschaften, welche seine weltbegründende Absolutheit ausmachen, verzichten, gleich als wäre diese nichts Wesentliches für Gott, und als realen Besitz nur diejenigen Eigenschaften zurückbehalten, welche im Grunde nur das vollendete ethische Ideal des Menschen constituiren. Vollends nach Gess wird nicht blos das „Sein", sondern auch das „Wesen" des Gott-Logos depotenzirt, so dass von der realen Gottheit nichts übrig bleibt, als die abstracte Identität der Person des geschichtlichen Menschen Jesus mit dem vormaligen Gott. Die Eine wie die andre Vorstellung zerstört den Gottesbegriff bis in die Wurzel hinein: denn ein Gott, dem es nicht wesentlich ist, absolut zu sein, ist eben kein wahrer Gott, sondern ein heidnischer Zeus. Absolutheit und Endlichkeit schliessen sich schlechthin aus und so wenig jene jemals zu dieser herabgesetzt werden kann, so wenig kann diese jemals zu jener gesteigert werden: ein vergotteter Mensch ist kein Mensch, sondern ein mythologischer Heros. Aber auch abgesehen hiervon wird mit allen Bemühungen die wahre Menschheit Christi nicht hergestellt. Ein in einen Menschen verwandelter Gott ist als ewig präexistentes, dereinst zur vollen Gottheit sich wieder hinaufpotenzirendes Subject uns Menschen eben nicht wesensgleich, auch dann nicht, wenn sein Incognito in der Welt wie Gess will für sein eignes Bewustsein ein Incognito ist und vollends nicht,

wenn er, wie Thomasius lehrt, in jedem Augenblicke die Macht hat, diesem Incognito ein Ende zu machen."

So bleibt als Erträgnis aller dieser kenotischen Theorien zunächst nur die nun auch von den Confessionellen selbst vollzogene kritische Auflösung der orthodoxen Christologie, da die vermeintliche Festhaltung der drei Grundpfeiler derselben: der wahren Gottheit, der wahren Menschheit und der concreten Einheit der gottmenschlichen Person sich immer wieder als Täuschung erwiesen hat. Ja dieser Auflösungsprocess zieht auch die orthodoxe Trinitätslehre in Mitleidenschaft, wie die thatsächliche Aufgebung der *περιχώρησις* der drei Personen und als weitere Folge der in diesen Kreisen ziemlich allgemein vollzogene Rückzug auf die vornicänische Subordinationslehre beweist. Der wirkliche Gedanke aber, der nach Abzug alles Abenteuerlichen und Mythologischen dieser Versuche übrig bleibt, einerseits die potentielle Einheit des geschichtlich sich entwickelnden menschlichen Selbstbewustseins mit Gott, andrerseits die reale Einheit Gottes und des Menschen im vollendeten menschlichen Geistesleben, muss später gewürdigt werden. Vorläufig aber bleibt es dabei: der depotenzirte, oder blos potentielle „Gott" ist nicht mehr absoluter, sondern endlicher Geist; als concretes Subject in Christus angeschaut ist er also nicht Gott, sondern Mensch.

§. 580. Die entgegengesetzte Theorie von einer fortschreitenden Selbstmittheilung des persönlichen göttlichen Logos an die normal sich entwickelnde persönliche Menschheit Christi bis zur vollendeten persönlichen Einheit beider statuirt statt einer Vermenschlichung Gottes eine Vergottung des Menschen, hebt nun aber erst recht die Einheit der gottmenschlichen Person während der irdischen Entwicklung des Gottmenschen auf und steigert zugleich bei ernstlicher Festhaltung der präexistenten Logospersönlichkeit den der kirchlichen Lehre anhaftenden Widerspruch zu der Annahme, dass aus zwei Personen eine Person geworden sein soll.

Die von Dorner (Entwicklungsgeschichte II, 1262 ff.) vorgetragene Theorie, obwol sie sich selbst als „kenotisch" einführt, ist doch nur das abstracte Gegenstück der wirklich kenotischen, oder „theopaschitischen" Lehre. Die Selbstbeschränkung des Logos „für sein Sein und Wirken" in der ihm zugeeigneten Menschheit, vermöge deren er sich nur successive mittheilt, in dem Maasse als das persönliche Leben des Menschen Jesus unter seiner Einwirkung heranreift, unterscheidet sich von der altreformirten Lehre nur dadurch, dass sie die unio personalis nicht an den Anfang, sondern erst ans Ende setzt, damit aber grade eine der gemeinsamen Grundvoraussetzungen des altkirchlichen Dogma zerstört. Der Gottmensch ist erst das Resultat

einer Doppelbewegung, der Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott hin; dieses Resultat kommt aber erst mit der Vollendung des menschlichen Lebens Jesu zu Stande. Dem liegt der berechtigte Gedanke zu Grunde, dass die fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes in dem Menschen, oder seine fortschreitende „Selbstmittheilung“ an denselben zu seiner Kehrseite die fort-chreitende Erfüllung des Menschen mit wahrhaft göttlichem Leben hat. Aber da die „Selbstmittheilung“ ja von dem in seinem innertrinitarischen Sein unwandelbaren persönlichen Logos ausgehen, und die volle unio personalis zum Ziele haben soll, so haben wir hier eine fortschreitende Vergottung des Menschen. Das finitum ist mit der Erhöhung ein infinitum geworden: — diese contradictio in adiecto ist von der Kirchenlehre ebenso entschieden wie die umgekehrte Behauptung als Zerstörung der religiösen Grundvoraussetzung des Christenthums zurückgewiesen worden. Und aus zwei Personen ist eine geworden: — diese Zumuthung an den Verstand ist härter als irgendwelcher andre Widerspruch der orthodoxen Lehre; das ist allerdings keine Erneuerung, wohl aber eine Uebersteigerung des Nestorianismus. Der wirkliche Gedanke, der sich in diese Abenteuerlichkeiten verhüllt, liegt aber auch hier nahe genug: man darf nur an die Stelle der persönlich der unio personalis zustrebenden Logos-Hypostase freilich nicht mit Schenkel und Beyschlag ein unpersönliches Logosprincip *), wohl aber den persönlich im persönlichen Menschengeiste sich beurkundenden Gottesgeist, und an die Stelle der Vergottung des Menschen dessen religiöse Vollendung in der Lebenseinheit mit Gott setzen.

So zeigt sich also auch von dieser Seite her nur die innere Unmöglichkeit aller jener Versuche, den religiösen und speculativen Gehalt der kirchlichen Christologie auf dem Boden der orthodoxen Vorstellung zu Verstande zu bringen. Die Metaphysicirung der religiösen Thatsache des gotteinigen Lebens Jesu, also die Identificirung der geschichtlichen Person mit dem in ihr verkörperten religiösen Princip, muss zu immer neuen Misbildungen führen, bis endlich durch die gesteigerten Widersprüche die ganze Theorie sich selbst zerstört hat.

§. 581. Im Gegensatze zu allen diesen Restaurationsversuchen der kirchlichen Christologie hält die kritische Auffassung der Person Jesu lediglich seine wahre und wesentliche Menschheit fest, und löst demgemäss die in dem Dogma vom Gottmenschen vollzogene unmittelbare Identificirung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu mit dem in derselben verkörperten christ-

---

*) Neuerdings hat Dorner freilich die Persönlichkeit des ewigen Gott-Logos ziemlich unumwunden preisgegeben (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874. S. 602 ff.).

lichen Principe zunächst wieder auf, ohne jedoch das positive Verhältnis von Person und Princip auf einen endgiltigen Ausdruck zu bringen.

Auch hier handelt es sich zunächst für uns um die von der Geschichte selbst geübte Kritik, noch nicht um die wirkliche Lösung des Problems. Das im Paragraphen Gesagte liegt einfach als geschichtliche Thatsache in der Auflösung des alten Dogma durch den Rationalismus und durch die moderne Religionsphilosophie vor. Beachtung aber verdient schon hier der gemeinsame Charakter aller modernen Bemühungen um die Christologie: soweit es sich um Aussagen über die geschichtliche Person Christi handelt, wollen Alle die wahre Menschheit derselben voller und consequenter als früher zur Geltung bringen. Aber was die Einen auf dem alten Boden der orthodoxen Vorstellung versuchen, unternehmen die Andern mit grundsätzlicher Aufgebung derselben.

§. 582. Der Rationalismus begnügt sich hierbei einfach, die Person Jesu als den menschlichen Stifter der christlichen Religion, in dieser Eigenschaft aber zugleich als das lebendige Vorbild menschlicher Weisheit, Tugend und Gottesfurcht zu fassen, verliert jedoch hierüber grade die specifisch-religiöse Bedeutung der Person Christi bis zur völligen Beseitigung der Christologie aus der Dogmatik, und setzt zugleich das in Jesu verkörperte religiöse Princip auf jüdisch-gesetzliche Weise nur in die subjectiv-moralische Einheit des Menschen mit Gott, kommt aber auch bei seiner Auffassung über das Wunder eines einzigartig vollkommenen Menschen nicht hinaus.

Die classische Darstellung der rationalistischen „Christologie" sind Röhr's Briefe über den Rationalismus. Statt einer Person gewordenen religiösen Wahrheit hat der Rationalismus in der Person Jesu nur noch einen Lehrer allgemeiner religiöser Wahrheiten, statt des menschgewordenen Gottes nur einen „göttlichen" Menschen. Diese „Göttlichkeit" aber findet er in der moralischen Einheit Jesu mit Gott. Dennoch sollte dieser göttliche Mensch, obwol er im altkirchlichen Sinne nicht mehr Object des Glaubens zu sein vermochte, wenigstens ein vollkommenes Ideal sittlicher Vollkommenheit sein, durch seine Weisheit und Tugend in der That „eine himmlische Erscheinung in dieser sublunarischen Welt." Hatte man also in Jesus auch nicht mehr den Gottmenschen der alten Dogmatik, so verehrte man doch in ihm die personificirte Tugend und Weisheit. Auch so ist er also immer noch personificirtes Princip, nur dass das in ihm als verkörpert angeschaute christliche Princip nicht mehr die reale Lebenseinheit Gottes und des Menschen, sondern das abstracte Ideal subjectiv-menschlicher Vollkommenheit sein sollte.

Hielt man sich aber umgekehrt an die geschichtliche Person als solche, so kam man über das Allerallgemeinste, dass er Stifter der christlichen Religion, also der geschichtliche Urheber der von dem Christenthum ausgegangenen wohlthätigen Wirkungen war, nicht hinaus, blieb also immer im Zweifel, ob eine Lehre über seine Person und sein Werk überhaupt noch in die Dogmatik gehöre.

§. 583. Im Unterschiede vom Rationalismus wendet die neuere Religionsphilosophie ihren Satz von der in der Erscheinung immer nur unvollkommen realisirten Idee ausdrücklich auch auf die Person Jesu an, und hält sich dafür an eine in dieser Person nur veranschaulichte, beziehungsweise in ihr zuerst zum Bewustsein gekommene allgemeine geistige Wahrheit, sei es nun des Ideales der moralischen Vollkommenheit, sei es der metaphysischen Einheit des unendlichen und des endlichen Geistes, kommt aber im erstern Falle wieder nur zu einer jüdisch-gesetzlichen Auffassung des Christenthums, im letzteren gar zu der pantheistischen Misdeutung seines specifisch-religiösen Gehaltes auf den im menschlichen Gattungsleben sich verwirklichenden Process des Geistes überhaupt.

Der schon von Kant ausgesprochene Gedanke, die Idee könne sich niemals rein in der Erscheinung ausprägen, wird in den verschiedensten Wendungen von Jacobi, Fichte, Schelling, am schärfsten von Strauss wiederholt. In dem Streite über das allgemeine Verhältnis von Idee und Erscheinung ist aber grade der Grundgedanke der neueren Religionsphilosophie in den Schatten getreten, dass die dogmatischen Sätze der kirchlichen Christologie auf einer unmittelbaren Personification des in der Person Christi geschichtlich offenbarten religiösen Principes beruhen, dass man also zunächst Person und Princip von einander unterscheiden, und letzteres in seinem eigenthümlichen geistigen Gehalte bestimmen müsse, bevor man die geschichtliche und dann weiter auch die dogmatische Bedeutung der Person auf ihren angemessenen Ausdruck zu bringen vermöge. Das Gemeinsame aller jener „speculativen Christologien“ ist also dieses, dass sie zunächst keine Aussagen über die Person Jesu, sondern über die in ihm veranschaulichte „Idee“ geben. Die hiermit unklar vermischte Frage, ob und in wieweit die Idee in einer geschichtlichen Person zu ihrer concreten Darstellung gelangen könne, ist in dieser Allgemeinheit gar keine religionsphilosophische Frage, und bei ihrer Anwendung auf das religiöse Gebiet hängt die nähere Entscheidung davon ab, wie man jene „Idee“ näher bestimmt. Grade die Einseitigkeit aber, mit welcher namentlich Strauss die zweite Frage in den Vordergrund schob, ist die Ur-

sache geworden, warum man sie von andrer Seite durch Erörterungen über die specifische Dignität des Religionsstifters zu erledigen suchte, und damit dann freilich auch die erste Frage nach dem in der Person Jesu geschichtlich offenbarten religiösen Principe des Christenthums wieder aus dem Auge verlor.

Die Unterscheidung des „idealen“ und des „historischen“ Christus stammt der Sache nach von KANT. Der ideale Christus Kant's ist „die personificirte Idee des guten Princips“, das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ oder der „gottwohlgefälligen Menschheit“ *). Da dieses Urbild unmittelbar in der praktischen Vernunft als solcher begründet sein, die Geschichte nur ein „Beispiel“ desselben gegeben haben soll, so wird hier das specifisch christliche Princip auf eine allgemeine Idee der „reinen Vernunftreligion“ zurückgeführt, von der sich eben fragt, inwieweit sie praktisch verwirklicht werden könne. Genauer aber haben wir es überhaupt nicht mit einem religiösen, sondern mit einem abstract moralischen Ideale zu thun, und wenn dasselbe als ein „gottgefälliges“ doch wieder unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt wird, so ist es ein Ideal der Gesetzesreligion, also grade nicht das specifisch christliche.

Noch weiter von der specifisch christlichen Idee liegen die Versuche der Identitätsphilosophie ab, an die Stelle des kirchlichen Gottmenschen die Idee einer ewigen Menschwerdung Gottes in der Menschheit zu setzen (FICHTE, SCHELLING, vor Allem HEGEL). Die Einheit Gottes und des Menschen ist hiernach zunächst eine metaphysische Wahrheit, welche in der Wesensidentität des unendlichen und des endlichen Geistes sich gründet. Die Verwirklichung dieser an sich seienden Einheit erfolgt, sofern der Menschengeist zur Erkenntnis seines unendlichen geistigen Wesens gelangt, oder sich zum Bewustsein seiner Einheit mit dem Absoluten erhebt. Da dies aber wahrhaft nur in der Philosophie als denkender Erhebung zum Absoluten geschehen soll, so ergibt sich schon hieraus, dass der specifisch religiöse Gehalt der christlichen Idee völlig zurückgedrängt wird. Das Charakteristische der älteren Constructionen ist jedoch nicht sowol die Verflüchtigung des religiösen Problems, als vielmehr seine unklare Identificirung mit dem metaphysischen. Nur Strauss hat in seinen „Friedlichen Blättern“ einen zeitweiligen Anlauf zur reinlichen Scheidung genommen, ist aber in der Dogmatik einfach zu dem Gedanken der Schlussabhandlung des ersten Lebens Jesu zurückgekehrt, welche die „Menschwerdung Gottes“ nur als Menschwerdung in der menschlichen Gattung fasst, und den specifisch religiösen Gehalt der Christusidee in dem abstracten Begriffe des „Menschheitsideales“ aufgehen lässt. Wird letz-

*) KANT, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Werke herausgegeben von ROSENKRANZ X, 69 ff.

teres nun als Ideal der geistigen Gesammtcultur der Menschheit beschrieben, wie Strauss auch nachmals mit Vorliebe that, so kann freilich die specifische Bedeutung des Religiösen keine Anerkennung finden, daher der „neue Glaube“ auch die religiöse Persönlichkeit Jesu erst recht nicht zu würdigen vermag.

§. 584. Von dem kritischen Auflösungsprocesse wird mit der kirchlichen Christologie zugleich auch die wunderbare Geschichte des Gottmenschen betroffen, indem die in der letzteren zusammengefassten übernatürlichen Thatsachen der historischen und philosophischen Kritik verfallen, wobei der Rationalismus dieselben gern auf natürliche Begebenheiten des geschichtlichen Lebens Jesu zurückführt, die speculative Religionsphilosophie dagegen sie durchweg als mythische Darstellung allgemeiner Ideen zu begreifen sucht.

So lange das christliche Princip unmittelbar mit der Person Jesu identificirt wurde, mussten natürlich auch die äusseren Thatsachen des geschichtlichen Lebens Jesu unmittelbar als nothwendige Momente in der christlichen Idee, oder als wesentliche Bedingungen für die Verwirklichung des christlichen Heiles betrachtet werden. Nun ist aber das geschichtliche Leben Jesu von Anfang an unter den dogmatischen Gesichtspunkt gestellt, oder als unmittelbare Verkörperung der religiösen Idee betrachtet worden. Schon das Christusbild, welches uns die ältesten Berichte entwerfen, trägt bis in seine einzelnen Züge hinein diesen dogmatischen Charakter, daher es denn freilich dem kirchlichen Glauben nicht schwer fallen konnte, in den verschiedenen Thatsachen der wunderbaren Geschichte Christi die verschiedenen Momente der Idee wiederzufinden. Aber grade diese „Heilsthatsachen“ verfielen eine nach der andern der Kritik. Von vornherein trat der Grundfehler der kirchlichen Christologie, die unmittelbare Identificirung des Ideellen und des Historischen, nirgends so deutlich heraus als grade bei dem Versuche, ewige religiöse Wahrheiten von zufälligen Geschichtswahrheiten abhängig zu machen, und für letztere unmittelbar selbst einen religiösen Glauben zu fordern, von dem das christliche Heil abhängig sein sollte. Seit Lessing und Kant dem Widerspruche gegen diese Forderung Ausdruck verliehen, hat nichts dem modernen Denken zum schwereren Anstosse gereicht. Im günstigsten Falle hängt die Anerkennung dieser wunderbaren Thatsachen von den Bemühungen der heutigen Apologetik ab, welche natürlich hier ihre Hauptarbeit concentrirt, aber selbst bei besserem Erfolge, als sie aufzuweisen hat, doch nur eine historische, keine religiöse Gewissheit erzeugen könnte.

Die specielle historische und philosophische Kritik der einzelnen wunderbaren Begebenheiten gehört nicht in die Dogmatik.

Sofern sie überhaupt unter den Gesichtspunkt absoluter Wunder fallen, ist auf die psychologische Würdigung des Wunderglaubens und auf die Erörterungen bei den Lehren von der Allmacht und Providenz Gottes zurückzuverweisen (§. 58 ff. 321. f. 403 f.); soweit dagegen die speciellen, in der Form von äusseren wunderbaren Thatsachen angeschauten religiösen Wahrheiten in Betracht kommen, kann ihre Bedeutung hier noch nicht näher erörtert werden.

Geschichtlich hat die Kritik der wunderbaren Lebensgeschichte Jesu zunächst einen ganz ähnlichen Verlauf genommen wie die Kritik des christologischen Dogma. Der Rationalismus zeigte sich auch hier beflissen, die Wunder natürlich zu erklären; doch ging die „mythische" Deutung frühzeitig nebenher. Die Kantische Religionsphilosophie löste sie in moralische, die Hegelsche in „speculative" richtiger metaphysische Wahrheiten auf. Auf der einen wie auf der andern Seite kam aber grade der in jenen „Heilsthatsachen" veranschaulichte religiöse Gehalt, also das, was ihnen für die unmittelbare religiöse Vorstellung eine so fundamentale Bedeutung gab, immer völliger abhanden.

§. 585. Die Consequenz dieser Auflösung der kirchlichen Christologie drängt einerseits zur völligen Aufhebung des eigenthümlichen Werthes und damit zugleich der absoluten Geltung des christlichen Princips, andrerseits zur einseitigen Betonung der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Person Jesu und damit zugleich zur Leugnung ihrer universellen religiösen Bedeutung.

Beides liegt am Handgreiflichsten wieder bei Strauss, zuletzt in seinem „Alten und neuen Glauben" vor.

§. 586. Demgegenüber sucht die Vermittlungstheologie unter Anerkennung sowol der rationalistischen Forderung einer wesentlich menschlichen Auffassung der Person Jesu als des speculativen Gedankens einer an sich im Wesen des Menschengeistes gelegenen Einheit mit Gott, einerseits die specifisch-religiöse Dignität des Stifters des Christenthums, andrerseits das specifisch-religiöse Problem der im religiösen Verhältnisse sich vollziehenden realen Lebenseinheit des Menschen mit Gott unbeschadet der bleibenden Unterschiedenheit beider zur Geltung zu bringen, eben dieses Verhältnis aber in der Person Jesu Christi als concrete Wirklichkeit anzuschaun.

§. 587. Indem sie aber unter möglichster Anlehnung an die kirchlichen Formeln sich bemüht, die Person des Gottmenschen zwar als eine wesentlich menschliche Person, diese aber zugleich wieder unmittelbar als die personificirte urbildliche Vollkommenheit zu fassen, in welcher die an sich in der Natur

des Menschen gelegene Einheit mit Gott oder das Sein Gottes in ihm auf absolute Weise verwirklicht sei, nimmt sie ihren Ausgang bald von der geschichtlichen Person Jesu, identificirt diese aber unmittelbar mit der Idee des unsündlich vollkommenen und gotteinigen Menschen, bald umgekehrt von dem als Potenz in Gott ewig präexistenten Ideale der gottebenbildlichen Menschheit, lässt dieses aber in Christi geschichtlicher Person als dem Ur- und Centralindividuum auf absolut einzigartige Weise verwirklicht sein.

§. 588. Während die Vermittlungstheologie aber einerseits die specifisch-religiöse Bedeutung der Person Jesu, um sie mit dem in ihr verkörperten Principe zusammenfassen und ihr dadurch eine der dogmatischen Person des Gottmenschen analoge Stellung sichern zu können, doch wieder zu einem schlechthinigen Wunder steigert, und demgemäss auch die sogenannten „Heilsthatsachen“ des Lebens Jesu mehr oder minder entschieden in ihrer äusseren Uebernatürlichkeit festzuhalten sucht, verflüchtigt sie andrerseits den religiösen Gehalt der kirchlichen Christologie, da eine wesentlich menschliche Person nicht mehr unmittelbar als solche der wirksam gegenwärtige Gott ist, damit aber zugleich aufhört, das persönliche Princip der Erlösung zu sein.

Es ist vor Allem SCHLEIERMACHER'S Verdienst, das christologische Problem als ein specitisch religiöses geltend gemacht zu haben. Seine berühmte Darstellung der Lehre von Christi Person und Werk (christl. Glaube II. § 93 ff.) setzt den eigenthümlichen Gehalt der Persönlichkeit Christi in „die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewustseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.“ Mit dieser Formel ist zunächst nur das vollkommene religiöse Verhältnis beschrieben, das religiöse Bewustsein als reine, jeden Lebensmoment stetig und ausschliesslich bestimmende Thätigkeit. Wenn dieses vollkommene Gottesbewustsein Christi aber seinem objectiven Grunde nach bezeichnet wird als „die vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens, als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst“, so ist auch hiermit nichts anderes gesagt, als was zum Begriffe des vollkommenen religiösen Verhältnisses überhaupt gehört; und eben hierauf will Schleiermacher auch die der kirchlichen Christologie entnommenen Formeln (§. 96 ff.) zurückgeführt wissen. Hiermit ist zugleich Vorsorge getroffen, dass das in Christus verwirklichte vollkommene religiöse Verhältnis nicht etwa lediglich als etwas subjectiv Menschliches gefasst werde, daher der von hier aus gegen Schleiermacher erhobene Vorwurf ein unbe-

gründeter ist. Dieses vollkommene Gottesbewustsein ist nun aber nach Schleiermacher in Christus nicht blos „vorbildlich“, sondern „urbildlich“ verwirklicht, d. h. das Urbildliche und Geschichtliche fällt in ihm schlechthin zusammen, und dies ausdrücklich in dem doppelten Sinne, dass das religiöse Ideal in Christus vollkommen verwirklicht sei und dass eben darum zugleich seine Person unmittelbar als solche das alle Stetigkeit und Kräftigkeit des Gottesbewustseins in der Gemeinschaft ausschliesslich wirkende Princip sei. In Folge dieser Identificirung von Person und Princip wird nun aber auf der einen Seite die urbildliche Vollkommenheit und Seligkeit Christi auf so abstracte Weise beschrieben, dass damit eine wahrhaft menschliche Entwickelung, obwol Schleiermacher dieselbe festhalten will, nicht mehr verträglich ist; auf der anderen Seite wird von den Wirkungen der Person Christi in der Gemeinde in Ausdrücken geredet, welche als das eigentliche Subject dieser Wirkungen im Grunde doch eben nicht die Person selbst, sondern das Walten des Geistes Christi in der Gemeinde, oder des in der Person Christi ursprünglich verkörperten religiösen Principes beschreiben. In ersterer Beziehung gränzt die Beschreibung der absoluten Stetigkeit des ihn beseelenden Gottesbewustseins, eben weil sie eine absolute, d. h. ein personificirtes Ideal sein soll, an das Doketische, wie sich namentlich gegenüber den Schwankungen in Gethsemane und dem Rufe der Gottverlassenheit am Kreuze zeigt; dasselbe tritt aber auch darin hervor, dass Schleiermacher hier, um eine so absolut normale Entwickelung, wie sie in Christus vorliege, begreiflich zu finden, die Entstehung seiner Persönlichkeit den empirisch-geschichtlichen Bedingungen, unter denen alles persönliche Leben entsteht, ausdrücklich entheben, und im Gegensatze zu dem sündigen Gesammtleben in seiner bisherigen Entwickelung aus einer ursprünglichen That der noch nicht von der Sünde afficirten menschlichen Natur ableiten muss; d. h. die Person Christi ist eben die Verwirklichung des menschlichen Gattungsbegriffes als solchen in seiner reinen Idealität. In letzterer Beziehung ist schon der berühmte Schleiermachersche Rückschluss von dem Werke Christi auf seine Person, oder von der Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewustseins in der christlichen Gemeinschaft auf die wesentliche Unsündlichkeit und urbildliche religiöse Vollkommenheit Christi bemerkenswerth. Indem hier unmittelbar als persönliches Werk Christi und zwar als ausschliessliches Werk seiner Person vorausgesetzt wird, was thatsächlich doch nur eine Wirkung des in ihm geschichtlich offenbarten religiösen Princips, des „Seins Gottes“ im Menschen, oder der realen Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste sein kann, so folgt freilich die Nothwendigkeit ganz von selbst, die Person Christi unmittelbar als personificirtes Princip zu beschreiben. In Wahrheit aber wird hiermit die unleug-

bare Thatsache religiöser Erfahrung, dass die Wirksamkeit dieses religiösen Principes in der christlichen Gemeinschaft geschichtlich durch Christus vermittelt ist, zu dem unerweisbaren Satze gesteigert, dass der geschichtliche Quellpunkt des gotteinigen Lebens, dem die christliche Gemeinde ihre Entstehung verdankt, weil er freilich nur als ein vollkräftiger gedacht werden kann, darum auch nothwendig als die personificirte Idee absoluter religiöser Vollkommenheit gesetzt werden müsse. Und die Folge hiervon ist die, dass dieses abstracte Ideal nun auch wirklich einfach an die Stelle des concreten Lebensbildes Christi tritt. Nicht blos was der orthodoxen Christologie an dem Geschichtsbilde von Christus das Wesentlichste ist, die äusseren wunderbaren Thatsachen seiner übernatürlichen Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w., sondern auch alles, was diesem Bilde seine wirklich geschichtliche Gestalt und Farbe gibt, wird ausdrücklich zu Gunsten jenes rein a priori construirten Idealbildes für gleichgiltig erklärt. Auch wenn die geschichtliche Erinnerung an das in den Evangelien gezeichnete äussere Bild Jesu völlig verloren ginge, könne das gläubige Bewusstsein lediglich durch Analyse seines eigenen Gehaltes das Christusbild in allen wesentlichen Zügen wiedererzeugen. Da aber die geschichtliche Persönlichkeit Jesu sich mit diesem Schleiermacher'schen Christusideale nun einmal nicht deckt, so wird zwischen dem innern Wesen und der äussern Erscheinung Christi unterschieden. Jenes soll in dieser nicht vollkommen zum Ausdrucke gekommen sein. Allein das, was die „äussere Erscheinung" Christi ausmacht, ist ja grade seine geschichtlich bestimmte Individualität im Unterschiede von der in ihr verkörperten Idee. Andrerseits soll die Person Christi mit dieser Idee aber wieder schlechthin zusammenfallen, und darum darf grade das individuelle Selbstbewustsein Jesu zu jener äusseren Erscheinung nicht mitgerechnet werden; vielmehr soll der Grund, warum sein inneres Selbstbewustsein sich in seinem geschichtlichen Leben nicht völlig adäquat offenbart habe, lediglich in äusseren Umständen liegen. Aus diesen Widersprüchen kommt die Schleiermacher'sche Christologie nicht heraus. So bleibt es auch schliesslich im Unklaren, wieweit die absolute Normativität des Bewustseins Jesu sich erstrecke, ob lediglich auf das religiös-sittliche oder zugleich auf das theoretische Gebiet, und ob lediglich auf den bleibenden geistigen Gehalt, oder zugleich auf die geschichtlich und individuell bedingte Form des ersteren. Liegt hier überall die geschichtliche Auffassung der Person Christi mit dem dogmatischen Begriffe eines personificirten Principes in Streit, so tritt vollends für das gegenwärtige Leben der Kirche die concrete Persönlichkeit Christi völlig hinter das in der Kirche lebendige christliche Princip, oder hinter das in der christlichen Gemeinschaft sich fortpflanzende Bild seiner urbildlichen Vollkommenheit zurück, durch

welches der Geist Christi immer aufs Neue erzeugt wird. Daneben aber soll auch hier wieder das religiöse Gefühl ein persönliches Verhältnis des Gläubigen zu dem in seiner Gemeinde fortlebenden und fortwirksamen Christus erfordern. Die Verschiedenartigkeit der Elemente, aus welchen die Schleiermacher-sche Christologie zusammengesetzt ist, erklärt sich individuell aus der eigenthümlichen Mischung moderner Speculation und religiöser in der Brüdergemeinde heimischer Mystik. Aber dieselben Widersprüche begegnen uns überall in der neueren Theologie. Soll einerseits die Person Jesu nicht mehr als gottmenschlich im altkirchlichen Sinne, sondern als wesentlich menschlich gefasst werden, so kann sie nicht mehr wie in der Kirchenlehre unmittelbar selbst das persönliche Princip des Christenthums und als solches das eigentliche und nächste Object des christlichen Glaubens sein. Denn dies ist immer nur der unmittelbar im Menschen gegenwärtige, mit ihm zur persönlichen Lebenseinheit verbundene Gott. Da man aber andrerseits dennoch wieder die geschichtliche Person Jesu unmittelbar selbst als die personificirte Idee des Christenthums fasst, so bleibt nichts anderes übrig, als die Aussagen über seine menschliche Vollkommenheit wenigstens bis zur Absolutheit zu steigern. Diese Absolutheit, wie sie in der Schleiermacher'schen Christologie nur ihren consequenten Ausdruck gefunden hat, ist der letzte Faden, welcher die moderne Auffassung mit der altkirchlichen verbindet: daher der dogmatische Eifer, mit welchem man sie wenigstens um jeden Preis festhalten möchte. Konnte dieselbe aber, wie Schleiermacher ausdrücklich einräumt, niemals vollkommen wahrgenommen werden, so zeigt sich erst recht, dass sie nicht sowol aus Interesse an dem geschichtlichen Christus, als vielmehr um des in ihm personificirten religiösen Princips willen behauptet wird.

Es ist hierbei nur ein fliessender Unterschied, ob man von der geschichtlichen Person, oder von dem religiösen Principe seinen Ausgang nimmt. Ersteres ist in den von Schleiermacher, letzteres in den von Hegel ausgegangenen Kreisen der Fall. Die letzteren legen besonderes Gewicht auf die speculative Idee der an sich im Wesen des Menschengeistes gelegenen Wesenseinheit mit Gott. Indem man die Verwirklichung dieser Idee, oder die reale Gottmenschheit unmittelbar als geschichtliche Einzelthatsache anschaut, fordert man Christum als das Ur- und Centralindividuum zu fassen, in welchem, wenn auch nicht die menschliche Gattung als solche unmittelbar hypostasirt (Göschel), so doch das ewig zur Menschwerdung sich hinbewegende Princip der Gottmenschheit oder die ewig in Gott präexistente Idee der gottebenbildlichen Menschheit unmittelbar persönliche Existenz gewonnen haben soll (Rothe, Schenkel, Beyschlag, Weisse u. A.), eine Vorstellung, welche dann wieder in der man-

nichfaltigsten Weise mit der Schleiermacher'schen Christologie combinirt, oder auch im Interesse der „kenotischen" Theorie verwerthet, und mit der altkirchlichen Logoslehre in Einklang gebracht wurde (Dorner, Lange u. A.). Neben jenem metaphysischen Unterbau spielt namentlich der Schleiermacher-sche Gedanke eine Rolle, dass die Erlösung der Menschheit durch die Offenbarung des absolut gottmenschlichen Lebens thatsächlich vollzogen sei. Diese Erscheinung des Gottmenschen in der Welt ist also das Haupt- und Grundwunder der Menschengeschichte, oder die Heilsthatsache κατ' ἐξοχήν, zu welcher sich alle anderweiten „Heilsthatsachen" nur als besondere Momente verhalten. Während nun aber die altkirchliche Christologie in jenen wunderbaren Thatsachen unmittelbar zugleich die Hauptmomente der christlichen Idee auf absolute Weise geschichtlich verwirklicht werden lässt, haben sie nach der Vermittlungstheologie nur noch für die persönliche Lebensgeschichte des Gottmenschen Bedeutung, z. B. die übernatürliche Geburt als Hilfsvorstellung für das Wunder seiner unsündlichen Vollkommenheit, die leibliche Auferstehung als Bethätigung seiner gottmenschlichen Herrlichkeit u. s. w. Sofern diese „wunderbaren Thatsachen" aber doch wieder als integrirende Bestandtheile der persönlichen Geschichte des Gottmenschen in Betracht kommen, diese Geschichte aber das Heil selbst erst für uns gewirkt haben soll, so wird der Glaube an ihre äussere Geschichtlichkeit wieder ganz in der altdogmatischen Weise als Bedingung des christlichen Heilsglaubens selbst betrachtet. Während also auf der Einen Seite das in der Person Jesu verwirklichte Allgemeine, die reale Lebenseinheit Gottes und des Menschen, als das eigentliche Object des christlichen Heilsglaubens betrachtet wird, wird andrerseits das Geschichtliche unmittelbar mit jenem Allgemeinen identificirt und dem historischen Glauben als solchem der Werth der fides salvifica beigemessen. Dies hat aber wieder nur auf dem Standpunkte der orthodoxen Vorstellung einen Sinn, welche jenes Historische unmittelbar als die Geschichte des menschgewordenen Gottes betrachtet. Die wunderbare Geschichte Gottes ist als geschichtliche Darstellung der religiösen Idee des Christenthums unmittelbares Glaubensobject; die wunderbare Geschichte eines göttlichen Menschen, und sei er auch der absolut Sündlose und Gotteinige, ist dies nicht.

B. Die dogmatische Vorstellung von Christi Werk.

Vgl. Grimm, §. 188—198. Hutt red. §. 99—102. **Baur**, die christliche Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. Bonn 1870—75.

§. 589. Die in dem Gottessohnschaftsbewustsein Jesu, wie

solches sich geschichtlich in seinem Messiasbewustsein ausgeprägt hat, begründete Selbstaussage über seinen persönlichen Beruf (§. 553) gab schon für den urchristlichen Glauben seinem messianischen Werke die dreifache Beziehung als Gesetzgebung fürs Gottesreich, als Sühntod für die Sünden des Volks und als Königsherrschaft des zum Himmel erhöhten, demnächst aber zur Aufrichtung der vollkommenen Theokratie auf Erden wiederkehrenden Messias Israels.

Die schon im persönlichen Evangelium Jesu vorausgesetzte Unterscheidung des das Gottesreich vorbereitenden Messias-Propheten und des in wunderbarer Gotteskraft das Reich aufrichtenden Messias-Königs liegt auch der urchristlichen Anschauung vom Werke Christi zu Grunde. Die prophetische Thätigkeit des Messias besteht in der Verkündigung des göttlichen Heilswillens, hat also ihren Mittelpunkt in der Gesetzgebung fürs Gottesreich. Die königliche Thätigkeit wird dem zum Throngenossen Gottes erhöhten Messias schon seit seiner Auferstehung beigelegt, kommt aber erst bei seiner Wiederkunft zur vollen Erscheinung. Nun hatte aber Jesus schon selbst seinen messianischen Beruf zugleich als vorbildliche Demuth und als dienende Liebe, als Gehorsam gegen den Willen des Vaters und als willige Uebernahme des Leidensloses, ja des Todesloses, aufgefasst. Die Urgemeinde fand hierin den Typus des prophetischen Gottesknechtes verwirklicht, und zwar nach beiden Seiten hin, im vorbildlichen Leben und im vorbildlichen Leiden und Sterben (vgl. für ersteres Mt. 12, 19. Act. 4, 27. 30. 22, 14; für letzteres 1 Petr. 2, 21 ff. 3, 18. 4, 1. Hebr. 2, 9 f. 18. 4, 15. 5, 7 ff. 12, 2. Eph. 5, 2). Die Voraussetzung ist beidemale seine unsündliche Heiligkeit (1 Petr. 2, 22. 2 Kor. 5, 21. Hebr. 4, 15). Zugleich aber wird sein Tod als ein stellvertretendes Leiden (Mt. 8, 17. 1 Kor. 15, 3. 1 Petr. 2, 21 ff. 3, 18. Hebr. 2. 9 u. ö.) oder als Lösepreis (Mc. 10, 45 u. Par. Apok. 1, 5. Hebr. 9, 12. 15. 1 Petr. 1, 18 f. u. ö.), als Wirkung seines Todes also die messianische Sündenvergebung betrachtet, und in den mannichfachsten Modificationen der alttestamentliche Opferbegriff auf ihn angewendet (Bundesopfer Mc. 14, 24 u. Par. Hebr. 7, 22. 8, 6. 9, 11 ff. Sühnopfer Hebr. 2, 17. 9, 28. 1 Petr. 2, 24 u. ö. Passahlamm 1 Kor. 5, 7. Joh. 1, 29. 36. 19, 36; das jesajanische Lamm Apok. 5, 6. 9. 12. 7, 14. 17. 12, 11. 13, 8. 19, 7). Insbesondere wird die reinigende, die Schuldbefleckung tilgende Kraft seines Blutes hervorgehoben (1 Petr. 1, 2. 3, 21. Hebr. 1, 3. 9, 13 ff. 19 ff. Apok. 7, 14. 22, 14. Eph. 5, 25 f. 1 Joh. 1, 7). Nach urapostolischer Anschauung geht aber die Abzweckung des Todes Christi über das alttest. Bundesvolk nicht hinaus; oder vielmehr

dieser Tod hat ähnlich wie die alttest. Opfer grade den Fortbestand des Bundes Gottes mit Israel zu seiner Voraussetzung.

§. 590. Für Paulus ist das Werk Christi die Offenbarung und Begründung einer völlig neuen durch den gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn vermittelten göttlichen Heilsanstalt, welche an die Stelle der eignen Gerechtigkeit des Menschen durch Gesetzeswerke die durch den Glauben anzueignende, eben darum aber auch auf alle Gläubigen ohne Unterschied sich erstreckende Gerechtigkeit Gottes gesetzt hat; und zwar besteht die Heilsbedeutung seines Kreuzestodes einerseits in der Erlösung von der Schuld der Sünde und vom ewigen Tode, welche bald als ein dem Gesetze gezahltes Lösegeld, oder als Befreiung von dem Fluche und damit zugleich von der Herrschaft des Gesetzes, bald als ein den Zorn Gottes sühnender Opfertod und als Versöhnung Gottes und der Menschen aufgefasst wird, andrerseits in der thatsächlichen Verurtheilung der Sünde im Fleische oder der Vernichtung ihrer Macht über den Menschen; die Heilsbedeutung seiner Auferstehung aber besteht in der Offenbarung der himmlischen Herrlichkeit Christi als des pneumatischen Herrn, kraft deren er alle Gläubigen zur Gemeinschaft seines pneumatischen Lebens und zur Gotteskindschaft beruft, sie schon jetzt mit dem Pneuma als einem neuen göttlichen Lebensprincipe, dereinst aber bei seiner Parusie mit einer auch leiblich an ihnen sich beurkundenden ewigen pneumatischen Herrlichkeit begabt.

Die Hauptdifferenz der paulinischen Lehre von der urapostolischen betrifft den Zweck des Kreuzestodes Christi. Derselbe ist neue Bundesstiftung (*καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* vgl. 1. Kor. 11, 25), Eröffnung eines wesentlich neuen Heilswegs, der an die Stelle des Gesetzesweges getreten ist. Der Mittelpunkt des paulinischen Evangeliums ist daher der *λόγος τοῦ σταυροῦ* 1. Kor. 1, 18, die Erkenntnis der specifischen Heilsbedeutung grade des Kreuzestodes des Messias. Diese Heilsbedeutung aber wird auf Grund von Deut. 21, 23 in der stellvertretenden Uebernahme des Gesetzesfluches gefunden, und die Aufhebung des Gesetzesfluches für uns zugleich als Loskaufung von der Gesetzesherrschaft gedeutet (Gal. 3, 13 ff. 25 ff. 4, 4 ff. Röm. 6, 14 f. 7, 1 ff. 8, 2). Der Kreuzestod Christi ist also zugleich die Abschaffung des Gesetzesweges als Heilswegs, eine gnadenweise Veranstaltung Gottes, Alle welche an die Heilsbedeutung dieses Todes glauben, statt aus Gesetzeswerken vielmehr eben vermittelst des Glaubens zum Heile zu führen, und damit zugleich der höchste Liebes-

erweis Gottes und Christi (Gal. 2, 20 f. 2 Kor. 5, 14 f. Röm. 5, 5 ff. 8, 32. 39). Mit dieser neuen Beziehung des Todes Christi auf das mosaische Gesetz verbindet sich unmittelbar die urapostolische Vorstellung von einem an Gott selbst gezahlten Lösegeld oder einem Gott dargebrachten Sühnopfer, welche in ihrer ursprünglichen (ächt alttest.) Fassung den Fortbestand des Bundes mit Israel zur Voraussetzung hat, von Paulus aber auf die neue Bundesstiftung bezogen wird (Röm. 3, 24 f.). Nach dieser Seite hin ist die religiöse Bedeutung des Todes Christi die *καταλλαγή*, die Aufhebung des göttlichen Zornes (2 Kor. 5, 18 f. Röm. 5, 1. 9 ff.) und die objective Zueignung der *δικαιοσύνη* an die Gläubigen. Wie aber durch den Kreuzestod Christi die *δικαίωσις*, so ist durch seine Auferstehung die *ζωή* den Gläubigen vermittelt (Röm. 4, 25. 5, 1 ff. 17 ff. vgl. 1 Kor. 15, 14. 21 f.). Auch dies ist zunächst im Sinne objectiver Uebertragung gemeint. Aber mit dieser noch ganz in den Kategorien des jüdischen Denkens ausgeprägten Lehre verschmilzt sich unmerklich die ethisch-mystische Anschauung von der Vernichtung der Sündenherrschaft durch die Ertödtung der *σάρξ*, und von der durch die Taufe vermittelten Todes- und Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem gekreuzigten und auferstandenen *κύριος* (Röm. 6—8). Die Sendung des Sohnes Gottes ins Fleisch hat zu ihrem gottgewollten Zwecke die reale Verurtheilung der *ἁμαρτία* als objectiver Macht *ἐν τῇ σαρκί* (Röm. 8, 3) und die Mittheilung des *πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* an Alle, welche durch die Taufe auf Christi Tod in mystische Gemeinschaft seines Todes getreten (Gal. 2, 19 f. 3, 27 ff.), mit Christus der *ἁμαρτία* gestorben und damit zugleich auch der Gemeinschaft seiner Auferstehung theilhaftig geworden sind, schon jetzt durch den *ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος* und dereinst durch Gleichgestaltung ihrer sterblichen Leiber mit dem *σῶμα πνευματικόν* des Auferstandenen (Röm. 6, 1—11. 8, 1—17).

§. 591. Während der Hebräerbrief die urapostolische Anschauung von dem Tode Christi als einem Bundes- und Sühnopfer für das Volk Israel zu der Idee eines himmlischen Hohenpriesterthums Christi fortbildet, welches mittelst eines einmaligen Opfers den Zugang zu dem wahren, in der alttestamentlichen Stiftshütte nur schattenhaft abgebildeten Heiligthume, der himmlischen oder übersinnlichen Welt eröffnet habe, führen die kleineren paulinischen Briefe diese transcendente Wendung des Erlösungswerks Christi noch weiter fort, indem sie den paulinischen Gedanken der am Kreuze Christi gestifteten Versöhnung der Menschheit zu einer universellen kosmischen Versöhnung und zur Ueberwindung aller Mächte der Finsternis durch den Gekreuzigten und Auferstandenen steigern.

Der Hebräerbrief schliesst sich zunächst an die urapostolische Lehre an, indem er die ethisch-praktische Bedeutung des Todes Christi einerseits als Vollendung seines priesterlichen Gehorsams gegen Gott, andrerseits als Reinigung der Gläubigen von ihren Sünden und als Befreiung derselben von des Teufels Gewalt beschreibt, und hierbei die Idee des Bundesopfers unmittelbar mit der Sühnopferidee zusammenfliessen lässt. Die eigenthümliche Fortbildung der urchristlichen Anschauungswelt besteht aber in der Verbindung derselben mit der alexandrinischen Speculation. Indem der metaphysische Gegensatz der irdischen und himmlischen, sinnlichen und übersinnlichen, abbildlichen und urbildlichen Welt unmittelbar auf das religiöse Gebiet übertragen wird, erscheint Christus als der himmlische Hohepriester, der durch seinen Eingang ins übersinnliche Heiligthum die ewige Versöhnung stiftet, die schattenhaften und unkräftigen Opfer des alten Bundes durch eine neue Bundesstiftung ersetzt und damit zugleich „den Weg der Heiligen“, den Zugang zur oberen urbildlichen Welt erschliesst (6, 19 f. 7, 11 ff. c. 8—10).

Die Briefe an die Kolosser und Epheser theilen mit dem Hebräerbriefe diese Richtung auf die übersinnliche Welt. Indem sie Christum ebenfalls als ein übermenschliches und überweltliches Wesen fassen, dessen Erscheinung auf Erden die Erkenntnis der oberen Welt erschliesst, beschreiben sie sein am Kreuze vollbrachtes Werk in erster Linie als Verwirklichung des universellen Weltzwecks, der Unterwerfung aller Mächte und Gewalten unter Christus als das allgemeine Oberhaupt Aller, oder der universellen Versöhnung und der Ueberwindung des Reiches der Finsternis. Erst auf Grund dieser metaphysischen Versöhnung erfolgt auch die Versöhnung der ἐκκλησία oder die Errettung der Gläubigen aus der Macht der Finsternis und die Vereinigung der Juden und Heiden zur mystischen Einheit des übersinnlichen σῶμα χριστοῦ (Kol. 1, 13—23. 2, 9—15. 3, 3. Eph. 1, 7 ff. 20 ff. 2, 1 ff. 11 ff. 3, 9 ff. 4, 8 ff. 5, 25 f. 32). — Wesentlich dieselbe Vorstellung ist schon Phil. 2, 6—11 vorausgesetzt.

§. 592. Die johanneischen Schriften beschreiben auf Grund der alexandrinischen Logoslehre das Werk Christi als die Eröffnung der oberen Welt des Lichtes, des Lebens und der Wahrheit durch die Fleischwerdung des eingebornen Sohnes Gottes, durch die Offenbarung seiner ewigen Herrlichkeit und durch die Mittheilung des in dem neuen Gebote der Liebe sich zusammenfassenden Willens des Vaters an die erwählten Gotteskinder; als die Vollendung dieses seines Erdenwerkes aber bezeichnen sie den Kreuzestod, der für ihn selbst die Ueberwindung des Fürsten dieser Welt und seine eigne Erhöhung zum Vater, für die Gläubigen aber die Volloffenbarung seiner Liebe zu ihnen ist, ihre Reinigung

von den Sünden, ihre Aufnahme in die Liebesgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, sein geistiges Kommen zu ihnen und ihren dereinstigen Eingang in das obere Reich des Vaters vermittelt, wogegen die im Unglauben gegen ihn sich verhärtende Welt dem schon jetzt an ihr sich vollziehenden Gerichte anheimfällt.

Die Speculation des Evangeliums und der Briefe Johannis bewegt sich um dieselben transcendenten Gegensätze wie der Hebräerbrief und die kleinen Paulinen, bildet aber ähnlich wie dort nur den metaphysischen Hintergrund für eine wesentlich religiös-sittliche Weltanschauung. Das Erlösungswerk beginnt mit der Fleischwerdung und wird mit der Erhöhung des Sohnes zu der Herrlichkeit, die er schon vorher beim Vater besass, vollendet. Als der fleischgewordene Logos ist er unmittelbar persönlich das Licht, das Leben und die Wahrheit (1, 4 f. 9. 8, 12. 9, 5. 11, 25. 12, 35. 46. 14, 6 vgl. 4, 10 ff. 7. 38. 6, 33 ff.), und damit zugleich der Weg, durch den man allein zum Vater kommt (14, 6 vgl. 10, 7 ff.). Sein Erdenwerk ist die Offenbarung der *δόξα τοῦ πατρός* und seiner eignen *δόξα* (1, 14. 18. 2, 11. 17, 4 ff. vgl. 6, 46. 8, 55. 10. 15), durch sein Selbstzeugnis von seiner göttlichen Sendung (3, 32 ff. 8, 14. 54 f. 12, 44), durch die Verkündigung des Willens des Vaters (7, 16 ff. 14, 24 vgl. 5, 36 f.) und durch die wunderbaren Werke, die er vollbringt (2, 11. 5, 17 ff. 6, 26. 9, 3. 10, 32. 37 f. 11, 4. 14, 11. 15, 24). Durch diese Offenbarung vermittelt er einerseits die Errettung und Belebung der Welt (3, 16 f. 6, 33. 51. 12, 47), d. h. der erwählten Gotteskinder, die er zum Glauben und damit zum ewigen Leben führt, ihnen die Gebote Gottes kund thut, und sie in der Liebe unzertrennlich mit sich, mit dem Vater und untereinander vereinigt (vgl. 1, 12 ff. 3, 15 f. 36. 5, 24. 40. 47. 6, 37. 47. 65. 7, 38. 11, 25; 13, 34 ff. 14, 15. 21. 23. 15, 4. 9 f. 12, 17 ff. 17, 11 ff. 21 ff. 26); andrerseits aber die Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern der Welt (3, 17 ff. 5, 22 ff. 8, 16. 9, 39) und die Ueberwindung des Satan (1 Joh. 3, 8). Der Sieg über die Welt und ihren Fürsten vollendet sich mit seiner Erhöhung am Kreuz (12, 31 vgl. 16, 11. 14, 30), die zugleich seine Erhöhung zum Vater (3, 14. 8, 28. 12, 32) und damit die Vollendung seiner eigenen Verherrlichung ist (12, 24. 28. 13, 31. 14, 19 f. 17, 1 ff. 24). Die Heilsbedeutung dieses Todes für die Gläubigen aber wird bald in den älteren Bildern vom Passahlamm (1, 29. 36. 19, 34 ff.) oder von einer Reinigung der Gläubigen durch sein Blut (1 Joh. 1, 7. 2, 1 f. 12. 3, 5. 4, 10) dargestellt, bald ebenfalls nach älteren Vorgängen als höchster Liebeserweis aufgefasst (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9; Joh. 10, 11. 17 f. 15, 12. 1 Joh. 3, 16). Die eigenthümlich johanneische Anschauung dieses Todes aber ist diese, dass der Sohn sich für die Seinen heiligt, um sie in unzer-

trennlicher Liebesgemeinschaft mit sich und dem Vater zu verbinden (Joh. 17, 19 ff.), ihnen die Stätte in des Vaters Hause zu bereiten und schon jetzt die Sendung des Parakleten, durch welchen sein geistiges Kommen zu ihnen vermittelt wird, zu ermöglichen (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 5 ff. 19 ff. vgl. 7, 39).

§. 593. Die kirchliche Vorstellung vom Werke Christi betrachtet in genauer Uebereinstimmung mit der Lehre von Christi Person die Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten vollkommenen religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott als Christi persönliche That, und lässt dieses Werk zwar in dem innertrinitarischen Rathschlusse Gottes ewig vorherbestimmt, aber erst in der Zeit durch das geschichtliche Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Gottmenschen wirklich zu Stande gebracht sein.

Vgl. BIEDERMANN 368 ff. Es ist auf dem Standpunkte der orthodoxen Lehre von der Person Christi völlig consequent, auch das in dieser Person und durch dieselbe in die Welt getretene neue gotteinige Leben als das unmittelbar persönliche Werk Christi zu fassen. Ist der Gottmensch das persönliche Heilsprincip, so ist das Heil auch seine persönliche That. Sofern er aber erst als der Fleischgewordene die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur ist, so kann er auch jenes Werk erst als der Fleischgewordene wirklich vollbracht haben: denn nicht Gott an sich, sondern „Gott mit uns“ oder der unmittelbar im Menschen gegenwärtige Gott ist das Princip der religiösen Versöhnung und des neuen gotteinigen Lebens. Und zwar fordert die consequente Lehre, den Gottmenschen einerseits als Repräsentanten Gottes der Menschheit gegenüber, andrerseits als Repräsentanten der Menschheit Gott gegenüber zu fassen. In ersterer Hinsicht offenbart er ebensowol Gottes strafende Gerechtigkeit als seine erlösende Liebe; in letzterer erfüllt er stellvertretend Alles, was die Menschen als Menschen und was sie als Sünder Gott schuldig waren.

Hieraus ergiebt sich für den Protestantismus die Forderung, zunächst noch innerhalb des Rahmens der altkirchlichen Christologie, die ausschliessliche heilsbegründende Wirksamkeit oder das meritum Christi rein zu fassen, also wirklich alles Heil als sein persönliches Werk zu verstehen, daneben aber weder dem eigenen Thun des Subjects, noch auch der Kirche und ihren Gnadenschätzen irgendwelche heilswirkende Kraft zuzugestehen. Dabei versteht es sich von selbst, dass das geschichtliche Versöhnungs- und Erlösungswerk Christi nur als Ausführung eines ewigen innergöttlichen Rathschlusses gedacht ist, was die reformirte Lehre durch das innertrinitarische pactum salutis veranschaulicht, bei welchem der Sohn Gottes als sponsor electorum

vor dem Vater auftritt, der Vater aber die Bürgschaft des Sohnes annimmt*). Wenn dagegen die consequente supralapsarische Lehrweise auch das geschichtliche Werk Christi nur als Execution des ewigen Erwählungsdecrets, Christum also als das selbst erst zum Erlöser erwählte instrumentum electionis fasst, und nur von einer Beseligung der Gläubigen per Christum, nicht aber propter Christum reden will**), so liegt hierin freilich eine mit der altprotestantischen Theorie vom meritum Christi kaum vereinbare Neuerung; das protestantische Princip aber bleibt völlig gewahrt. Denn auch so bleibt das Heil nicht nur eine ausschliesslich und unmittelbar göttliche Wirkung — also nach der kirchlichen Voraussetzung ein Werk der ganzen Trinität — sondern es wird auch ebenso wie in der herrschenden Lehre durch den Gottmenschen vermittelt. Wenn aber nach dieser Lehre das Menschliche in der Person Christi nur als ein gottgeordnetes Mittel der Gnade erscheint, so ist ja auch nach allgemein protestantischer Lehre die menschliche Natur nur das Organon, in welchem und durch welches die zweite Person der Trinität ihr opus oeconomicum wirkt. Dieses opus oeconomicum betrachtet aber umgekehrt auch die supralapsarische Lehre, wenngleich als abhängig vom ewigen beneplacitum der Election, darum doch nicht minder als nothwendig; Zweck und Mittel sind von Gott gleicherweise ewig geordnet***). Nur ganz vereinzelt findet sich die (den göttlichen Willen doch wieder als Willkürwillen vorstellende) Meinung, dass nur der Zweck, nicht aber die Mittel absolut sind†).

§. 594. Auf Grund der schon im N. T. nach alttestamentlichen Vorbildern gestalteten Anschauungen von der Heilsbedeutung des messianischen Werkes Christi hat sich die kirchliche Lehre von dem dreifachen Amte Christi, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen ausgeprägt, wonach das erste die Absolutheit der von Christus verkündigten Heilsoffenbarung, das zweite die Absolutheit der von ihm erwirkten göttlichen Heilsmittheilung (der Versöhnung und Erlösung), das dritte die Absolutheit der durch ihn vermittelten Heilsgemeinschaft (seiner Regierungsgewalt im Gottesreiche) bezeichnet.

Die Dreitheilung des Werkes Christi findet sich nach scholastischen Vorgängen zuerst bei Calvin (II, 15, 1), auch im cat. Heidelb. qu. 31 und cat. Genev. p. 129 Niemeyer, und bei allen

*) Schneckenburger II, 134 ff.
**) Schneckenburger II, 245 ff. Schweizer II, 376 ff.
***) Schweizer II, 194 f. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 260.
†) Wendelin bei Schweizer a. a. O.

reformirten Dogmatikern; unter den Lutheranern zuerst bei Hafenreffer und Gerhard. Die Aelteren reden nur von dem Hohenpriesterthume und dem Königthume Christi*). Auch der catech. Rom. I, 2, 2 (p. 385 Danz) kennt die drei Aemter. — Formelle Einwendungen gegen die Dreitheilung sind besonders von Ernesti und neuerdings von Ritschl erhoben worden.

§. 595. Das prophetische Amt Christi ist die Offenbarung des göttlichen Heilsrathschlusses, oder die theils unmittelbar persönliche, theils durch seinen Geist in den Aposteln vermittelte Verkündigung des Wortes Gottes, des Gesetzes und des Evangeliums, deren absolute Vollkommenheit durch die Person Christi als des wesentlichen Wortes Gottes (des persönlichen Logos) verbürgt ist.

Da Christus in allen drei Aemtern als der Gottmensch thätig ist, so ergibt sich als das Hauptmerkmal seiner prophetischen Thätigkeit die göttliche Unfehlbarkeit seiner Lehre, nicht blos seiner unmittelbar persönlichen, sondern auch der mittelbar durch den nach seinem Scheiden den Jüngern verliehenen Geist von ihm ausgehenden. Dabei versteht es sich nach protestantischen Grundsätzen von selbst, dass dieses unfehlbare Lehramt Christi nicht etwa auf die Kirche übertragen ist. Das mittelbar von ihm ausgeübte beschränkt sich zwar nicht auf das biblische Gebiet, vielmehr sendet Christus als Prophet die Diener des Worts; dieses ministerium verbi aber hat seine Norm an der heiligen Schrift. Doch wird andrerseits wieder die Aussendung der Diener des Worts ebenso wie die Leitung der Kirche durch den heiligen Geist zum königlichen Amte Christi gerechnet**); aber weder die Predigt des Worts durch die Diener desselben, noch die Geistesleitung schliesst das Merkmal der Unfehlbarkeit der Kirche und ihrer Lehre ein.

Der nächste Inhalt der prophetischen Verkündigung Christi ist das Evangelium; doch ist auch das Gesetz von ihm keineswegs aufgehoben, sondern bestätigt und in seinem richtigen Verstande als Moralgesetz ausgelegt worden (F. C. p. 593 f. Helv. II. 12. 13)***). Die Reformirten, welche namentlich die Vorbildlichkeit Christi in allen drei Aemtern betonen, heben ausserdem hervor, dass neben der doctrina auch die doctrinae confirmatio durch das exemplum vitae wesentlich mit zum prophetischen Amte gehöre. Den Lutheranern fällt dagegen diese Seite unter den Begriff der obedientia activa s. u.

---

*) Heppe II, 205 ff. ref. Dogm. 323 ff. 332 ff. Schmid 250. Schweizer II, 391 ff.

**) Vgl. Melanchthon bei Heppe II, 204 und dazu Ritschl III, 364 ff.

***) Schmid 252 f. Schweizer II, 394 ff. Heppe II, 254 f. ref. Dogm. 323 f.

§. 596. Das priesterliche Amt Christi ist die thatsächliche Verwirklichung des göttlichen Heilswillens in der Zeit durch Christi Verdienst, oder die unmittelbar persönlich von ihm gestiftete, in seinem Opfertode sich vollendende Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, welche als solche zugleich die objective Sühnung der Schuld der Sünde und die Aufhebung der Strafe derselben, nach ihrer sittlichen Wirkung aber die Erlösung von der Macht der Sünde oder vom Sündenelend durch thatsächliche Ueberwindung des Teufels und die sittliche Erneuerung der versöhnten Menschheit durch Mittheilung des heiligen Geistes ist.

Der Ausdruck officium sacerdotale schliesst sich zunächst an den Hebräerbrief an, nach welchem Christus Hoherpriester und Opfer zugleich ist. Hierdurch ist zugleich von vornherein die vorzugsweise Beziehung des Priesterthums Christi auf seinen Tod gegeben, wobei sich die Dogmatik bemüht, die verschiedenen Bilder, unter denen das N. T. den Heilswerth dieses Todes auffasst, zu objectiv-theoretischen Aussagen zu gestalten. Indessen besteht sowol bei Lutheranern als bei Reformirten das Streben, die priesterliche Thätigkeit Christi, obwol sie sich in seinem blutigen Opfertode concentrirt, doch nicht auf denselben zu beschränken. Allgemeine Voraussetzung bleibt auch hier, dass der Gottmensch nach beiden Naturen Subject des priesterlichen Amtes ist.

Was den Gebrauch der Worte Versöhnung, Sühnung, Erlösung (reconciliatio, expiatio, redemtio) betrifft, so entsprechen dieselben den biblischen Ausdrücken *καταλλαγή, ἱλασμός, ἀπολύτρωσις*. Die Versöhnung wird in erster Linie als Versöhnung Gottes mit den Menschen, die Sühnung als Austilgung der Schuld vor Gottes Augen und in Folge dessen als Straferlass gefasst. Schwankend bleibt nur der Gebrauch des Wortes Erlösung. In erster Linie versteht die Dogmatik auch hier die Befreiung von der Schuldverhaftung und Verdammlichkeit vor Gott, und erst abgeleiteter Weise die Befreiung von der Ohnmacht des Menschen unter der Herrschaft der Sünde. Da indessen diese ethische Wirkung doch allgemein als in dem Werke Christi mit eingeschlossen gedacht wird, so dient die Beschränkung des Ausdruckes Erlösung auf letztere zur schärferen Unterscheidung der verschiedenen Momente im Begriffe des priesterlichen Amtes Christi.

In dem Priesterthum Christi fasst sich vorzugsweise das, was die altprotestantische Dogmatik als das meritum Christi bezeichnet, zusammen. Dabei gehn die Reformirten auch hier mit Vorliebe auf den heilsbegründenden Rathschluss Gottes zurück, daher z. B. das zweite Buch von Calvins institutio überschrieben ist de cognitione dei redemtoris.

§. 597. Die geschichtliche Ausbildung dieser Lehre ist sehr allmählich erfolgt und unter längerem Schwanken zwischen vorwiegender Betonung bald des religiösen Momentes der Versöhnung, bald des ethischen der Erlösung, wobei erstere bald als Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschen durch die Menschwerdung des göttlichen Logos überhaupt, bald als Sühnung der Sünden durch Christi Opfertod, letztere bald als siegreicher Kampf mit dem Teufel oder auch als Loskaufung der Menschen von des Teufels und des Todes Gewalt, bald einfach moralisch als Reinigung von der Sünde durch die Macht der im Tode Christi bewährten göttlichen Liebe vorgestellt wurde, so jedoch, dass beide Seiten bald unmittelbar in einander fliessen, bald äusserlich neben einander gestellt sind.

Vgl. ausser der vor §. 589 angeführten Literatur besonders noch Baur, Dogmengeschichte I, 1, 628 ff. 2, 378 ff. II, 417 ff. Hase, Dogmatik S. 227 ff. Strauss II, 249 ff. Thomasius III, 1, 169 ff.

Während in der sogenannten nachapostolischen Zeit die einfach moralische Auffassung des Todes Jesu als einer vorbildlichen Gehorsams- und Liebesthat überwiegt und unvermittelt neben den biblischen Bildern vom Opfer- und Sühntode Christi hergeht, begegnet uns zuerst bei den grossen katholischen Kirchenlehrern seit Ende des 2. Jahrhunderts eine theilweise Wiederaufnahme und eigenthümliche Modification der namentlich in den kleinen paulinischen Briefen vorliegenden Gedankenwelt. Insbesondere hebt Irenäus die Idee der durch die Menschwerdung des Logos bewirkten Reconciliation Gottes und des Menschen hervor, ein Gedanke, der auch bei späteren Kirchenlehrern wiederkehrt. Der Logos assimilirt sich dem Menschen, und den Menschen sich, um durch die Aehnlichkeit mit dem Sohne den Menschen Gott wohlgefällig zu machen. Das Werk Christi ist die Vollendung der Menschheit in Christus durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur. Indem er alles, was zum Wesen und zur Bestimmung des Menschen gehört, am Ende der Zeiten in sich zusammenfasst und so das Ende mit dem Anfange verknüpft, führt er Gottes ursprüngliches Gebilde zu seiner ewigen Bestimmung, der Gottähnlichkeit und der Gemeinschaft mit Gott zurück. Die Bedeutung dieser Gedanken beruht darin, dass hier auf gradezu classische Weise die Wirkung des christlichen Princips als unmittelbar persönliche Wirkung des Gottmenschen dargestellt ist. Daneben findet sich ebenfalls schon bei Irenäus die Vorstellung eines Sieges über Sünde und Teufel, welchen die Menschheit in ihrem Haupte, dem menschgewordenen Logos, durch vollkommenen Gehorsam gegen Gott erkämpft. Origenes

bildet diese Idee durch die weitere Annahme fort, dass der Teufel die Seele Christi als Lösegeld für die in seine Gewalt gerathenen Menschenseelen forderte, in der Meinung, sie in seiner Gewalt festhalten zu können, woraus sich dann nothwendig die Vorstellung einer Täuschung des Teufels ergab: denn indem er den Kreuzestod Christi veranlasste, um den in seine Gewalt zu bringen, welchen er festzuhalten zu schwach war, so zerstörte er als unbewustes Werkzeug Gottes seine eigene Macht. Die letztere Gedankenreihe, die auch bei späteren Kirchenlehrern, wie Gregor von Nyssa und Leo dem Grossen wiederkehrt, ist dem gnostischen Ideenkreise entlehnt. Eine ebenfalls schon bei Origenes vorkommende, darnach namentlich von Augustinus durchgeführte Modification dieses Gedankens ist diese, dass der Teufel sich unrechtmässigerweise an Jesu vergriffen, und so durch Ueberschreitung seiner Befugnisse seine Gewalt über die Menschen verloren habe. In beiden Formen liegt das Mythologische dieser ganzen Vorstellung auf der Hand, was indessen nicht gehindert hat, dass sie sich bis ins Mittelalter hinein erhielt und von der kräftigen Mystik Luthers noch einmal erneuert wurde. Dennoch hat keine dieser Theorien sich ausschliessliche Geltung in der Kirche erwerben können.

Daneben stehen bei denselben Schriftstellern die biblischen Vorstellungen von dem Tode Christi als einer vorbildlichen Gehorsamsthat, als einer freiwilligen Opfergabe an Gott, von einer Auslösung der Menschen aus der durch ihre Sünde verschuldeten Herrschaft des Todes, oder auch (schon bei Origenes) die Idee des himmlischen Hohenpriesterthums Christi. Die moralische Auffassung des Werkes Christi ist namentlich durch Abälard ausgebildet. Er fasst dasselbe als göttliche Liebesthat, welche die freie Gegenliebe der Gläubigen weckt, zugleich aber als eine unsre unvollkommenen Leistungen ergänzende Fürbitte Christi für uns, welche auf Grund seiner vollkommenen Gerechtigkeit vor Gott wirksam wird. Ueber die alle möglichen Gesichtspunkte combinirenden Ansichten der späteren Scholastiker vgl. Ritschl I, 43 ff.

§. 598. Die im Mittelalter vereinzelt gebliebene, aber für die altprotestantische Dogmatik grundlegend gewordene Versöhnungslehre Anselm's betrachtet die Menschwerdung Gottes als das nothwendige Mittel, den Conflict zwischen der durch die menschliche Sünde beleidigten Ehre Gottes und seiner Barmherzigkeit durch die im Tode des Gottmenschen Gott geleistete Satisfaction zu lösen, indem nur ein Gott wirklich für die Sünde der Welt genugzuthun, nur ein Mensch aber die Genugthuung stellvertretend für die Menschen zu vollziehen vermochte.

In der Schrift cur deus homo nimmt Anselmus, um die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu erweisen, seinen Ausgang von der durch den Ungehorsam der Menschen gegen den göttlichen Willen beleidigten Ehre Gottes. Indem nun die Creatur Gott die ihm gebührende Ehre entzieht, ist sie nicht blos gehalten, ihm das Entrissene wieder zu erstatten, sondern ihm auch eine Satisfaction für die verletzte Ehre zu leisten, widrigenfalls sich Gott auf ihre Kosten Satisfaction verschafft, indem er ihr seinerseits die Seligkeit und alle Güter entzieht, die ihr, wenn sie dem göttlichen Willen gehorsam geblieben wäre, gebührt hätten. Dass Gott ohne Satisfaction Verzeihung übte, ist nämlich mit seiner Würde und der Ordnung in seinem Reiche unverträglich. Da nun aber die Verletzung der Ehre Gottes in Hinsicht sowol auf das beleidigte Object als auf die Schwere auch schon der kleinsten Sünde eine unendliche Schuld constatirt, die auch durch den Werth der ganzen Welt nicht aufzuwiegen ist, da also der Mensch, auch wenn er aufhörte, Gott den schuldigen Gehorsam zu entziehn, dennoch als endliche Creatur Gott kein entsprechendes Aequivalent zu bieten vermag: so muss Gott entweder der Creatur eine unendliche Strafe auferlegen, oder — da hierdurch der Weltzweck Gottes vereitelt würde, welcher die Erfüllung der vorherbestimmten Zahl von Gliedern des Gottesreiches erfordert — so bedarf es einer Satisfaction von unendlichem Werthe. Diese kann nur der Gottmensch leisten, weil nur Gott eine Genugthuung bieten kann, die mehr werth ist als die ganze Welt, und weil nur ein Mensch für Menschen stellvertretend genugthun kann. Diese Genugthuung des Gottmenschen kann wieder nicht im thätigen Gehorsam bestehn, den er als Mensch ohnehin Gott schuldig war, sondern lediglich in einer freiwilligen Leistung, also in seinem um der Ehre Gottes willen erduldeten Tod, welcher allein eine unendliche Genugthuung für unendliche Schuld zu leisten vermag. Die Consequenz dieser Lehre von der satisfactio vicaria ist die, dass hiermit die Ehre Gottes wieder hergestellt und die Schuld der Menschen einfach getilgt ist, daher nach erfolgter restitutio in integrum nur noch einer Wiederholung der Beleidigung Gottes durch menschlichen Ungehorsam vorzubeugen ist, was nach Anselm durch die Nachfolge des Beispiels Christi geschieht. Indessen wird diese Gedankenreihe durch die Erwägung durchkreuzt, dass Christi Tod mehr als ein blosses Aequivalent, dass er vielmehr eine das Gewicht aller Sünden überwiegende Leistung sei, wodurch Christus sich seinerseits Anspruch auf Belohnung erworben habe, die er, da er selbst einer solchen nicht bedarf, auf die sein Beispiel Nachahmenden übertragen kann (II, 14. 19).

§. 599. Die altprotestantische Kirchenlehre hat die namentlich durch Thomas von Aquino mit geringen Modificationen,

wenn auch neben anderen Vorstellungen aufgenommene anselmische Satisfactionstheorie unter Abstreifung ihres privatrechtlichen Charakters und unter Combination derselben mit der biblischen Opferidee dahin ausgebildet, dass der Gottmensch durch sein im Tode übernommenes stellvertretendes Strafleiden ein vollkommenes Sühnopfer für die Sünde der ganzen Menschheit gebracht, den gerechten Zorn Gottes gestillt und dadurch die Zuwendung der sündenvergebenden Gnade Gottes an alle Gläubigen objectiv ermöglicht habe.

§. 600. Gegenüber den scholastischen Theorien von einem entweder überschüssigen oder umgekehrt an sich selbst unzureichenden aber von Gott freiwillig als genügend acceptirten Verdienste Christi wird dieses „Verdienst" als schlechthin entsprechendes Aequivalent, gegenüber der Lehre aber, dass der Tod Christi nur die Erbsünde nicht die Thatsünden gesühnt habe, als alleinige, ein für allemal genügende Sühne für alle Sünden überhaupt gefasst, wobei die Streitfrage zwischen Lutheranern und Reformirten, ob die Abzweckung des Sühntodes Christi sich auf alle Menschen, oder nur auf die Erwählten erstrecke, für die Versöhnungslehre selbst von untergeordneter Bedeutung ist.

§. 601. Dabei heben beide Kirchen noch speciell hervor, dass der ganze Gottmensch nach beiden Naturen die Versöhnung gestiftet habe, also weder wie Osiander lehrte, allein nach seiner göttlichen, noch wie Stancarus entgegensetzte, allein nach seiner menschlichen Natur, ohne dass jedoch die Idee einer Vertretung Gottes den Menschen gegenüber eine gleiche Durchführung erfahren hätte, wie die in der Satisfactionstheorie allein entwickelte Vorstellung einer Vertretung der Menschen Gott gegenüber.

A. C. art. 3. 4. 20. Apol. 72 ff. 86 ff. 98 ff. 122 ff. 190. 195. 205 ff. 254 f. Art. Smalc. 305 ff. cat. min. 371. mai. 493 f. F. C. art. 3. Helv. II. art. 11. 13. Gall. 16. 17. Belg. 20. 21. Scot. 7—11. Angl. 2. 31. cat. Heidelb. qu. 12—20. 29—52. cat. Genev. p. 137 f.

Der eigentliche Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung ist das meritum Christi als ausschliesslicher Heilsgrund, im Gegensatz ebensowol zu allem eignen Verdienste des Menschen, als auch zu den überschüssigen Verdiensten der Heiligen und zu der äusseren kirchlichen Heilsvermittelung. Unter diesem meritum Christi aber wird vor Allem die „uns" durch Christi Opfertod erworbene und in Folge dessen uns von Gott lediglich gnaden-

weise zugerechnete Sündenvergebung und Rechtfertigung verstanden; dasselbe ist also ein Verdienst, welches Christus sich um uns erworben hat, dadurch dass er unser unicus mediator et propitiator geworden ist. Während daher für die ausgebildete Scholastik die Begriffe des meritum Christi und der satisfactio auseinanderfallen,*) werden sie bei den Evangelischen promiscue gebraucht, und erst Spätere wie Quenstedt unterscheiden dieselben rein formell, sofern die satisfactio sich auf Gott, das meritum aber auf uns beziehe.**) Das Werk Christi ist also vor Allem objective Versöhnung Gottes mit den Menschen durch den Opfertod Christi, und als solche freilich von Gott selbst im innertrinitarischen Rathschlusse ewig verordnet, als Offenbarung der barmherzigen Liebe Gottes zu uns, wobei der Heilswerth dieses Todes bald in der Stillung des göttlichen Zorns, bald in der Befriedigung der juridisch gefassten göttlichen Gerechtigkeit, als welche eine Strafe der menschlichen Sünde erfordert habe, gefunden wird. Ersteres entspricht mehr der mystischen Anschauung Luthers, welche im Tode Christi den göttlichen Zorn durch die Liebe überwunden werden lässt;***) letzteres ist die zuerst von Melanchthon und Calvin dogmatisch ausgeführte, seitdem in beiden evangelischen Kirchen herrschend gewordene Lehre.†) Dieselbe unterscheidet sich von der anselmischen Satisfactionstheorie dadurch, dass sie an die Stelle der privatrechtlichen Vorstellung eines, die Gott zugefügte Ehrenbeleidigung aufwiegenden Aequivalentes vielmehr die criminalrechtliche Anschauung einer stellvertretenden Uebernahme der von Gottes Gerechtigkeit erforderten Sündenstrafe an unserer Statt setzt, in welcher Vorstellung man die biblische Sühnopferidee wiedererkennt. Das meritum Christi besteht hiernach in der sogenannten obedientia passiva und concentrirt sich in seinem Sühnopfertod, auf welchen z. B. Melanchthon die stellvertretende Genugthuung so gut wie ausschliesslich beschränkt.††) Dagegen betrachteten Luther und Calvin Leiden und Thun Christi gern in ihrer untrennbaren Einheit, wobei auch schon der Gedanke einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung nebenher spielt. Letztere Vorstellung wird nach dem Vorgange Osianders später herrschende lutherische Lehre in dem Sinne, dass zur vollständigen Satisfaction beides gehört habe, die stellvertretende Uebernahme der Strafe für unsere Schuld, und die stellvertretende Leistung des vom Gesetze geforderten Gehorsams (s. u.). Seit Gerhard pflegen die Lutheraner daher zu lehren, dass durch die obedien-

---

*) Ritschl a. a. O. I, 59 ff.

**) Ritschl I, 274 ff. Hutt. red. S. 258. Schmid 267.

***) Koestlin II, 306 ff. 402 ff. Heppe II, 186 ff. Thomasius III, 1, 289 ff.

†) Ritschl I, 211. 216 ff. Heppe II, 181 ff. 206 ff. 212 ff. ref. Dogm. 324 ff. 335 ff. Schmid 253 ff. Schweizer II, 397 ff.

††) Ritschl I, 223.

tia passiva uns die Sündenvergebung, durch die obedientia activa die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi zugeeignet werde,*) wogegen die ältere Vorstellung ihrem unmittelbar religiösen Ursprunge getreu, beide Seiten, die negative und die positive, als einheitliche Wirkung der satisfactio vicaria zusammenfallen lässt (s. u. bei der Rechtfertigungslehre). Auch bei dieser Vorstellung tritt aber die ethische Seite des Werkes Christi völlig hinter die religiöse, oder hinter die objective Versöhnung zurück; denn auch die stellvertretende Gesetzeserfüllung erscheint hiernach als eine von der göttlichen Gerechtigkeit geforderte Leistung Christi, deren Zweck nicht sowol der ist, die Menschen von dem gesetzlichen Rechtsverhältnisse zu befreien,**) als vielmehr der, das von den Menschen Unterlassene an ihrer Statt nachzuholen. Allerdings aber bewirkt die stellvertretende Genugthuung Christi nach beiden Seiten, als activer und als passiver Gehorsam, im paulinischen Sinne die Aufhebung des Gesetzes als Heilwegs für die Gläubigen oder die Ersetzung der Gesetzesreligion durch die Gnadenreligion, daher jeder Versuch, das Heil doch wieder an irgend welche eigne Leistungen des Menschen zu binden, als ein Rückfall vom Evangelium zum Gesetzesstandpunkte verworfen wird.***) Wie die Reformirten auf anderm Wege doch dasselbe religiöse Interesse sicherzustellen suchen s. u.

Nach beiden evangelischen Kirchen reicht Christi Verdienst für alle Sünden der Gläubigen, nicht blos für die vor, sondern auch für die nach der Bekehrung begangenen aus, daher die römische Busstheorie, welche für die Sünden nach der Taufe noch besondere kirchlich vorgeschriebene Satisfactionen erforderlich findet (Trid. sess. XIV. cap. 8), als Schmälerung des Verdienstes Christi zurückgewiesen wird. Dagegen bezieht sich nach lutherischer Lehre das meritum Christi auf die Sünden der ganzen Welt, wenngleich es thatsächlich nur den Gläubigen zu Gute kommt (F. C. p. 804 f.), nach reformirter allein auf die Erwählten (can. Dordr. 2 art. 8), für welche Christus als ihr caput et sponsor das ewige pactum salutis oder foedus gratiae geschlossen hat.†) Dies gilt aber auch nach den Reformirten nur von dem beabsichtigten effectus, nicht von der sufficientia des meritum Christi an sich.††) Diese ist vielmehr nach gemeinsam protestantischer Lehre eine der Grösse der menschlichen Sünde genau äquivalente, unendliche Genugthuung für unendliche Schuld

*) Ritschl I, 263.
**) So deutet Ritschl I, 239 f. die Lehre der Concordienformel.
***) Vgl. besonders Apol. p. 83—144. 175—180. 205—214. 220—223. 225—232.
†) Ritschl I, 230 f. 296 ff. Schmid, 266 ff. Schweizer II, 310. 386 ff. Heppe, ref. Dogm. 345 f.
††) So ausdrücklich die can. Dordr. 2 art. 3.

(satisfactio integra et perfectissima).*) Dabei wird ebensowol die thomistische, später von der römischen Kirche sanctionirte**) Lehre einer satisfactio superabundans, als die scotistische einer blossen acceptatio des meritum Christi zurückgewiesen. Wirkt hier die anselmische Satisfactionstheorie nach, so findet sich doch kein näheres Eingehen in die von den beiden grossen Scholastikern angestellten Reflexionen, sondern für die Aneignung der anselmischen Lehre entscheidet einfach das unmittelbar religiöse Interesse. Dasselbe Interesse ist es auch, welches zur Zurückweisung der thomistischen Theorie von einer auch nach Tilgung der Erbsünde durch das Kreuzesopfer Christi noch immerfort für die peccata quotidiana erforderlichen unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers in der Messe (vgl. auch Trid. sess. XXI cap. 1) führt, in welcher Vorstellung die Reformation abermals eine Schmälerung des meritum Christi erblickt.***)

Nach einer anderen Seite hin liegt der ebenfalls beiden evangelischen Kirchen gemeinsame Satz, dass Christus nach beiden Naturen unser redemtor sei.†) Derselbe folgt an sich schon aus der Lehre von der unio personalis, war überdies durch die anselmischen Erwägungen nahegelegt. Sein Hauptinteresse aber liegt in der Polemik gegen den Satz Osianders, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unsre Gerechtigkeit sei. Dieser Satz ist aufgestellt als Consequenz des Gedankens einer realen Einwohnung der Gerechtigkeit Christi in den Gläubigen, welche als Einwohnung seines göttlichen Wesens in ihnen die Rechtfertigung oder Gerechtmachung zu Stande bringe. Dem gegenüber wird geltend gemacht, dass die uns zu Gute gekommene iustitia Christi vielmehr in seinem Lebens- und Todesgehorsam, also in dem geschichtlichen Erlösungswerke der ganzen gottmenschlichen Person bestehe. Die Ablehnung der Gegenlehre des Stancarus, Christus sei unsre Gerechtigkeit lediglich nach seiner menschlichen Natur, trifft nicht eine wesentlich verschiedene Auffassung des Erlösungswerkes selbst, sondern wahrt nur das dogmatische Interesse der unio personalis und des hierdurch bedingten Zusammenwirkens beider Naturen, weil Christus nur als Gott und Mensch zugleich unser mediator sein kann (F. C. p. 695 ff. 773)††).

Die Reformirten sind hierin mit den Lutheranern einstimmig. In Wahrheit kommt indessen bei beiden Kirchen in der Versöhnungslehre überwiegend nur dasjenige zur Geltung, was Christus als Repräsentant der Menschheit Gott gegenüber thut,

---

*) Heppe II, 183 f. ref. Dogm. 340. Schmid S. 261. 265 f. Schweizer II, 297 ff. 374.

**) cat. Rom. 1, 2, 6 p. 401. 404 Danz.

***) A. C. art. 3. 24. Apol. 99. 201. 250 ff. 265. Art. Smalc. 306 ff.

†) F. C. art. 3 und 8. Scot. 8. Belg. 19. cat. Heidelb. qu. 15—17.

††) Ritschl a. a. O. I, 224 ff.

wogegen die andre Seite des Gedankens, dass er Gott gegenüber der Menschheit repräsentirt, lediglich bei dem königlichen Amte Christi Berücksichtigung findet.

§. 602. Die ethische Seite des Werkes Christi, welche Luther unter Wiederaufnahme der altkirchlichen Lehrweise als siegreiche Ueberwindung von Teufel, Tod und Gesetz durch Christus beschrieb, ist in der lutherischen Fassung des thätigen Gehorsams Christi nur nebenher berücksichtigt, indem derselbe als stellvertretende Gesetzeserfüllung neben die stellvertretende Strafleistung des Gottmenschen gestellt, also ebenfalls dem Gesichtspunkte der stellvertretenden Genugthuung, als nothwendiges Bestandtheil der letzteren untergeordnet wurde.

§. 603. Dagegen haben die Reformirten den thätigen Gehorsam Christi als wirkliche Gesetzeserfüllung der Menschheit in ihrem von Ewigkeit her verordneten Bürgen und Haupte, also nicht blos als moralisch vorbildliches Thun Christi, sondern als Begründung einer wirklichen Lebensgemeinschaft der Glieder mit dem Haupte und in Folge hiervon als positive Einpflanzung eines neuen göttlichen Lebensprincips in die zum mystischen Leibe Christi verbundene, im Haupte geeinigte Gesammtheit der Erwählten gefasst, ohne diesen Gedanken jedoch mit der daneben festgehaltenen Satisfactionslehre auszugleichen.

Vgl. THOMASIUS, Dogmatis de obedientia Christi activa historia. Erlangen 1846. Derselbe, Christi Person und Werk, III, 1, 331 ff. SCHENKEL, Wesen des Protestantismus, II, 267 ff.

Luther wurde namentlich in seiner früheren Zeit durch den Gegensatz gegen die römische Theorie von der satisfactio operum dazu getrieben, die Lehre von der Genugthuung auch in ihrer Anwendung auf das Werk Christi für unangemessen zu erklären. Dafür hebt er, ohne darum die Versöhnung des göttlichen Zornes zurückstellen zu wollen, die Erlösung von des Todes, des Teufels und der Hölle Gewalt hervor, die er wesentlich in der mythologischen Darstellungsform der älteren Kirchenlehrer veranschaulicht, zugleich aber durch den Gedanken eines siegreichen Kampfes mit dem Gesetze vervollständigt. Die nothwendige Folge dieser Vorstellung ist, dass neben dem Tode Christi einerseits auch seine Auferstehung wieder eine unmittelbare Bedeutung für die Erlösung gewinnt, andrerseits auch seine active Gesetzeserfüllung hervorgehoben wird, freilich nicht als Befriedigung, sondern als Ueberwindung und Vernichtung des Gesetzes. Wie das Leben, so gewinnt auch das Leiden und Sterben die Bedeutung eines sittlichen Thuns, welches grade dadurch erlösend wirkt, dass Christus für seine Person dem Gesetze nicht unter-

worfen war.*) Auf die Ausbildung des kirchlichen Dogma hat indessen die tiefsinnige Mystik Luthers nicht eingewirkt, obwol die Vorstellung eines Sieges Christi über den Teufel auch sonst nicht fehlt (vgl. z. B. Apol. p. 85) und bei den Lutheranern namentlich in der Lehre von der Höllenfahrt Christi vorgetragen zu werden pflegt. Dagegen findet sich die Neigung, die obedientia activa und passiva zusammenzufassen, auch sonst bei Lutheranern und Reformirten.**)

Ihre bestimmte dogmatische Ausprägung erhält die obedientia activa auf Anregung Osianders zunächst bei seinen lutherischen Gegnern Flacius und Menius, und darnach in der Concordienformel (art. 3).***) Indem die Lutheraner dieselbe aber zunächst nur als das nothwendige Ergänzungsstück der obedientia passiva, also als nachträgliche stellvertretende Gesetzeserfüllung zur Vervollständigung der Satisfaction, nicht als thatsächliche Begründung eines neuen, von der äussern Rechtsverpflichtung gegen das Gesetz befreiten gottgemässen Lebens in den Gläubigen fassten, blieb nicht nur die ethische Seite des Werkes Christi unausgebildet, sondern der thätige Gehorsam erschien nun auch im Zusammenhange der Stellvertretungslehre als überflüssig, da Eins von beiden, das stellvertretende Strafleiden oder der stellvertretende Gesetzesgehorsam Christi zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit genügte, wie unter den Lutheranern Karg (Parsimonius) und später der reformirte Joh. Piscator ausführte.†) Im Zusammenhange des lutherischen Systems erscheint daher die obedientia activa nur als formale Consequenz des Gedankens, dass Christus als der Gottmensch nicht zur Gesetzeserfüllung verbunden war, daher dieselbe nur als stellvertretende Leistung betrachtet werden konnte. Auch der Gedanke, dass die obedientia activa Christi uns von der culpa, die obedientia passiva von der poena peccati befreit habe (Quenstedt), erscheint so lange als eine lediglich formale Distinction, als die culpa eben in der objectiven Straffälligkeit des Menschen gefunden wird. Weiter reicht der schon von Gerhard ausgesprochene Satz, dass das stellvertretende Strafleiden Christi das äussere Rechtsverhältnis der Menschen zum Gesetze nicht ablöse, vielmehr erst die obedientia activa uns von der Forderung streng gesetzlicher Vollkommenheit als Bedingung des ewigen Lebens befreie.††) Indessen wird diese Anregung wenigstens nicht weiter verfolgt. Ueberdies wenn doch wieder die sühnende Kraft des Todes

*) Weisse, Christologie Luthers S. 137 ff. Heppe II, 186 ff. Koestlin II, 402 ff.

**) Brenz bei Heppe II, 200 f. Ritschl I, 220. 224. Heppe, ref. Dogm. 326. 340 f. Schweizer II, 402 f. Helv. II. art. 11. cat. Heidelb. qu. 36 f.

***) Schmid 262 ff. Ritschl I, 226 ff.

†) Schmid 264. Ritschl I, 261 ff. Schweizer II, 384. Baur III, 352 ff.

††) Ritschl I, 262. 271.

Christi nicht blos auf die vor der Bekehrung begangenen Sünden beschränkt, sondern als satisfactio perennis auf alle Sünden der Gläubigen erstreckt wird, so fehlt wieder jede Nöthigung, die Aufhebung der Gesetzesreligion durch die Erlösungsreligion auf eine besondere Veranstaltung neben dem Opfertode Christi zurückzuführen. Wo daher die praktische Bedeutung des „Gehorsams" oder der „Gerechtigkeit" Christi unter den Gesichtspunkt des den Gläubigen zugerechneten „Verdienstes" gestellt wird, pflegt auch die spätere Dogmatik den Unterschied des thätigen und des leidenden Gehorsams wieder fallen zu lassen.

Eine ungleich tiefere Begründung gewinnt der thätige Gehorsam durch den nach dem Vorgange des Thomas von Aquino von den Reformirten ausgeführten Gedanken, dass Christus, wie er als caput et sponsor electorum die stellvertretende Büssung für die Erwählten übernahm, so nun auch als Haupt der Gemeinde gehalten war, das Gesetz positiv zu erfüllen. Indem so seine Handlungen zugleich die Handlungen seiner Gemeinde sind, hebt er für die Seinen den äusseren Rechtsverband des Gesetzes oder das Gesetz als Heilsweg auf und begründet vermöge der unio cum capite in ihnen das neue Leben.*) Das Band dieser unio ist aber der heilige Geist, der in den Erwählten die Kraft zu freiwilliger Gesetzeserfüllung nach dem Vorbilde des Hauptes wirkt. Wie Christus im pactum aeternum dem Vater gelobt, fore ut nos patrem non amplius offendamus, so bewirkt er durch den heiligen Geist ut desinamus peccare et inchoëmus vitam novam.**) Vermöge der Einpflanzung in Christum besteht also eine wirkliche Lebensgemeinschaft der Erwählten mit ihm, welche als solche das neue Leben verbürgt und wirkt.***) Doch kommt daneben auch bei späteren Reformirten die lutherische Theorie von der stellvertretenden Bedeutung der obedientia activa vor,†) und der Gedanke, dass uns mit der Rechtfertigung der heilige Geist zu Theil werde, fehlt auch den Lutheranern nicht, nur dass er nicht wie bei den Reformirten mit der Erlösungslehre in unmittelbare Verbindung gesetzt ist.

§. 604. Von dem geschichtlichen Werke Christi unterscheidet die protestantische Dogmatik noch die Fürsprache (intercessio) Christi im Himmel, oder sein fortgesetztes persönliches, und zwar im Gegensatze zur römischen Lehre von der Fürbitte der Maria und der Heiligen ausschliessliches Eintreten für die

---

*) Turretinus bei Ritschl I, 271 f.

**) Ursinus bei Heppe II, 213. Olevianus ebendaselbst 215 ff.

***) Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie 49 ff. 66 ff. Schweizer II, 385. 388 ff. Das im Texte Gesagte behält trotz der Einwendungen Ritschl's I, 277 ff. gegen Schneckenburger seine Geltung.

†) Heppe II, 220 ff. ref. Dogm. 336 ff. Schweizer II, 382 ff.

Gläubigen bei seinem Vater, um ihnen sein objectives Verdienst subjectiv zuzueignen.

Die intercessio Christi im Himmel als ein wesentlicher Bestandtheil seines priesterlichen Amtes gewinnt ihre Bedeutung namentlich gegenüber der römischen Lehre von der invocatio sanctorum. Weil nämlich seine satisfactio ein für alle Mal genügt (satisfactio perennis), so bedarf es auch für die nach der Taufe begangenen Sünden der Gläubigen keiner weiteren Veranstaltungen mehr, sondern für Alle, die durch Busse und Glauben das meritum Christi aufs Neue ergreifen, macht der Gottmensch fort und fort auf Grund der einmaligen satisfactio perfectissima den Fürsprecher beim Vater (s. u. in der Lehre von der Busse).*) Dagegen bezieht sich dieses himmlische Priesterthum Christi nicht auf die Befreiung der Gläubigen von der Macht, sondern nur von der Schuld und Strafe der Sünde. Nach reformirter Anschauung**) ist diese intercessio Christi nicht blos nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts eine ewige, sofern er ja schon im vorweltlichen pactum salutis als sponsor electorum vor dem Vater fungirt; und an diese Vorstellung kann allerdings auch die ethische Anschauung von der fortschreitenden Tilgung der Sünden der Gläubigen durch ihr himmlisches Haupt leichter sich anschliessen, daher grade die Reformirten die himmlische Stellvertretung der Gläubigen auch wieder dem königlichen Amte Christi zuweisen.***) Dabei verwerfen beide Kirchen noch speciell die grobsinnliche Ausmalung der intercessio als einer supplicatio und ad genua abiectio, weil diese mit dem status exaltationis unverträglich sei; doch bestehen die Lutheraner darauf, sie als eine vocalis und oralis zu fassen.

§. 605. Das königliche Amt Christi, im ökonomischen Sinne die Durchführung des Erlösungswerkes durch den erhöhten Christus an der Gemeinde der Gläubigen, oder die thatsächliche Zueignung des Heiles an sie, wird von den Lutheranern um der Einheit der gottmenschlichen Person willen als die Ausübung der absoluten Herrschaft des zur Rechten des Vaters sitzenden Gottmenschen über die drei Reiche der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit aufgefasst, besteht also erstens in seinem allgemein kosmischen Weltregiment, zweitens in seiner durch seinen Geist, sein Wort und Sacrament vermittelten Regierung seiner Kirche und aller einzelnen Gläubigen, endlich drittens in seinem schon jetzt in der himmlischen Gemeinde geübten,

*) A. C. art. 21. Apol. 90. 225 ff. Schmid 267 ff.

**) cat. Heidelb. qu. 49. Gall. 24. Scot. 11. Schweizer II, 399 f. Heppe, ref. Dogm. 347 f.

***) Scot. 11. Schneckenburger a. a. O. 125 ff.

dereinst aber auf der zum Himmelreiche verklärten Erde auch äusserlich sichtbar sich offenbarenden Königthum in der vollendeten Heilsgemeinschaft; dagegen beschränken die Reformirten das Weltregiment Christi auch im Stande der Erhöhung auf seine göttliche Natur.

Die unmittelbar religiöse Bedeutung des munus regium bezieht sich nicht auf das regnum potentiae, sondern auf das regnum gratiae (regnum spirituale, oeconomicum). Uebt Christus auch schon im Stande der Erniedrigung irgendwie seine Königsherrschaft aus, so doch vollkommen erst als der zur Rechten Gottes Erhöhte. Unter den Gesichtspunkt der himmlischen Königsherrschaft Christi aber fällt Alles, was er auf Grund seines Versöhnungswerkes thut, um den Gnadenwillen Gottes an der Kirche und an allen einzelnen Gläubigen zur Durchführung zu bringen. Es ist also wesentlich die applicatio gratiae, um welche es sich beim königlichen Amte Christi handelt, daher ganz dieselben Functionen, welche der erhöhte Christus ausübt, auch wieder dem heiligen Geiste zugeschrieben werden. Wie aber die Erlösung überhaupt nach kirchlicher Lehre Christi unmittelbar persönliches Werk ist, so muss auch die applicatio gratiae seinem persönlichen Wirken zugeschrieben werden. Er ist es also persönlich, der durch seinen heiligen Geist die Kirche regiert, die Gläubigen erleuchtet, heiligt, vor dem Teufel und der Macht der Sünde bewahrt und ihnen das ewige Leben zueignet (A. C. art. 3). Allerdings schliesst aber der Schutz, welchen der erhöhte Christus den Seinen gegen alle feindlichen Gewalten gewährt, den durch seine Auferstehung offenbarten Sieg des Gottmenschen über Tod, Teufel und Hölle, also allerdings auch eine kosmische Herrschermacht desselben bereits ein, nur dass dieselbe unmittelbar auf die ungehemmte Ausübung des regnum gratiae in Beziehung gesetzt ist*). Sofern aber die Leitung der Kirche wesentlich durch die Mittheilung seines Geistes und Wortes bedingt ist, wird dieselbe Function auch wieder dem prophetischen Amte Christi zugewiesen.**) Dabei heben die Lutheraner noch besonders hervor, dass die Verleihung des heiligen Geistes an die Gläubigen durch die Gnadenmittel, Wort und Sacrament, bedingt ist, während die Reformirten von einer Ausübung der Königsherrschaft Christi durchs Wort und durch den heiligen Geist zu reden pflegen, ohne hierbei der Sacramente speciell zu gedenken. Das unmittelbar persönliche Wirken Christi, welches die Voraussetzung dieser ganzen kirchlichen Anschauung bildet, tritt jedoch auch nach calvinischer Lehre

*) Heppe II, 203 f. 222 ff. ref. Dogm. 329 f. 348 ff. Schmid 269 ff. Schweizer II, 406 ff.
**) Ritschl III, 363 ff.

im heiligen Abendmahle (s. u.) hervor. Dagegen kennt die altprotestantische Dogmatik den erst unter pietistischen und herrnhutischen Einflüssen in den Vordergrund gestellten Gedanken eines unmittelbar persönlichen Umgangs Christi mit den einzelnen Gläubigen, auch noch abgesehn von seiner durch seinen Geist, sein Wort und sein Sacrament vermittelten Wirksamkeit noch nicht.

Die Ausdehnung der Königsherrschaft Christi auf das regnum potentiae ist schon in der A. C. (art. 3) ausgesprochen, wird aber von den Lutheranern erst seit Gerhard dogmatisch fixirt und zwar in strenger Comsequenz der Lehre von der communicatio idiomatum, als voller Antheil auch der menschlichen Natur Christi am Weltregiment, wogegen die Reformirten, ihrer Unterscheidung des *λόγος ἄσαρκος* und *ἔνσαρκος* auch nach der Incarnation getreu, das ewige Weltregiment Christi seiner Gottheit nach scharf von dem regnum oeconomicum unterscheiden. Die Lehre von den drei Reichen ist daher nur bei den Lutheranern wirklich zu Hause. Daher auch die Anrufung Christi um leibliche Güter und Gaben nur im lutherischen, nicht im reformirten Systeme Begründung findet.*) Speciell das regnum gloriae, welches bei der Wiederkunft eintritt und mit der Todtenauferstehung und dem Weltgericht inaugurirt wird, erscheint als die Vollendung des regnum gratiae, mit welcher dieses vollkommen in das regnum potentiae übergeht. Dagegen ist nach reformirter Lehre die Vollendung des regnum gratiae auch noch in dem besonderen Sinne das Ende desselben, als Christus nach Erfüllung seines opus oeconomicum die Herrschaft wieder an den Vater zurückgibt, oder vielmehr dann nicht mehr als Gottmensch, sondern nur noch als zweite Person der Trinität mit dem Vater und dem heiligen Geiste regiert.

§. 606. Die von der Verstandeskritik vollzogene Auflösung der kirchlichen Identificirung der Person Jesu mit dem in ihr verkörperten religiösen Princip deckt zugleich den in der kirchlichen Vorstellung vom Werke Christi enthaltenen Grundwiderspruch auf, das in Christi persönlichem Wirken thatsächlich aufgeschlossene, an sich aber im Wesen Gottes und des Menschen überhaupt ewig begründete vollkommene religiöse Verhältnis als ein durch das geschichtliche Factum des „Verdienstes" Christi äusserlich bewirktes zu betrachten, ebendamit aber zugleich die Wirksamkeit des in seiner Person offenbarten religiösen Princips unmittelbar als sein persönliches Wirken zu fassen.

Vergl. Schleiermacher §. 103—105. Strauss II, 291 ff. Biedermann 527 ff. Ritschl III, 360 ff. 380 ff. 410 ff. So

*) Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie S. 146. Schweizer II, 410 f.

wesentlich es auch für die christliche Frömmigkeit ist, das christliche Princip unmittelbar mit seiner geschichtlichen Verkörperung in der Person Jesu zusammenzuschauen, so widerspruchsvoll muss doch jeder Versuch ausfallen, durch metaphysische Aussagen über Christi Person und Werk, dieser Person unmittelbar selbst die Bedeutung des Princips zu geben, also das Wirken dieses in ihr und durch sie für uns vermittelten Princips einfach in ihrem persönlichen Wirken aufgehn zu lassen. Dies ist aber in der folgerichtig durchgeführten Kirchenlehre von dem Werke Christi der Fall. Wird das Wirken Christi streng als persönliches Wirken gefasst, so hat er allerdings das an sich im Wesen des göttlichen und des menschlichen Geistes gegründete religiöse Verhältnis nicht blos für das Bewustsein der Menschen geschichtlich offenbart, sondern eben damit zugleich auch die geschichtliche Verwirklichung dieses Verhältnisses überhaupt erst vermittelt. Indem die Kirchenlehre aber dieses sein persönliches Wirken unmittelbar mit der Wirksamkeit des in ihm in die Geschichte eingetretenen religiösen Principes identificirt, macht sie ein an sich ewiges Verhältnis erst vom Geschichtlichen abhängig, lässt also jenes Verhältnis nicht etwa nur von der Seite des Menschen her für das göttliche Bewustsein, sondern auch seiner objectiv göttlichen Seite nach überhaupt erst zu Stande kommen: das „ewige“ pactum im Himmel begründet zunächst innerhalb der Gottheit selbst den nur im Hinblicke auf das künftige Erlösungswerk auf Erden gefassten Heilsrathschluss Gottes, darnach aber löst der eigends hierzu auf die Erde herabgekommene und zu dem Ende mit einer „Menschheit“ umkleidete Gott-Logos seine „in der Ewigkeit“ gegen den Vater übernommene Verbindlichkeit ein und vollbringt so erst das „metaphysische Rettungswerk“, welches Gott von seiner Strafpflicht befreit und dem Teufel sein Herrscherrecht entreisst. Genau diese Vorstellung ist auf dem Boden der orthodoxen Lehre von der Person Christi die einzig correcte: aber wie sie Gott selbst mythologisch verendlicht, also heidnisch auffasst, so beschreibt sie die Verwirklichung der Lebenseinheit Gottes und des Menschen als einen äusserlich-supranaturalen und weiter als einen äusserlich-juridischen Vorgang, also in jüdischen Kategorien. Bei dieser Kritik wird der religiöse Gehalt des kirchlichen Dogma ausdrücklich vorbehalten, kann aber erst dann zu seinem Rechte kommen, wenn zuvor der Verstand die Auflösung der überlieferten Vorstellungsform vollständig vollzogen hat.

§. 607. Die kirchliche Vorstellung von dem prophetischen Amte Christi identificirt die in seinem persönlichen Selbstbewustsein aufgeschlossene Offenbarung des vollkommenen religiösen Verhältnisses unmittelbar mit der geschichtlich bedingten Form der Lehre Jesu und seiner Apostel, bindet also die in ihrer in-

neren Unendlichkeit über alle ihre geschichtlichen Erscheinungsformen übergreifende christliche Heilswahrheit an ihre geschichtliche Urgestalt als an eine nach Inhalt und Form unfehlbar göttliche Lehre fest.

Der religiöse Gehalt der Lehre vom prophetischen Amte Christi ist das Bewustsein des Christen von der in Christus in die Welt getretenen vollkommenen Religion und damit zugleich der vollkommenen Offenbarung des göttlichen Heilswillens. Indem diese Offenbarung aber als übernatürliche Belehrung gefasst wird, ergibt sich alles Weitere als einfache Consequenz der orthodoxen Christologie. Die Lehre des kirchlichen Gottmenschen muss natürlich absolut unfehlbar sein, und zwar nicht blos seine unmittelbar persönliche, sondern auch die mittelbar, durch seinen den Aposteln gelassenen Geist, von ihm ausgegangene. Letztere zu streichen und die Unfehlbarkeit lediglich auf das persönliche Evangelium Jesu beschränken zu wollen, wäre auch wenn letzteres kritisch sich in allen Einzelheiten sicher stellen liesse, ohne einen Verzicht auf die kirchliche Christologie unmöglich. Ist aber die Person Jesu zunächst geschichtlich zu verstehn, so ist auch sein persönliches Selbstbewustsein geschichtlich bedingt gewesen, wie dies die biblische Forschung näher zu erweisen hat. Bindet man dagegen den christlichen Glauben an die geschichtlich bedingte Form seines Bewustseins fest, so wäre das ächte Christenthum, wenn nicht schon bei seinen ersten Jüngern, so jedenfalls bei Paulus verloren gegangen, um von der späteren Entwickelung des kirchlichen Dogma völlig zu schweigen.

§. 608. Die kirchliche Vorstellung vom priesterlichen Amte Christi macht in allen ihren Modificationen nicht nur die ewige Heilsordnung Gottes an sich von einem einzelnen den Erlösungswillen für Gott selbst erst ermöglichenden geschichtlichen Factum abhängig, sondern stellt zugleich die innere geistige Thatsache der im Menschengeiste sich verwirklichenden Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott als etwas durch jenes äussere Factum an den Menschen und stellvertretend für sie Gewirktes dar.

Der religiöse Gehalt der Lehre vom Priesterthum Christi ist die in ihm und durch ihn den Gläubigen gewisse Versöhnung mit Gott, die als Thatsache des unmittelbaren frommen Bewustseins nothwendig als ein Wechselverhältnis Gottes und des Menschen sich darstellt. Diese Versöhnung wird nun aber von der altprotestantischen Dogmatik als eine vom kirchlichen Gottmenschen objectiv vollzogene gedacht. Bei jeder Versöhnungslehre, die nicht aus dem Rahmen der kirchlichen Christologie

herausfällt, handelt es sich daher in erster Linie um eine durch Christi persönliches Werk zu Stande gebrachte Versöhnung Gottes mit den Menschen, mag man nun diese objective Versöhnung in dieser oder jener Form vorstellen. Dann aber wird jedenfalls eine innere Veränderung in Gott selbst, ein wenn immer in eine „vorzeitliche Ewigkeit" verlegter, darum doch zeitlich vorgestellter Uebergang in ihm vom Zorne zur Gnade gesetzt. Es ist zuzugestehn, dass auch nach der kirchlichen Vorstellung die Liebe in Gott mächtiger ist, als der Zorn, der Gnadenwille mächtiger als die Strafe fordernde Gerechtigkeit; dennoch muss auch so durch das geschichtliche Versöhnungswerk ein in Gott selbst vorhandenes Hindernis, seine Heilsordnung frei walten zu lassen, beseitigt werden. Gott wird also nicht blos versöhnt, sondern muss sich selbst erst von jener seine Liebe einengenden Fessel erlösen lassen.

Soll aber das Versöhnungswerk den Menschen zu Gute kommen, so kann doch auch nach der Kirchenlehre das meritum Christi nur conditio sine qua non der in uns herzustellenden Lebens- und Liebeseinheit mit Gott, nicht aber eine dieselbe ersetzende äussere Leistung sein. Wäre jenes nun einfach im geschichtlichen Sinne gemeint, als Begründung eines neuen gotteinigen Lebens in der Gemeinde, so wäre nur in der Person Christi geschichtlich grundlegend und vorbildlich erschienen, was von ihm aus in uns allen wirklich werden soll. Aber dann wäre eben die metaphysische Auffassung des Erlösungswerks durch die ethische verdrängt, also wieder der Rahmen der Kirchenlehre verlassen. Ist aber die Versöhnung der Menschen mit Gott ein transcendenter Vorgang, der nur „geglaubt" zu werden braucht, um dem Einzelnen zugerechnet zu werden, so ist wieder nicht abzusehn, wie der von der religiösen Idee geforderten inneren Thatsache im menschlichen Leben ein solcher äusserer Vorgang substituirt werden, noch auch wie dieser jene innere Thatsache hervorrufen könne. Um dieses begreiflich zu machen, sieht sich auch die Kirchenlehre immer wieder genöthigt, die metaphysische Betrachtung mit der moralischen zu vertauschen, d. h. einerseits das meritum Christi zugleich als principielle Herstellung des religiösen Verhältnisses in dem Haupte der neuen Menschheit, andrerseits den „Glauben" an das objective Versöhnungswerk zugleich als Vertrauen in die ewige Liebe Gottes und als Nachahmung der Liebe Christi zu fassen. In beiderlei Hinsicht fragt sich aber eben, ob diese ethische Fassung der Versöhnung mit jener metaphysischen zur Einheit einer und derselben Vorstellung zusammengehn kann. Führt man die erstere consequent durch, so kommt Christus nicht mehr als dogmatische Person, oder als personificirtes Princip, sondern als geschichtlich menschliche Persönlichkeit in Betracht; ist Christus aber personificirtes Princip, so ist nur für

die metaphysisch-transcendente, nicht mehr für die geschichtlich-moralische Auffassung seines „Priesterthums“ Raum.

§. 609. Speciell das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung durch den Sühntod Christi fasst nicht nur das religiöse Verhältnis in der Erlösungsreligion unter einem wesentlich noch der Gesetzesreligion entlehnten Gesichtspunkte auf, sondern verstösst auch ebensowol gegen eine wahrhaft geistige Gottesidee, wie gegen eine wirklich ethische Auffassung des religiösen Verhältnisses selbst.

§. 610. Während das Satisfactionsdogma in seiner anselmischen Fassung nur aus mittelalterlichen Rechtsanalogien verständlich ist, steigert die Umbildung desselben in der protestantischen Kirchenlehre grade dadurch, dass sie die äusserlich civilrechtliche Auffassung der von Christus geleisteten Sühne durch die ethische eines stellvertretenden Tragens der Sündenstrafe ersetzt, den im Dogma enthaltenen Widerspruch erst recht zu einer religiösen und sittlichen Unmöglichkeit, indem einerseits die Bestrafung eines Unschuldigen an der Stelle des Schuldigen mit der göttlichen Gerechtigkeit, die Nothwendigkeit einer blutigen Sühnung des göttlichen Zorns mit der göttlichen Liebe unvereinbar ist, andrerseits aber eine äussere Substitution entweder die subjective Aneignung des „Verdienstes Christi“ durch den Glauben überflüssig macht, oder die Nothwendigkeit der letzteren den Begriff einer äusserlich-objectiven Uebertragung aufhebt.

§. 611. Hierzu kommt die weitere Schwierigkeit, dass das stellvertretende Leiden Christi weder von ihm persönlich als seine eigne Strafe empfunden worden sein, noch die Betrachtung desselben als eines Aequivalentes, sei es für den leiblichen, sei es für den ewigen Tod der Sünder, logisch vollzogen werden kann.

Die Kritik der Satisfactionslehre ist nach dem Vorgange von Duns Scotus am scharfsinnigsten und vollständigsten von den Socinianern, freilich ebenfalls unter Voraussetzung des scotistischen Gottesbegriffes geübt worden. Für uns handelt es sich hier nur um Hervorhebung der wichtigsten Momente. — Der in jeder metaphysischen Versöhnungslehre vorausgesetzte Conflict in Gott zwischen seiner Liebe und seinem Zorn, oder doch zwischen seiner Barmherzigkeit und seiner Strafgerechtigkeit, tritt in der Theorie von der satisfactio vicaria nur in seiner ganzen Schärfe heraus. Ueberdies ist aber die angenommene

Lösung nur eine scheinbare, denn Gott vergibt die Sünden ja gar nicht wirklich, „wenn er den Vollersatz für die Schuld an einem Stellvertreter einzieht“ (Schweizer). Es ist aber doch nur unsre endliche menschliche Vorstellung, welche einen Widerspruch zwischen Gottes Güte und Gerechtigkeit annimmt, indem sie diese beiden wesentlichen Momente des Gottesbegriffes jedes für sich fixirt und beide nach menschlicher Analogie weiter ausmalt (vgl. §. 349—352). Auf ihren wahrhaft geistigen Gehalt zurückgeführt, entsprechen beide Eigenschaften dem Walten zweier eng zusammengehöriger, wenn auch zu unterscheidender Ordnungen Gottes, der allgemein sittlichen Ordnung und der Heils- und Reichsordnung; diese aber hat jene ebenso zu ihrer unverbrüchlichen Voraussetzung, wie jene diese zu ihrer nothwendigen Vollendung. Wird aber das Walten der göttlichen Heilsordnung wirklich geistig gefasst, so kann die Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses, auch wenn zuvor das Hemmnis der menschlichen Sünde zu beseitigen ist, doch nur auf dem Wege innerer geistiger Vorgänge im Gesammtleben wie im Einzelleben sich vollziehen, nicht aber auf dem Wege äusserer Substitution, welche in jeder Gestalt nur eine sinnliche Vorstellung jener geistigen Vorgänge ist. Von vornherein fasst die kirchliche Lehre von der Versöhnung dieselbe als Befreiung der Menschen von der Strafe der Sünde, also wesentlich unter einem juridischen Gesichtspunkte auf. Die anselmische Theorie in ihrer ursprünglichen Gestalt behandelt die menschliche Sünde nach Analogie einer privaten Ehrenkränkung, welche Schadenersatz fordert, wie nach mittelalterlicher Rechtsanschauung jede Verletzung eines Andern durch eine entsprechende „Busse“ (Wergeld) wieder gutgemacht werden kann. Erscheint hier Gott völlig als Privatperson, von andern Privatleuten nur durch seine „Unendlichkeit“ unterschieden, so betrachtet ihn die protestantische Lehre als persönlichen Träger einer objectiv-sittlichen Rechtsordnung, ersetzt also die privatrechtliche Anschauung durch eine wirklich ethische. Trotzdem ist auch hier das sittliche Verhältnis Gottes zu den Menschen nicht wirklich geistig gedacht, sondern nur die Analogie des Privatrechts mit der des öffentlichen Rechtes vertauscht. Aber eben damit ist die Vorstellung einer Substitution, die nur bei dinglichen, nicht bei persönlichen Leistungen Platz greifen kann, erst recht undenkbar geworden. Schon Anselm hat den Begriff einer blos dinglichen Leistung durchkreuzt, wenn er eine That der „Menschheit“ erforderlich findet, und die Leistung des Gottmenschen dann wieder als persönliches Verdienst, also als freiwillige sittliche That beurtheilt. Grade diese sittliche Seite der Betrachtung tritt aber im protestantischen Dogma in den Vordergrund. Es ist hier derselbe Fall, wie bei der protestantischen Erbsündenlehre: grade der neu hinzugetretene tiefere sittliche

Gehalt lässt die alte dogmatische Form nun erst recht als widerspruchsvoll erscheinen, und drängt mit Nothwendigkeit zur Annahme einer wirklich persönlichen sittlichen That, die aber dann nur noch als ein das Gesammtleben reinigendes und erneuerndes vorbildliches Thun, also nicht mehr als juridische Substitution gedacht werden kann (vgl. §. 602. 603). Hält man dagegen letztere fest, so ist es logisch nur consequent, wenn die stellvertretende Genugthuung zum Faulkissen für die Gewissen wird, mag auch der sittliche Ernst des Protestantismus solch schnöden Misbrauch der objectiven Versöhnung noch so entrüstet zurückweisen. Vollends wenn die satisfactio Christi als vollgenügender Ersatz für die Sünden der ganzen Welt, die vergangenen wie alle künftigen gilt, so ist jene blasphemische Consequenz theoretisch nicht widerlegbar. Aber auch die von Anselm herübergenommene Voraussetzung einer „unendliche“ Genugthuung heischenden „unendlichen“ Schuld verfällt der Verstandeskritik, welche in diesem Stücke schon Thomas von Aquino und noch schneidiger Duns Scotus geübt hat.*) Fällt hiermit aber das punctum saliens des anselmischen cur deus homo, die Nothwendigkeit der Satisfaction durch den Gottmenschen dahin, so ist auf der andern Seite die Satisfaction durch den Gottmenschen bei der orthodoxen Christologie mehr scheinbar als wirklich eine menschliche That. Endlich aber fragt sich, mit welchem Rechte das stellvertretende Leiden Christi als wirklicher Ersatz der Sündenstrafe betrachtet werden könne. Auf Anselm's Standpunkte ist solche Substitution, weil sich's bei ihm nur um ein privatrechtliches Aequivalent handelt, vollkommen genügend; aber ein stellvertretendes Abbüssen der Strafe durch Christum setzte einerseits eine stellvertretende Uebernahme der persönlichen Schuld und des persönlichen Schuldbewustseins aller einzelnen Sünder voraus, ein mitempfindendes Tragen und „Durchkosten“ der Sünden der ganzen Welt wäre aber ein ganz andrer Gedanke; andrerseits müsste Christus wirklich an unsrer Statt die ewigen Höllenstrafen erduldet haben, was auch die reformirte Lehre mit ihrer bildlichen Fassung der Höllenfahrt nicht fertig bringt. Wäre aber auch nur sein leiblicher Tod ein wirkliches Aequivalent für unsern leiblichen Tod, so müsste er nun auch wirklich den leiblichen Tod für immer beseitigt haben, ein Einwand, der durch die Antwort, für den Gläubigen sei der Tod keine Strafe mehr, noch nicht erledigt ist. Grade hier zeigen aber die ethischen Erwägungen, zu denen die Kirchenlehre sich an diesem schwierigen Punkte hingedrängt fühlt, dass eine menschlich sittliche Auffassung des Verdienstes Christi mit der Satisfactionstheorie um die Oberhand ringt. Wird jene rein gefasst, dann hat sofort die Aufhebung von Schuld und

*) Ritschl I, 53 ff. 62 ff.

Strafe eine tief wahre Bedeutung. Weiss der Christ sich in der Nachfolge Christi zugleich in der Lebensgemeinschaft mit Gott, so steht er zum Rechtthun wie zum Leiden in einem neuen Verhältnisse, sofern ihn die Sünde nicht mehr von Gott trennt.

§. 612. Neben dem leidenden Gehorsam Christi ist der thätige Gehorsam als stellvertretende Leistung nicht blos überflüssig, da die Strafe eben als Compensation der unterbliebenen Leistung gelten soll, sondern auch an sich selbst ethisch unmöglich, da die Erfüllung des göttlichen Willens zur geistigen Lebensbestimmung des Menschen gehört, also nicht stellvertretend von einem Andern übernommen werden kann.

So richtig es ist, dass die positive Gesetzeserfüllung des menschgewordenen Gottes nicht als persönliche Pflichterfüllung, also nur als stellvertretende That betrachtet werden kann, so ist doch die Nothwendigkeit solcher Stellvertretung noch neben dem Sühntode schlechterdings nicht zu erweisen. Hier bleibt Piscators Einwand, dass eins von beiden überflüssig sei (§. 602) rein logisch genommen im Rechte. Lediglich formale Distinctionen wie die, dass Christus habe leisten müssen, was der Mensch als Mensch, und was er als Sünder Gott schulde, oder sein passiver Gehorsam habe die Strafe, sein activer die Schuld der Sünde hinweg genommen, helfen über dieses Dilemma nicht hinweg, man müsste denn die obedientia activa als thatsächliche Begründung eines neuen, über die äussere Rechtsverpflichtung hinausgehobenen religiös-sittlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott fassen, also wieder ihre stellvertretende Bedeutung im gewöhnlichen Sinne aufheben. Dann kommt man aber zu der reformirten Anschauung, dass Christi wesentlich menschlicher Gehorsam zu seiner Berufspflicht gehörte, und folgerichtig wird dasselbe auch von der Uebernahme der Leiden gelten, sofern sie in seinem Berufe an ihn kamen. Für beides verräth die ältere Vorstellung, welche Leiden und Thun Christi als eine Einheit zusammenfasst, in beiden aber das Moment der Freiwilligkeit hervorhebt, noch ein ganz richtiges Gefühl.

§. 613. Die Auffassung des Werkes Christi, sei es als Ueberwindung der Mächte des Bösen in der Welt, sei es als ethische Erneuerung des Menschengeschlechts in seinem persönlichen Haupte, setzt an die Stelle der gottmenschlichen Leistung den mit der Satisfactionslehre unverträglichen Gedanken einer wesentlich menschlichen That, wobei das Haupt aber nur als idealer Repräsentant und Anfänger der wiedergeborenen Menschheit in Betracht kommt, wogegen das religiös bedeutsame

Moment der Satisfactionstheorie, die objective göttliche Versöhnungsthat als solche zurücktritt.

Sieht man ab von der mythologischen Form, in welcher dieser Gedanke bei Luther ausgeprägt ist (§. 602), so drängen allerdings alle die Satisfactionstheorie durchkreuzenden ethischen Elemente der Kirchenlehre auf diese Fassung des leidenden und thätigen Gesammtgehorsams oder der iustitia Christi hin. Aber damit ist eben die Erlösungsidee einfach an die Stelle der Versöhnungsidee gesetzt. Ist letztere in der kirchlich überlieferten Form unvollziehbar, so folgt daraus noch nicht, dass auch ihr religiöser Kern wegzuwerfen ist. Dieser besteht aber in der Herstellung des objectiv-religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, im Unterschiede von der subjectiv-ethischen Erneuerung des Menschen. Muss aber jene religiöse Versöhnung als wesentlich festgehalten werden, so ergibt sich, dass die rein menschlich-sittliche Auffassung des Werkes Christi sie nicht ersetzt. Gegen die eigenthümliche Theorie Luthers gilt allerdings diese Ausstellung nicht, aber nur darum nicht, weil sie den menschlichen Kampf und Sieg Christi unmittelbar als transcendente Geschichte des menschgewordenen G o t t e s vorstellt, also grade durch ihre mythologische Form die Linie der kirchlichen Lehre von der Person Christi einhält. Aber der Gottmensch der Reformirten ist, zwar nicht der dogmatischen Intention, wohl aber dem wirklichen geistigen Gehalte der Lehre nach, wesentlich menschliche Persönlichkeit, in welcher nur durch das Band des heiligen Geistes der Logos als Kraft wirkt.

§. 614. Die kirchliche Vorstellung vom königlichen Amte Christi beschreibt in ihrer ursprünglichen Beschränkung der Herrschaft Christi auf das Reich der Gnade das objective Walten des Geistes Christi in seiner Gemeinde und in der einzelnen Seele mittelst der geordneten Gnadenmittel zugleich als eine unmittelbar persönlich von dem erhöhten Christus ausgeübte Herrschergewalt; dagegen ist die Unterscheidung der drei Reiche nur eine in ihrer dogmatischen Form durch die kirchliche Lehre von der gottmenschlichen Person Christi bedingte ideale Anschauung des im vollkommenen gottmenschlichen Leben verwirklichten Weltzwecks, eben damit aber die consequente Identificirung des persönlichen Wirkens Christi mit der Wirksamkeit des christlichen Princips, wobei die lutherische Lehrweise die Menschheit Christi im Stande der Erhöhung doketisch vergottet, die reformirte die Einheit der gottmenschlichen Person ebionitisch aufhebt.

Das von der altprotest. Dogmatik wenigstens thatsächlich

auf den status exaltationis beschränkte Königthum Christi hat zu seinem religiösen Kerne das Bewustsein der Gemeinde Christi von ihrer bleibenden Zugehörigkeit zu Christus als zu ihrem Haupte und von ihrer in dem durch Christus vermittelten religiösen Verhältnisse begründeten innern Freiheit über die Welt, in welcher sie zugleich den göttlichen Weltzweck verwirklicht findet. Wird nun aber dieses „Königthum" Christi in den Rahmen der kirchlichen Vorstellung von der Person des Gottmenschen gefügt, so ergibt sich zunächst als nothwendige Consequenz die Vorstellung einer unmittelbar persönlichen Regierungsgewalt des erhöhten Christus über die Kirche, weiter aber auch die seines persönlichen, den göttlichen Weltzweck verwirklichenden Weltregiments. Die Identificirung von Person und Princip tritt hier nur handgreiflicher als anderwärts heraus. Dass die nach dem lutherischen Dogma den erhöhten Christus zur Ausübung seines königlichen Amtes auch seiner Menschheit nach befähigende „göttliche Majestät" die Voraussetzung seiner wahren Menschheit zerstöre, ist schon von den Reformirten mit Recht eingewendet worden. Wird aber einmal die metaphysische Lehre vom Gottmenschen festgehalten, so erscheint die von den Reformirten vollzogene Trennung des *λόγος ἄσαρκος* und *λόγος ἔνσαρκος* auch im status exaltationis umgekehrt als ebionitische Trennung des Gottes und des Menschen. Aber auch das reformirte Dogma hält in seiner Auffassung des Königthums Christi die Linie einer wirklich menschlichen Persönlichkeit nicht ein. Denn die vom Gottmenschen ausgehende Leitung der Gemeinde durch Geist und Wort ist auch im Stande der Erhöhung als eine unmittelbar persönliche vorgestellt, muss dann aber auch nothwendig unter denjenigen, über das Maass des Menschlichen schlechthin hinausgehenden, Prädicaten gedacht werden, mit welchen die Lutheraner ganz consequent die zur unio personalis mit der Gottheit verbundene Menschheit Christi ausstatteten.

Die religiöse Anschauung von einem unmittelbar persönlichen Verhältnisse des einzelnen Gläubigen zu Christus hat, weil einem Bedürfnisse des frommen Gemüthslebens entsprungen, eine wesentlich andre Wurzel als das Dogma vom Kirchen- und Weltregiment Christi. Letzterem verschmilzt die Menschheit des Erhöhten, auch wo sie festgehalten werden will, doch immer wieder mit seiner allgegenwärtigen Gottheit; erstere hat, auch wo sie in den Rahmen der kirchlichen Vorstellung sich hineinlegt, doch ein wesentlich menschlich-sittlich vorgestelltes Verhältnis im Auge.

§. 615. Die schon von den Socinianern vorbereitete, aber erst vom Rationalismus consequent vollzogene Zurückführung des gottmenschlichen Erlösungswerks auf die sittlichreinigende Macht Jesu als des vollkommenen Lehrers und

persönlichen Vorbildes selbstverleugnender Liebe beschreibt das Werk Christi wirklich als eine persönlich-menschliche That, setzt aber den specifisch-religiösen Gehalt der Versöhnung aus einem objectiv-göttlichen Thun in der Menschheit zu einer blossen subjectiv-menschlichen Vergewisserung der ewigen göttlichen Liebe herab, und hebt damit zugleich das christliche Princip der Lebenseinheit Gottes und des Menschen als objective Realität auf.

Vgl. Baur, Versöhnungslehre 371 ff. 478 ff. 584 ff. Ritschl I, 305 ff. 338 ff. — Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass die Zersetzung des kirchlichen Dogma von dem Werke Christi zunächst grade an der Versöhnungslehre, also am priesterlichen Amte, beginnen musste. Die Arminianer wollen die Satisfactionslehre nicht aufgeben, schieben aber derselben den ganz anderen Gedanken eines zur Aufrechterhaltung der sittlichen Rechtsordnung Gottes in der Welt, und zur Abschreckung von künftigen Sünden statuirten Strafexempels unter (Hugo Grotius, etwas abweichend Limborch). Dagegen bildet schon bei den Socinianern die Kritik der kirchlichen Satisfactionslehre den Ausgangspunkt. Was sie an die Stelle setzen, ist dieses, dass der Mensch Christus auf Grund specieller göttlicher Offenbarung die Verheissung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens Allen, die sich zur Sinnesänderung bereit finden lassen, verkündigt und mit seinem Tode besiegelt, und damit den grössten göttlichen Liebesbeweis, zugleich aber ein Vorbild der Gerechtigkeit und Unschuld gegeben habe. War hiermit das priesterliche Amt wesentlich auf das prophetische reducirt, so fällt auf das königliche in der socinianischen Lehre ein um so grösseres Gewicht: durch seine Auferstehung ist Christus zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben worden, vermöge deren er die verheissenen Güter der Sündenvergebung und des ewigen Lebens den Menschen auch wirklich zu verleihen vermag. Die von der Aufklärungstheologie ausgebildete Anschauung führt nun die rein menschliche Auffassung des Werkes Christi mit Beseitigung des der socinianischen Lehre noch anhaftenden supranaturalistischen Elementes folgerichtig durch. Da Gott unwandelbare Liebe ist, also nicht erst mit den Menschen versöhnt zu werden braucht, so fällt alles Gewicht auf die Versöhnung der Menschen mit Gott, welche sich auf dem Wege subjectiv-menschlicher Sinnesänderung vollzieht. Zu dieser im Einzelleben selbst wenigstens als fortschreitende Annäherung an das Ziel sittlicher Vollkommenheit erreichbaren Befreiung von der Sünde, wird nun Lehre, Leben und Sterben Christi in eine ächt menschlich-geschichtliche, wesentlich sittliche Beziehung gesetzt. Das Hauptgewicht fällt daher hier auf die Vorbildlichkeit der im Tode Christi voll-

bewährten Hingabe an den göttlichen Willen, oder seiner Liebe zu Gott und den Menschen. Aber inwiefern diese doch wesentlich menschliche Liebe zugleich Offenbarung und Unterpfand der versöhnenden Liebe Gottes zu den Menschen sein könne, muss auf rationalistischem Standpunkte immer zweifelhaft bleiben. Unter der Liebe Gottes, deren sich der Mensch, wenn er das Beispiel Christi nachahmt, zu getrösten vermag, ist hier doch grade nicht die das religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft herstellende, und dieses ihr Wirken im Menschengeiste unmittelbar beurkundende Gnade, sondern das göttliche Wohlgefallen an dem bussfertigen Sünder und die unter Voraussetzung der Sinnesänderung dem Menschen zu Theil werdende göttliche Hilfe beim Streben nach dem Guten gemeint. Soll also auch die Versicherung der Liebe Gottes durch Christus, den menschlichen Verkündiger des göttlichen Willens, den Sünder zur Reue und Besserung ermuthigen, so erscheint doch die „Versöhnung" nur als moralische Folge unsres eignen, subjectiv-menschlichen Thuns, nicht aber, wie dies die unmittelbare Aussage der christlichen Frömmigkeit ist, als eine alles wahrhaft gottgemässe Wollen und Können überhaupt erst begründende göttliche Wirkung im Menschen. Eben hiermit ist aber mit dem religiösen Gehalte der christlichen Versöhnungsidee das eigenthümlich christliche Princip als solches aufgehoben, die Erlösungsreligion also wieder auf den Standpunkt der Gesetzesreligion zurückgeführt.

§. 616. Die neuere Religionsphilosophie hat auch die Lehre vom Erlösungswerke Christi auf eine in der Lebensgeschichte Jesu nur veranschaulichte allgemeine Idee, sei es nun eines Kampfes des guten Princips mit dem bösen im moralischen Gesammtleben der Menschheit, sei es der in der denkenden Erhebung zum Absoluten sich für das Bewustsein verwirklichenden an sich seienden Einheit des unendlichen und des endlichen Geistes zurückgeführt, den religiösen Gehalt der Versöhnung also entweder zu einer moralischen oder zu einer metaphysischen Wahrheit verflüchtigt, in dem einen wie in dem andern Falle aber den innern Zusammenhang der Idee mit der geschichtlichen Person Jesu Christi zu einem bloss äusserlichen und zufälligen herabgesetzt.

Die Kantische Theorie, so eng sie durch ihre subjectiv-moralische Betrachtungsweise mit der rationalistischen verwandt ist, unterscheidet sich doch von der letzteren wesentlich dadurch, dass sie statt der geschichtlichen Person Jesu lediglich die in ihr veranschaulichte Idee ins Auge fasst. Wie der „Sohn Gottes" nur die personificirte Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ist, welche für Kant mit dem moralischen Vernunftideal zusammen-

fällt, so ist das stellvertretende Strafleiden dieses Sohnes Gottes, oder seine stellvertretende Genugthuung, nur eine symbolische Darstellung der Leiden, welche der neue Mensch in uns blos um des Guten willen übernimmt, obwol sie nicht von ihm selbst, sondern von unserm alten Menschen verdient sind.*) Während also der geschichtliche Glaube an die wirkliche Erscheinung des Gottmenschen nur die Veranschaulichung einer reinen Vernunftidee ist, so vollzieht sich die wirkliche Erlösung auf rein subjectiv-moralischem Wege.

Dagegen drückt nach der Hegelschen Religionsphilosophie die Idee der Versöhnung die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen aus, welche aber um für das Bewustsein zu sein, erst in der Form der unmittelbaren sinnlichen Anschauung dem Glauben gewis wird. Wie aber diese Anschauung Gottes in dieser unmittelbaren Einzelheit die tiefste Erniedrigung der Idee ist, so muss diese Form der natürlichen Endlichkeit aufgehoben, das Menschliche muss abgestreift werden, damit die göttliche Herrlichkeit wieder hervortrete, d. h. in Christi Tod und Auferstehung kommt der Geist zu dem Bewustsein, dass er auch in der Form der Endlichkeit an sich mit Gott Eins, nur das „Anderssein" Gottes ist, dass er sich aber über diese seine Endlichkeit als das Negative zu erheben und zu dem Bewustsein seiner wesentlichen Einheit mit Gott, oder zu der Gewisheit gelangen muss, dass das Menschliche unmittelbarer präsenter Gott ist.**) — Die Consequenz dieser Gedanken hat wieder Strauss in der Schlussabhandlung des ersten Lebens Jesu gezogen: die Geschichte des Gottes, welcher stirbt und aufersteht, ist nicht die „absolute" Geschichte Christi unmittelbar selbst, sondern in dieser veranschaulicht sich für die sinnliche Vorstellung nur die ewige Geschichte des Geistes in der Menschheit überhaupt.

§. 617. Die Versuche der modernen Vermittlungstheologie, die Idee der Versöhnung auf die Erlösung zu gründen, letztere aber als ethische Wiedergeburt der Menschheit, sei es durch die unmittelbar persönliche Wirkung der urbildlichen Vollkommenheit und Seligkeit Christi auf die in seine Lebensgemeinschaft aufgenommenen Gläubigen, sei es durch eine die Macht der Sünde tilgende objective That der Menschheit überhaupt in ihrem vollkommen gotteinigen Haupte zu fassen, fallen doch immer irgendwie in den Grundfehler der Kirchenlehre, die unmittelbare Identificirung von Person und Princip zurück, entleeren dieselbe aber, indem sie die religiöse Idee

*) Kant Werke herausg. v. Rosenkranz X, 85 ff.
**) Hegel, Religionsphilosophie II (Werke XII), S. 277 ff.

der Versöhnung auf die ethische Idee der Erlösung reduciren, dennoch ihres specifisch-religiösen Gehaltes.

§. 618. Sofern nämlich diese Vermittlungsversuche den trinitarischen Hintergrund aufgeben, lösen sie grade den Kern der kirchlichen Lehre, oder die durch den in der Menschheit gegenwärtigen Gott selbst objectiv vollbrachte Versöhnung auf; sofern sie aber an dem gottmenschlichen Subjecte im ächten Sinne der Kirchenlehre festhalten, heben sie willkürlich nur die Eine, im kirchlichen Dogma mit Recht erst in zweiter Linie stehende Seite, und auch diese nur in modern abgeschwächter Weise hervor, und verflüchtigen durch einseitige Betonung des menschlich-sittlichen Moments im Werke des Gottmenschen ebenfalls den religiösen Gedanken der objectiv-göttlichen Versöhnungsthat.

Nach Schleiermacher (christl. Glaube §. 100—105) besteht das „Geschäft Christi" in der Aufnahme der Gläubigen in seine „Lebensgemeinschaft", und zwar einerseits in die „Kräftigkeit seines Gottesbewustseins", andrerseits in die „Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit". Ersteres ist seine erlösende, letzteres seine versöhnende Thätigkeit, eine Betrachtung, die sich freilich ebensogut auch umkehren lässt. Nun ist aber unter ersterem nur die religiös-sittliche Erneuerung der Gemeinde mittelst der Lebensgemeinschaft mit ihrem urbildlich vollkommenen Haupte gemeint, unter letzterem die in Folge dieser Erneuerung vollzogene Aufhebung der die Lebensgemeinschaft mit Christus hemmenden Macht des Uebels und der Sünde, sofern jenes nicht mehr als göttliches Strafübel, der Lebenszustand der Gläubigen also nicht mehr als ein strafwürdiger empfunden wird. Wir haben also in Wahrheit zwei verschiedene Seiten an dem Erlösungsbegriffe, beidemale aber eine wahrhaft menschliche, wesentlich ethisch vorgestellte Thätigkeit Christi. Auch sein Leiden ist nur das Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit, und das unschuldige Erdulden der von Andern verschuldeten Uebel, welches als höchster Erweis selbstverleugnender Liebe erlösend wirkt und insofern mittelbar auch die Strafe d. h. das Gefühl der Strafwürdigkeit von den Erlösten hinweg nimmt. Dagegen wird die göttliche Thätigkeit nur als die Fortsetzung der bei der Entstehung der Person Christi wirksamen schöpferischen Thätigkeit Gottes, d. h. als schöpferische Erzeugung vollkommenen und seligen Lebens mittelst der „eindringenden" und „anziehenden" d. h. sittliche Gemeinschaft stiftenden Thätigkeit Christi aufgefasst. Diese Thätigkeit Christi aber wird ausdrücklich als durch Stiftung eines „Gemeinwesens" vermittelt gedacht; sie ist keine „unmittelbar persönliche Ein-

wirkung" auf die Einzelnen. Eben hierin zeigt sich aber wieder, dass was SCHLEIERMACHER als erlösende Wirksamkeit Christi beschreibt, doch eben nur die Wirksamkeit seines Geistes in dem von ihm ausgegangenen Gesammtleben ist. Durch unsre Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm „wird das ihn bewegende Princip auch das unsrige" und eben nur dies ist unter dem Antheile der Gläubigen an seiner Vollkommenheit, „wenn auch nicht in der Ausführung, doch im Antrieb", gemeint. Unterscheidet man nun aber zwischen der persönlichen Wirksamkeit Christi und der des ihn bewegenden Princips, so scheint für erstere, abgesehen von der Stiftung der von dem christlichen Principe (oder dem „Christus in uns") beseelten Gemeinschaft, doch nur übrig zu bleiben, was er selbst als die „empirische" Ansicht für ungenügend erklärt, der religiös-sittlich vervollkommende Einfluss seiner Lehre und seines Vorbilds. Wenn Schleiermacher diese Ansicht als „Beseitigung des Göttlichen" verwirft, und einerseits die als „Sein Gottes in ihm befestigte" schöpferische göttliche Thätigkeit, andrerseits die in seiner selbstverleugnenden Liebe gegenwärtige versöhnende Liebe Gottes betont, so hat er doch namentlich dem letzteren Gedanken keine weitere Folge gegeben, da er sonst die versöhnende Wirksamkeit Christi anders bestimmt. Indessen deutet er allerdings hiermit den Weg an, auf welchem die von ihm beeinflusste Theologie der Folgezeit auch die objectiv-göttliche Seite der Versöhnung wiederzugewinnen suchte. Wie vermöge unsres Einsgewordenseins mit Christus Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm oder als Genossen seines Gehorsams sieht, so sehen wir umgekehrt Gott in Christo und Christum als den unmittelbarsten Theilnehmer der ewigen Liebe. Wie Christus also als das Haupt der Gemeinde dieselbe vor Gott vertritt, d. h. in ihrer religiös-sittlichen Vollendung vor Gott darstellt, so vertritt er umgekehrt wieder Gott als persongewordene Liebe vor den Menschen. Diesen doppelten Gedanken Schleiermachers hat die Vermittelungstheologie in verschiedener Weise variirt (NITZSCH, LÜCKE, ROTHE, SCHENKEL, ULLMANN u. A.) Aber als unmittelbar persönliche That Christi lässt sich beides nur auf dem Standpunkte der alten Kirchenlehre betrachten, welche in ihm den Gottmenschen im metaphysischen Sinne sieht. Dagegen eine wesentlich menschliche Persönlichkeit ist auch, wenn sie als urbildlich vollkommene gedacht wird, doch als solche mit dem sie bewegenden Principe nicht identisch: nicht sie selbst, sondern das in ihr verwirklichte, und geschichtlich von ihr als geistige Macht in der Gesammtheit ausgegangene religiöse Leben ist die in der Gemeinde wirkende erlösende Kraft, also nicht der persönliche Gehorsam Christi selbst, der ja auch nach Schleiermacher für die Gläubigen, wenn auch „genugthuend", doch nicht „stellvertretend" sein soll, sondern sein die Gemeinde als

religiöses Lebensprincip beseelender Geist vertritt sie vor Gott. Und ebenso ist nicht die Person mit ihrer selbstverleugnenden Liebe unmittelbar selbst die versöhnende Macht, auch wenn ihr Leiden in dem von Schleiermacher bestimmten Sinne als „stellvertretend“ gedacht wird; sondern diese Macht ist nur der im Menschen als die absolute Liebe gegenwärtige Gott selbst, und auch nur insofern er diese Versöhnung nicht blos in der Liebe Christi geschichtlich offenbart, sondern zugleich sich im Gesammtleben der Gemeinde und im subjectiven Geistesleben jedes einzelnen Gläubigen als die den Menschen in ihre Lebensgemeinschaft aufnehmende ewige Liebe thatsächlich erschliesst. Schleiermacher's eigne Ausführungen über die priesterliche Fürbitte und das königliche Amt Christi bestätigen diesen Sachverhalt. Erstere ist die „heiligende Mitwirkung Christi als Reinigung und Vervollständigung unsres Gottesbewustseins“; aber im Gesammtleben der christlichen Gemeinde soll dies eben nicht als „unmittelbar persönliches Einwirken“ verstanden werden; vielmehr soweit es über die irdische Laufbahn Christi hinausliegt, hängt es gar nicht ab von einer uns versagten Kunde über seinen nachherigen Zustand. Letzteres wird ausdrücklich mit „jeder andern rein geistigen Macht“ in Parallele gestellt: Christus übt seine Herrschaft aus mittelst „der von ihm herrührenden Ordnungen“, und wie sein ursprüngliches Wirken durch seine leibliche Erscheinung vermittelt war, so ist auch jetzt noch seine geistige Gegenwart vermittelt durch das geschriebene Wort und das darin niedergelegte Bild seines Wesens und Wirkens. Wenn Schleiermacher daneben doch wieder von einem persönlichen Verhältnisse der Gläubigen zu Christus spricht, so ist dieses Mystische mit dem, was er sonst als „mystische Ansicht“ bezeichnet, nach seinen ausdrücklichen Erläuterungen der letzteren nicht zu combiniren. Wohl aber hat die nachmalige Vermittelungstheologie davon Anlass genommen, die Gegenwart des erhöhten Christus als himmlischen Hohenpriesters und Königs seiner Gemeinde wieder als eine unmittelbar persönliche vorzustellen, d. h. Person und Princip wieder völlig zu identificiren. Damit verbindet sich dann die aus der Hegelschen Speculation entlehnte Vorstellung von der ebensowol im Begriffe Gottes als im Begriffe des Menschen liegenden Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur, deren thatsächliche Verwirklichung in Christus unmittelbar als solche die Versöhnung Gottes mit dem Menschen und die Vollendung und Erlösung des Menschen sei. Als das Haupt und der König der Menschheit stellt der Gottmensch also auch abgesehn von der Sünde die Vollendung der Schöpfung dar, daher die alte scholastische Frage, ob der Sohn Gottes auch ohne die Sünde im Fleische erschienen wäre, nach dem Vorgange von Andreas Osiander wieder aufgeworfen und bejahend beantwortet wird (Martensen, Liebner, Hofmann u. A.).

Es liegt nur in der innern Nothwendigkeit der Sache begründet, dass bei solch gesteigerten Vorstellungen die Versöhnung und Erlösung nicht mehr als das Werk einer wirklich menschlichen Persönlichkeit aufgefasst werden konnte. Der fortgeschrittenen Vermittelungstheologie (Martensen, Liebner, Dorner, Gess, Schöberlein u. A.) ist daher auch Christus wieder wesentlich Gott, und als solcher freilich geeignet, das Subject der Prädicate zu sein, welche der Schleiermacher'sche Christus nicht zu tragen vermochte. Die moderne confessionelle Theologie geht wieder von dem trinitarischen Unterbau als von etwas Selbstverständlichem aus. Aber auch in ihrer Mitte regt sich das Streben, an die Stelle der älteren Satisfactionstheorie die Vorstellung einer ethischen Erneuerung der Menschheit in Christus als dem Haupte der neuen Gottesgemeinde zu setzen, d. h. eben die Versöhnungslehre hinter die (altreformirte) Erlösungslehre zurückzustellen. Am berühmtesten ist der Versuch von HOFMANN in Erlangen geworden*). Um das durch Satan und die Sünde gestörte, dem göttlichen Schöpfungszwecke entsprechende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wieder herzustellen und zur vollen Liebesgemeinschaft zu vollenden, begibt sich der ewige Sohn in den äussersten Gegensatz zum Vater, indem er als Menschgewordener sich dem Zorne Gottes gegen die Menschheit und der Macht Satans über sie unterwirft. Aber die Unterwerfung unter den Zorn Gottes ist nicht im Sinne der Satisfactionslehre als stellvertretendes Strafleiden, sondern als ein Erdulden des von Satan und der menschlichen Sünde verursachten Leidens gemeint, also im Schleiermacherschen Sinne als ein stellvertretendes Erleiden der vom „Zorne Gottes“ über die sündige Menschheit verhängten Folge der Sünde, d. h. des Uebels. Als der Anfänger einer neuen Menschheit stellt er in seiner sündlosen Person das neue, dem Weltzwecke entsprechende Verhältnis Gottes und der Menschheit dar, zugleich aber bringt er das bisherige durch die Sünde bestimmte Verhältnis zum Abschlusse, indem er nicht nur als der Gerechte berufsmässiges Wirken gegen die Sünde übt, sondern auch durch Stillehalten gegen den Teufel und gegen die Sünde allen Angriffen derselben bis zur Erschöpfung ihrer Widerstandskraft Stand hält, in allen Leiden, welche die Feindschaft des Teufels und der Sünde über ihn verhängt, seine Gottesgemeinschaft bis

---

*) HOFMANN, Schriftbeweis 1. Aufl. II, 1, 212 ff. 332 ff. Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs. Erlanger Zeitschr. 1856. Februar. März. Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren. 1856. 1857. Gegen ihn: THOMASIUS, das Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung. 1857. Christi Person und Werk III, 1, 144 ff. PHILIPPI, Herr Dr. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre 1856. Kirchliche Glaubenslehre IV, 2, 203 ff. Vgl. WEIZSAECKER Jahrbb. f. deutsche Theol. 1858, 154 ff. RITSCHL III, 572 ff.

zum Tode bewährt und so die Sünde sühnt, indem er sie als das Haupt der neuen Menschheit gutmacht. Sieht man hier von der mythologischen Vorstellungsform ab, so ist unter dieser Sühnung der Sünde gar nichts Andres gemeint als die Herstellung des begriffsgemässen religiösen Verhältnisses durch die menschliche obedientia activa des Gottessohns, wobei das Leiden und der Tod nur als „Widerfahrnis" gewürdigt wird, in welchem sich die duldende Liebe bis ans Ende bewährt. Der trinitarische Hintergrund ist hier sammt dem innergöttlichen Gegensatze, in welchen sich der Vater zum Sohne begibt, nur Decoration, die Gottheit der Person Christi nur zur Erklärung der Möglichkeit solch vollkommenen Gehorsams erforderlich. Abgesehn hiervon bleibt lediglich die, nur phantastisch ausgeschmückte, Lehre der Vermittelungstheologie von der wesentlich als menschliche That vorgestellten ethischen Erneuerung der Menschheit in dem „Haupte" des neuen Gesammtlebens übrig. Gegenüber dieser Lehre haben Philippi und Thomasius wesentlich die altorthodoxe Doctrin von dem zur Sühne der Gerechtigkeit Gottes erforderlichen Strafleiden Christi erneuert, ersterer in unklarer Mischung mit der Grotius'schen Theorie vom „Strafexempel", letzterer mit der Modification, dass das Erleiden Christi zugleich eine freiwillige Leistung, die stellvertretende Vollziehung des göttlichen Strafgerichtes an ihm zugleich eine persönliche Selbsthingabe Christi in dieses Gericht gewesen sei, womit wieder ein namentlich von der altreformirten Dogmatik gepflegter Gedanke erneuert wird.

C. Das christliche Heilsprincip und seine geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus.

Vgl. Schweizer, christliche Glaubenslehre II, 1. Biedermann, S. 679 ff. Ritschl III, 339 ff. H. Schultz, die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1874, 1 ff.

§. 619. Die ewige Heils- und Reichsordnung Gottes ist geschichtlich mittelst des Glaubens an Christi Person und Werk in der christlichen Gemeinschaft ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung geworden, hat also die erfahrungsmässige Sphäre ihrer Wirksamkeit eben an der christlichen Gemeinschaft selbst und an dem dieselbe beseelenden eigenthümlichen religiösen und sittlichen Bewustsein.

§. 620. Indem aber die christliche Gemeinschaft ihr Bewustsein um das eigenthümliche Wesen des durch Jesus Christus geschichtlich offenbarten und vermittelten Heiles in ihren Aussagen über Christi Person und Werk niedergelegt, diese Person

also unmittelbar mit dem christlichen Heilsprincip selbst, und das geschichtliche Wirken der Person mit der Wirksamkeit des Principes identificirt hat (§. 551 f.), ergibt sich für das dogmatische Denken die Nothwendigkeit, einerseits das in Jesu Christo geschichtlich offenbarte Princip von dieser seiner geschichtlichen Offenbarung in Christi Person und Werk zu unterscheiden, andrerseits aber die Thatsache erklärlich zu machen, dass die erfahrungsmässige Wirklichkeit und Wirksamkeit jenes Princips in Christi Person und Werk ihren geschichtlichen Grund hat.

Die Thatsache, dass in der christlichen Gemeinschaft im Gegensatze zu dem natürlichen und sündigen Gesammtleben in der Welt ein neues, der Versöhnung mit Gott und der Kindschaft bei Gott bewustes, von der Idee des göttlichen Reiches als höchsten Gutes beseeltes Gesammtleben verwirklicht ist, liegt als eine Aussage gemeinsamer und individueller Erfahrung allen anderweiten Aussagen der christlichen Frömmigkeit zu Grunde. Eben dieses neue Gesammtleben ist daher die concrete Sphäre, in welcher sich die göttliche Heils- und Reichsordnung in ihrem Unterschiede von der allgemeinen sittlichen Weltordnung oder als Gnadenbund im Unterschiede vom Werkebunde bethätigt. Diese Sphäre liegt über das Gebiet der allgemein sittlichen Ordnung Gottes noch hinaus, nicht als ob diese durch jene aufgehoben wäre, sondern umgekehrt, weil diese sich in jener erst wahrhaft vollendet. Erscheint diese für sich allein erst als ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch, so ist hier als der höchste Weltzweck die Offenbarung der väterlichen Liebe Gottes erkannt, welche ein Wechselverhältnis der Liebe zwischen Gott und Mensch und mittelst desselben zugleich ein Reich der Liebe unter den Menschen begründet. Die Liebe aber offenbart sich gegenüber der natürlichen und sündigen Menschheit als versöhnende Gnade. Die Vorstellung Gottes als des Gesetzgebers und Richters ordnet daher hier der Vorstellung Gottes als des Vaters sich unter, freilich ohne darum schlechthin aufgehoben zu sein. Ist nun diese Heils- und Gnadenordnung Gottes auch schon im A. T. vorbereitend verwirklicht, so ist sie doch erst mittelst des Glaubens an Jesum den Christ und in der von diesem Glauben beseelten Gemeinde volloffenbart, oder von ihrer der alttestamentlichen Religion wesentlichen Hülle befreit. Eben darum knüpft sich der in der christlichen Gemeinschaft erfahrene Heilsbesitz thatsächlich an Christi Person und Werk, als an die Thatoffenbarung der versöhnenden und erlösenden Gnade Gottes.

Nun wird aber das vollkommene religiöse Verhältnis, wie es durch Christus offenbart und dadurch zu einer Erfahrungsthatsache in der Gemeinde Christi geworden ist, zunächst in dogmatischen Aussagen über seine Person und sein Werk ausgedrückt.

Hierdurch spricht die christliche Gemeinschaft das Bewustsein aus, dass ihr Dasein in der Person Jesu ihren geschichtlichen Grund hat, nicht blos in dem Sinne, als das Entsprechende auch in allen andern auf persönlicher Stiftung beruhenden Religionen gilt, sondern noch in dem andern Sinne, dass Christi Person zugleich die urbildliche Darstellung der christlichen Idee, also maassgebendes Vorbild für alle Folgezeit sei, sein Werk aber zugleich die für die stetig fortschreitende Verwirklichung jener Idee im gemeinsamen und individuellen Leben der Christen bleibend zureichende, also schöpferische Grundlage bilde. Indem die kirchliche Christologie nun aber diese Aussage über die einzigartige religiöse Bedeutung von Christi Person in dogmatische Sätze über ein schlechthin einzigartiges metaphysisches Verhältnis Christi zur Gottheit und über eine erst durch dieses metaphysische Verhältnis ermöglichte Einwirkung auf die Gottheit kleidete, identificirte sie Person und Princip, und rief dadurch die Verstandeskritik heraus, welche dieses Identitätsverhältnis wieder auflöste. Da nun aber diese Identität nur unter Voraussetzung jener kirchlichen Metaphysik von Christus aufrecht erhalten werden kann, so muss jeder Versuch, die urbildliche und schöpferische religiöse Bedeutung Christi für die christliche Gemeinschaft, wie solche die Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens bildet, dogmatisch zu begründen, nothwendig zunächst von der Unterscheidung der das christliche Princip geschichtlich offenbarenden Person von dem in der Person geschichtlich offenbarten Principe ausgehen, d. h. sie muss letzteres als ein ewiges oder in der ewigen Heilsordnung Gottes gegründetes Verhältnis, erstere aber als eine wirklich geschichtliche Person begreifen. Andrerseits ist die geschichtliche Bedeutung von Christi Person und Werk für die geschichtliche Gemeinschaft so zu bestimmen, dass die im Glaubensleben der Gemeinde bezeugte geschichtliche Wirklichkeit jenes ewigen oder ideellen Verhältnisses eben wirklich in Christi Person und Werk ihre urbildliche Darstellung und schöpferische Grundlage hat. Denn nur so wird man der Thatsache gerecht, dass die Wirksamkeit des christlichen Princips in der christlichen Gemeinschaft doch wirklich durch den Glauben der Gemeinde an Christi Person und Werk erfahrungsmässig vermittelt ist.

§. 621. Sowenig daher das religiöse Princip des Christenthums und seine Wirksamkeit als religiöse Lebensmacht in der christlichen Gemeinde mit Christi Person und Werk unmittelbar identisch ist, so wenig ist andrerseits das christliche Princip und seine Wirksamkeit mit Christi Person und Werk nur zufällig und äusserlich verbunden, als wäre Jesus nur der zufällige erste Vertreter des Princips oder sein Wirken nur der

äussere Anlass zur symbolischen Darstellung der allgemeinen Wirksamkeit dieses Princips in der Menschheit; vielmehr ist jene Vorstellung des Verhältnisses von Person und Princip als doketischer, diese als ebionitischer Irrthum abzuweisen (§. 154).

Als Subject der vollkommenen Religion ist Jesus Christus doch nicht die vollkommene Religion selbst. Das wesentliche, d. h. der Idee Gottes und des Menschen, wie beide im Christenthume erkannt sind, allein wahrhaft entsprechende religiöse Verhältnis ist nach der Aussage des christlichen Glaubens in Jesus verkörpert; aber dieses Verhältnis selbst ist doch mit der Person Christi nicht identisch. Jenes ist ein Allgemeines, Uebergeschichtliches, diese ist eine concrete geschichtliche Grösse. Die religiöse Bedeutung der Person besteht also nicht in ihrer geschichtlichen Erscheinung als solcher, sondern in dem substantiellen Gehalte ihres persönlichen Selbstbewustseins und Lebens, oder in dem Ewigen und Ideellen, was in und durch die Person ans Licht getreten ist. Nun steht aber andererseits diese Person nicht blos als ein geschichtliches Vorbild des vollkommenen religiösen Menschen da, welches blos von so und so viel anderen Individuen nachgeahmt zu werden brauchte, um sofort denselben religiösen Werth in ihnen zu erzeugen. Denn auch abgesehn von der Frage nach der Möglichkeit, ob ein Zweiter in der persönlichen Darstellung des vollkommenen religiösen Verhältnisses ihm gleichen könne, so ist solche Gleichheit jedenfalls nicht durch individuelle Nachahmung seiner geschichtlichen Erscheinung, ja überhaupt nicht durch blosse Nachahmung zu erreichen, da ein in seiner Art Schöpferisches überhaupt nicht nachgeahmt, sondern wieder nur auf schöpferische Weise neu erzeugt werden kann. Die heut zu Tage in liberalen Kreisen durchschnittlich herrschende Auffassung der Person Jesu hat sich dieser Erwägung völlig entzogen. Vielmehr fordert der geschichtliche Standpunkt, Jesum zugleich als Religionsstifter oder als den persönlichen Quellpunkt für die gemeinschaftbildende Macht des christlichen Principes aufzufassen. Dann ist es aber auch keine erschöpfende Bezeichnung der Bedeutung seiner Person für die christliche Gemeinschaft, wenn man ihn nur als das Vorbild persönlicher Frömmigkeit oder Gotteskindschaft fasst; sondern das was in seinem persönlichen religiösen Verhältnisse zu Gott ans Licht getreten ist, seine Gottessohnschaft und sein Gottessohnschaftsbewustsein, schliesst unmittelbar zugleich den Willen ein, das Reich Gottes zu gründen, oder sein persönliches Verhältnis zu Gott zur Grundlage für die Herstellung des vollkommenen religiös-sittlichen Gemeinwesens zu machen. Seine Gottessohnschaft ist also nicht blos die Vollendung seiner individuellen Religiosität, sondern schliesst zugleich seinen sittlichen Beruf zur Gründung des Gottesreichs ein, und

nur vermöge der Erfüllung dieses seines einzigartigen Berufs, als Urheber der von der Idee des Gottesreichs beseelten religiös-sittlichen Gemeinschaft, ist er für die Gemeinde zugleich das Urbild des von den Reichsgenossen zu verwirklichenden religiös-sittlichen Lebens. Die religiöse Bedeutung seiner Person für die Gemeinde ist also gerade die, dass er nicht blos das erste, das vollkommne religiöse Verhältnis der Gottessohnschaft verwirklichende Individuum, sondern als solches zugleich das persönliche Haupt der Gottesgemeinde ist, welches die Vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt und dadurch zur Einheit eines von seinem religiösen Geiste beseelten Gesammtlebens verbindet. Noch tiefer hinter seiner geschichtlichen Bedeutung für die Gemeinschaft bleibt die ältere rationalistische, von der jüngeren Hegel'schen Schule in der Hauptsache festgehaltene Vorstellung zurück, welche in ihm blos den religiösen Lehrer sieht, in dessen Bewustsein die Idee der allgemeinen Gottessohnschaft zuerst aufgegangen sei: in welchem Falle freilich die bleibende Bedeutung seiner Person nicht abzusehn wäre. Dieselbe erschöpft sich aber nicht in der Stellung eines moralischen, künstlerischen oder philosophischen Schulhauptes. Grade die specifische Bedeutung der Persönlichkeit in der Religion wird hier völlig verkannt. Lehre und äusseres Werk sind ablösbar von ihrem ersten Träger; ein religiöses Princip aber kann sich nur als persönliches Selbstbewustsein und durch persönliche Selbstdarstellung offenbaren. Vollends die blosse Symbolisirung der Idee in Jesu Person lässt seine geschichtliche Bedeutung für die concrete christliche Gemeinschaft erst recht unerklärt. Dem persönlichen Haupte der religiösen Gemeinde wird dann ein abstract-unwirkliches Idealbild untergeschoben, das die Gemeinde nur zufällig mit seiner Person in Verbindung setzt. Die vermeintliche allgemein menschliche Wirksamkeit dieses Idealbildes ist aber einfach eine Täuschung, möge dasselbe nun wirklich als religiöses Ideal oder nur als moralisches Vernunftideal, als ästhetisches Ideal sittlicher Schönheit, als philosophisches Ideal des Selbstbewustseins des Absoluten oder gar als „Menschheitsideal" überhaupt vorgestellt sein.

§. 622. So wenig ferner die ewige Wahrheit der göttlichen Heilsordnung oder der in ihr sich offenbarenden versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes von der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi und von seinem geschichtlichen Lebenswerk abhängig ist, so wenig ist andrerseits der in der Heilsordnung sich beurkundende göttliche Versöhnungswille abgesehn von der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus als objective Grundlage der christlichen Gemeinschaft thatsächlich wirksam.

Die Vorstellung von einer stellvertretenden Genugthuung,

sei es nun ausschliesslich des Todesleidens Christi, oder auch seiner activen Gesetzeserfüllung, hat sich in allen ihren Modificationen als eine Nachwirkung heidnischer und jüdischer Elemente im Christenthum erwiesen. Speciell die orthodox-protestantische Lehrform ruht auf der Voraussetzung, dass das eigentlich gottgewollte Weltziel der Werkebund oder ein äusseres Rechtsverhältnis zwischen Gott und den Menschen sei, für dessen Verwirklichung das geschichtliche Werk Christi nur als Mittel diene. Ist aber die Gnadenordnung des Gottesreichs als eine über die sittengesetzliche Ordnung noch hinausliegende höhere Ordnung erkannt, so kann die Absicht auf sie nicht erst durch ein geschichtliches Factum in Gott hervorgerufen sein; sondern dieses ist umgekehrt nur der zeitlich-räumliche Punkt, von welchem aus das ewige Princip der Versöhnung ein geschichtliches Gemeinwesen begründet. Dann ist aber die ewige Heilsordnung Gottes in ihrem rein geistigen Wesen auch unabhängig von allem Geschichtlichen zu beschreiben.

Umgekehrt aber ist das Wesen der objectiv göttlichen Heilsordnung immer erst, wenn es in die geschichtliche Erfahrung eingetreten ist, für uns Wirklichkeit. Mag sie sub specie aeternitatis betrachtet noch so erhaben über alle Geschichte sein; offenbar ist sie nur da, wo sie sich als göttliche Gnadenkraft in einem geschichtlichen Gemeinwesen wirksam erweist. Dies ist aber wieder erst in der christlichen Gemeinschaft vollkommen der Fall. Gibt es auch ausserhalb derselben eine vorbereitende Gnade, in welcher die Heilsordnung Gottes irgendwie sich bethätigt, so ist dies entweder vereinzelte Ahnung und Hoffnung, oder wie im A. T. Gnadenbund unter der Hülle des Werkebundes. Dann hat aber die Person Christi für die Gemeinde zugleich die Bedeutung der vollkommenen Gottesoffenbarung: Christus ist ihr also der persönliche Träger des in der Gründung des Gottesreiches sich verwirklichenden göttlichen Liebewillens, und in dieser Beziehung das Person gewordene „Wort Gottes“ an die Menschheit.

§. 623. Wie daher die religiöse Bedeutung der Person Christi nur auf dem christlichen Principe oder auf dem in dieser Person als gemeinschaftstiftende Macht sich beurkundenden gottmenschlichen Leben und auf der in ihr und durch sie offenbarten ewigen Gnadenordnung Gottes beruht, so beruht andrerseits die thatsächliche Wirksamkeit jenes Princips in der christlichen Gemeinschaft auf seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Person Jesu Christi als des Gründers der Reichsgemeinde und des Offenbarers des göttlichen Reichswillens.

§. 624. Dieses innere und bleibende Verhältnis von Princip und Person bedingt die Unabtrennbarkeit beider oder ihr

thatsächliches Einsgewordensein für die unmittelbar religiöse Vorstellung der Gläubigen, welches in dem Verhältnisse Jesu zur Jüngergemeinde ursprünglich begründet, sich vollständig erst mit seinem Scheiden von ihr und mit seiner Erhöhung zum Herrn und Haupte der christlichen Gemeinschaft vollzogen hat.

In der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses von Person und Princip beruht die Nothwendigkeit für die Dogmatik, der „Christologie" nach wie vor eine Stelle anzuweisen, nicht aber hier nur vom christlichen Principe zu handeln, und die Person lediglich der geschichtlichen Forschung anheimzugeben. Ueberall wo solches geschieht, liegt ein abstracter religiöser Individualismus zu Grunde, der das Allgemeine und Ewige auch abgesehn von seinen geschichtlichen Bedingungen glaubt besitzen zu können. Von einer Wirkung des christlichen Princips kann abgesehn von dem Glauben an die Person höchstens im Sinne eines unbewusten Beeinflusstwerdens vom Geiste der christlichen Gemeinschaft, ausserhalb jedes geschichtlichen Zusammenhanges mit ihr aber nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein, da zu diesem Principe seine gemeinschaftstiftende Macht wesentlich mitgehört. Ohne Christus können wir auch die Erlösungsreligion nicht haben; wer also Christum haben kann und weist ihn zurück, der schliesst sich eben damit selbst aus dem Bereiche der Erlösungsreligion aus und fällt nothwendig auf irgend eine vor- und unterchristliche Religionstufe zurück. Wenn aber eine christliche Dogmatik den lebendigen geschichtlichen Quellpunkt des christlichen Princips, von welchem die geschichtliche Gemeinschaft ausgeht, durch einen blos „idealen Christus" ersetzen will, so hat sie damit keinen höheren Werthbegriff an die Stelle des historischen gesetzt, sondern eine blosse Abstraction, welche ebensowenig als Vorbild wie als geschichtliche Grundlage für das religiöse Leben einer Gemeinschaft zu dienen vermag. Genau besehen ist der Ausdruck aber auch wissenschaftlich unbrauchbar. Die Nothwendigkeit, auch in der Person Jesu Christi zwischen ihrem idealen Gehalte und ihrer geschichtlich-bedingten Erscheinung zu scheiden, begründet lediglich die Scheidung zwischen dem Ideale des gotteinigen Menschen oder der vollendeten Gottessohnschaft und der geschichtlichen Verwirklichung dieser Idee in Christi Person; aber ein „idealer Christus" wäre zugleich ein idealer Stifter des Gottesreichs — was gegenüber einer geschichtlichen Grösse, wie das in der christlichen Gemeinde immer schon wirkliche Gottesreich ist, einen völlig unvollziehbaren Gedanken gibt.

Das Einsgewordensein von Person und Princip für die unmittelbare gläubige Anschauung der Gemeinde ist nach dem Allem mindestens als eine Thatsache des subjectiv-frommen Bewustseins anzuerkennen, die aufgehellt sein will, auch wenn das

wissenschaftliche Denken zunächst beides wieder unterscheiden muss. Allerdings aber findet diese unmittelbare Zusammenfassung erst in der Gemeinde statt, welche an Jesum Christum als an das erhöhte caput ecclesiae glaubt, und nur unter der Bedingung des Glaubens an die geschichtlich von ihm ausgegangene versöhnende und erlösende Wirksamkeit.

§. 625. Hiernach ist zu handeln 1) von dem geistigen Wesen des in Christus geschichtlich offenbarten Heils, 2) von der geschichtlichen Bedeutung der Person Jesu als des Christus, 3) von der geschichtlichen Zueignung des Heils durch Christus an die Gemeinde.

1. Das geistige Wesen des in Christus geschichtlich offenbarten Heils.

§. 626. Das geistige Wesen des Christenthums oder sein religiöses Princip ist das als Ausdruck der göttlichen Reichs- oder Gnadenordnung, oder als göttliche Norm für die der Idee des Gottesreiches entsprechende vollkommene Frömmigkeit offenbarte, innerhalb der christlichen Gemeinschaft als ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung und damit zugleich als eine in der Erzeugung individueller Frömmigkeit zugleich gemeinschaftstiftende geistige Macht sich bethätigende, in der christlichen Grundanschauung und in der Grundbestimmtheit des christlichen Selbstbewustseins ausgeprägte religiöse Verhältnis (§. 149. 150), welches als solches zugleich eine eigenthümliche religiös-sittliche Weltanschauung und ein eigenthümlich religiös bestimmtes Handeln in der sittlichen Gemeinschaft bedingt.

Unter „Princip“ versteht man insgemein eine innere geistige Einheit, aus welcher eine Mannichfaltigkeit von Merkmalen eines Ganzen oder ein zu einem Ganzen verbundener Complex von verschiedenartigen Erscheinungen erklärt wird. Zu einem geistigen Ganzen verhält sich das Princip wie die Seele zum Leibe. Es ist daher eben nur in diesem Ganzen als beseelende Kraft wirklich da, unterscheidet sich aber von ihm wie das Innere vom Aeusseren, wie das Ideale vom Realen, wie das Wesen von der Wirklichkeit. Das Princip einer Religion ist also keine blosse „Idee“, wenn man Idee im Sinne eines blos vorbildlichen Ideales nimmt; es ist nicht blos Norm, sondern zugleich lebendige geistige Macht, nicht blos ein Sollen, sondern zugleich ein Sein, welches sich als innerer Grund der Erscheinungen bethätigt. Wie aber die Seele die innere Einheit eines bestimmten

leiblichen Organismus ist, so ist ein religiöses Princip auf einen durch den äusseren Bereich der betreffenden religiösen Gemeinschaft bestimmten Umkreis von Erscheinungen beschränkt. Das christliche Princip ist also die ideelle Einheit der concreten christlichen Gemeinschaft, diese aber ist eine geschichtlich gegebene Grösse. Ist nun das Christenthum zunächst Religion, so ist das christliche Princip das in der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft der Christen nicht blos als religiöse Norm, sondern zugleich als religiöse Kraft sich bethätigende eigenthümlich religiöse Verhältnis. Wird also nach dem „Wesen des Christenthums“ gefragt, so richtet sich die Frage eben auf das dem Christenthum eigne religiöse Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch, also nicht blos auf ein angestrebtes Ideal, sondern immer zugleich auf ein irgendwie wirklich vorhandenes geistiges Sein. Erkannt wird dieses Verhältnis aber aus dem der christlichen Gemeinschaft als solcher eignen Art und Weise, wie das Gottesbewustsein auf das Selbst- und Weltbewustsein des Christen bezogen ist, oder aus der religiösen Grundanschauung und dem dadurch bestimmten Grundgefühle des Christen (§. 24. 73).

Ist das Christenthum nun die Vollendung der ethischen Religion (§. 138. 139), so ist sein Princip als ein ethisches zu bestimmen, im Gegensatze zu dem religiösen Principe der Naturreligion im weitesten Sinne des Worts, aber auch im Gegensatze zu der Gesetzesreligion, welche das Verhältnis von Gott und Mensch zwar schon sittlich, aber nur erst in der Form eines äussern Rechtsverhältnisses, also noch nicht rein sittlich bestimmt. Die volle ethische Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses ist vielmehr erst da, wo dieses nicht nach der Analogie der Rechtsgemeinschaft, sondern der Liebesgemeinschaft bestimmt ist. Aber diese vollkommene ethische Bestimmtheit gilt zunächst erst von dem religiösen Verhältnisse selbst. Was man dagegen insgemein unter der sittlichen Idee des Christenthums versteht, die von der christlichen Gottesidee normirte rein sittliche Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu seiner Welt, also die Idee einer von dem Principe der Liebe beseelten sittlichen Gemeinschaft der Menschen unter einander, erscheint für die religiöse Betrachtung immer erst als das Abgeleitete. In der christlichen Grundidee des Reiches Gottes ist beides, die religiöse und die sittliche Seite, zusammengefasst. Aber die letztere ergibt sich erst aus der *religiösen* Weltanschauung des Christen, die allerdings in dem Bewustsein um sein religiöses Verhältnis zu Gott mitgesetzt ist; und sie ergibt sich nur darum aus ihr, weil das die Glieder der christlichen Gemeinschaft als Norm und Kraft bestimmende religiöse Verhältnis selbst unter dem Gesichtspunkte der höchsten Form sittlicher Gemeinschaft beurtheilt wird.

627. Das allgemeine geistige Wesen des Christenthums ist daher an sich unabhängig von allem Geschichtlichen als ein lediglich in der ewigen Heils- und Reichsordnung begründeter Complex von inneren Thatsachen des Geisteslebens zu beschreiben, in deren Zustandekommen allein das wahre, d. h. im Wesen Gottes und des Menschen begründete religiöse Verhältnis, und damit das Heil des Menschen beruht, daher weder das Wirklichwerden des göttlichen Heilswillens als ein objectiv göttliches Geschehen ausser dem Menschengeiste, noch das durch jenen Heilswillen verwirklichte Gut als etwas dem Menschen nur äusserlich Zugesprochenes, oder höchstens unter der Bedingung eines inneren Geschehens zu diesem innern Vorgange äusserlich Hinzukommendes betrachtet werden darf.

Ersteres ist der Fall, wenn das religiöse Verhältnis unter den privatrechtlichen, letzteres, wenn es unter den criminalrechtlichen Gesichtspunkt gestellt wird. Das Heil muss aber von dem Menschen persönlich erlebt werden.

§. 628. Dagegen erfolgt die Verwirklichung des in der göttlichen Reichsordnung begründeten religiösen Verhältnisses immer nur auf geschichtlichem Wege, in einem von einem geschichtlichen Quellpunkte ausgehenden geschichtlichen Gesammtleben, kommt also nicht abgesehen vom Geschichtlichen als innere Thatsache individueller religiöser Erfahrung zu Stande (§. 623).

§. 629. Als Princip einer geschichtlichen religiösen Gemeinschaft ist daher das religiöse Verhältnis des Christenthums nicht auf eine lediglich individuelle Bestimmtheit des frommen Selbstbewustseins zurückzuführen, vielmehr ist die Begriffsbestimmung jenes Verhältnisses nur dann eine vollständige, wenn die Beziehung auf die Gemeinschaft darin zugleich mit ausgedrückt ist; dennoch aber ist dasselbe seinem allgemeinen geistigen Gehalte nach im Gesammtleben der Gemeinschaft kein substantiell anderes als im subjectiven Glaubensleben des Einzelnen.

Es liegt in dem geschichtlichen Gegensatze der Reformation zu dem römischen Kirchenthume begründet, dass die protestantische Theologie bis auf die neueren Zeiten herab das persönliche Heil der einzelnen Seele in den Vordergrund gestellt und darüber die Idee des Reiches Gottes vernachlässigt hat. Ist aber das christliche Princip zunächst als Princip einer geschichtlichen Gemeinschaft zu begreifen, so ergibt sich die Einseitigkeit dieser

Betrachtungsweise. Das vollkommene religiöse Verhältnis ist allerdings erst in der individuellen Person Jesu Christi für den Glauben der Gemeinde offenbart; aber seine durch diese Offenbarung in Christus begründete Wirklichkeit hat es doch erst, und zwar nach der ausdrücklichen Absicht Jesu, in der christlichen Gemeinde, welche als Messiasgemeinde bereits die geistige Gegenwart des Gottesreichs darstellt, und zu welcher Jesus selbst als Begründer des Gottesreichs wesentlich mitgehört. Diese Gemeinde aber steht als ein neues, von dem väterlichen Liebewillen Gottes regiertes und beseeltes Gesammtleben dem natürlichen und sündigen Gesammtleben in der Welt bewust gegenüber.

Dennoch liegt es in der Natur des vollkommenen religiösen Verhältnisses, dass es ebenso wie die alleruniversellste gemeinsame Angelegenheit auch wieder die allerindividuellste Sache des Einzelnen ist (§. 116). Wenn die geschichtliche Betrachtung von der Gemeinschaft ausgehn muss, von deren Gemeingeiste der Einzelne getragen wird, so geht die psychologische Betrachtung umgekehrt vom Einzelnen aus und sucht die Nothwendigkeit religiöser Gemeinschaft aus dem Wesen des individuellen religiösen Verhältnisses zu verstehn. Ihr Recht hierzu liegt darin begründet, dass was die Würde und Wesensbestimmung des Menschen ausmacht, sich nicht blos im Gesammtleben als solchem, sondern in jedem Individuum verwirklichen soll. Grade hierin zeigt sich der specifische Unterschied der blossen „Cultur" von dem religiös-sittlichen Leben. Culturgüter sind der Besitz der Gesammtheit als solcher, während das Individuum an ihnen immer nur in beschränktem Maasse theilnimmt. Das religiöse Verhältnis zu Gott und die in demselben gegründete sittliche Weltanschauung soll in jedem Einzelnen persönlich zu Stande kommen. Der unendliche Werth des Menschen gegenüber der ganzen räumlich-zeitlichen Welt zeigt sich grade darin, dass er auch als Individuum ein Ganzes in sich ist, welches die Bestimmung zum ewigen Leben hat oder zur persönlichen Selbstbehauptung gegenüber der ganzen Welt. Der Einzelne ist als Gotteskind absoluter Selbstzweck; aber in diesem seinem Selbstzwecke ist ihm allerdings zugleich sein religiös-sittlicher Beruf, oder die Verwirklichung des absoluten Zweckes Gottes in der Welt, also die Arbeit an dem Gottes ewige Liebe offenbarenden menschheitlichen Reiche der Liebe aufgetragen.

§. 630. Das eigenthümliche religiöse Princip des Christenthums ist das vollkommene religiöse Verhältnis der Sohnschaft oder Kindschaft bei Gott (§. 144. 549 f.), welche als solche zugleich die Zugehörigkeit zum Gottesreich in sich schliesst, oder die reale Vollendung der religiösen Idee des Menschen (§. 423. 440) als eines über seine endliche Naturbestimmtheit

in der Welt zur Freiheit über sie in der Gottesgemeinschaft gelangten, in der Liebeseinheit mit Gott zugleich der Zugehörigkeit zu dem überweltlichen Gottesreiche gewissen und in dieser Gewisheit zugleich den Liebewillen Gottes in der Welt durch sittliche Arbeit am Reiche Gottes bethätigenden Wesens.

Wird das Gottesreich zunächst als religiöse Gemeinschaft, d. h. als ein von der Idee der Gotteskindschaft beseeltes Gesammtleben gefasst, so erledigt sich die Frage, wie sich diese beiden Bestimmungen des christlichen Princips zu einander verhalten, einfach von selbst. Die Idee der Gotteskindschaft schliesst auch die Gottähnlichkeit ein, welche in der sittlichen Welt die Gemeinschaft mit Gott in der Liebe bethätigt. Aber diese Gottesgemeinschaft geht in der Uebereinstimmung des menschlichen Selbstzwecks mit dem göttlichen Schöpfungszwecke nicht auf, so wenig wie der Begriff der Liebe schon damit erschöpft ist, dass der Liebende sich den Zweck des Geliebten zum Selbstzwecke setzt. Liebesgemeinschaft mit Gott ist nicht blos Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen, obwol sie sich nothwendig in dieser bethätigt, sondern vor Allem ein Bewustsein der lebendigen Gottesnähe, ein persönliches, im Gemüthsleben erfahrenes Verhältnis zu Gott, dieses Mystische, welches grade den innersten Kernpunkt christlicher Heilserfahrung bildet. In diesem Heilsbewustsein ist also zugleich die Aussage eingeschlossen, dass Gott sich dem Menschengeiste nicht blos als Norm und zwecksetzender Wille, sondern vor Allem als eine im menschlichen Gemüthsleben erfahrene Liebesmacht und Liebe wirkende Kraft offenbart (§. 235. 354). Der unmittelbare Thaterweis für diese Liebesmacht im Gemüthe ist für die christliche Frömmigkeit die Erhebung über die Welt, oder die innerliche Freiheit des Menschengeistes ebensowol von allen endlichen, sinnlichen, selbstsüchtigen und particulären Motiven des Wollens und Handelns in der Welt, wie auch von der Beurtheilung des physischen Uebels, das ihn als Naturwesen in der Welt trifft, als eines Hemmnisses seiner höheren Lebensbestimmung. Diese innere Freiheit über die Welt beurkundet sich für den religiösen Menschen als Merkmal seines übersinnlichen Wesens oder seiner Geburt aus Gott, welche ihm sein Heimatsrecht in der ewigen Welt des Geistes verbürgt, im Gegensatze aber zu seiner natürlichen Geburt in der Welt als göttliche Erzeugung des höheren Lebens in ihm. Indem sich nun aber diese Freiheit über die Welt in Gott im Gemüthsleben des Menschen reflectirt, so erweist sich die sein Gottesbewustsein begleitende selige Gefühlsstimmung zugleich als die Gegenwart der göttlichen Liebe in ihm, die Kraft zur innern Erhebung aber als eine Wirkung dieser göttlichen Liebe, die ihn zugleich in den Stand setzt, den göttlichen Liebewillen in der Welt nicht

nur immer besser zu erkennen, sondern auch immer treuer zu erfüllen. Ihrer psychologischen Erscheinung nach im subjectiven Selbstbewustsein steht die Gottesgemeinschaft in durchgreifender Analogie mit dem kindlichen Pietätsverhältnisse unter den Menschen. Die der christlichen Idee entsprechende stetige Bezogenheit des menschlichen Selbst- und Weltbewustseins auf Gott äussert sich daher als kindliches Vertrauen und willige Ergebung in die göttliche Leitung, als demüthige Anerkennung der eigenen Niedrigkeit Gott gegenüber, als stetige Richtung des menschlichen Willens auf Erfüllung des göttlichen Willens und als persönlicher Gebetsverkehr mit Gott, in welchem der Mensch der göttlichen Liebe immer auf's Neue gewis wird und in dieser Gewisheit sich selig fühlt. Ihre unmittelbar praktisch-sittliche Folge aber ist die stetige Richtung des Willens auf den göttlichen Weltzweck, oder die Verähnlichung des Menschen mit Gott durch Aufnahme des göttlichen Liebewillens in den eigenen Willen des Ich in der Welt. Die Gotteskindschaft ist also Geburt aus Gott, Gottesgemeinschaft und Gottähnlichkeit. Ihre nähere Bestimmung als christliches Princip aber gewinnt sie erst durch den Gegensatz zu dem durch die Liebe Gottes aufgehobenen Zustande der Gottesferne und Gottentfremdung des Menschen.

§. 631. Als reale Lebens- und Liebeseinheit des Menschen mit Gott ist die Gotteskindschaft ebensowol im göttlichen Heilswillen als in der geistigen Lebensbestimmung des Menschen ewig gesetzt, daher sie für die speculative Betrachtung als die Gottmenschheit, oder als die reale Einheit Gottes und des Menschen im persönlichen Geistesleben des Menschen sich darstellt, von Seiten Gottes als die volle Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe in dem zur Freiheit über die Welt erhobenen Menschengeiste, von Seiten des Menschen als die vollendete Gottebenbildlichkeit, oder als die stetige Bestimmtheit des menschlichen Selbst- und Weltbewustseins durch das Gottesbewustsein.

§. 632. Die Gottmenschheit ist hiernach weder ein metaphysisches, noch ein lediglich moralisches Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern ein specifisch religiöses Verhältnis, welches aber an sich im allgemeinen geistigen Wesen des Menschen und seinem Verhältnisse zum göttlichen Wesen begründet sein muss, von der dogmatischen Speculation daher auf die ewig von Gott gewollte volle Selbstoffenbarung seines geistigen Wesens im Menschengeiste, oder auf die „Menschwerdung Gottes“ zurückgeführt wird.

Wird die Einheit Gottes und des Menschen nicht streng im

religiösen Sinne gefasst, so schiebt sich nothwendig eine alle religiöse Erfahrung überfliegende Metaphysik unter, sei es nun im Sinne der orthodoxen Kirchenlehre, als einmalige schlechthin wunderhafte Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur zur Einheit eines persönlichen Selbstbewustseins, sei es als pantheistische Misdeutung der Kirchenlehre im Sinne einer ewigen Menschwerdung Gottes in der menschlichen Gattung durch Verwirklichung des absoluten Bewustseins von der an sich seienden Einheit des unendlichen und des endlichen Geistes. Aber auch die entgegengesetzte deistische Vorstellung von einer blossen moralischen Einheit, d. h. von der Uebereinstimmung des subjectiv-menschlichen Wollens mit dem göttlichen Willen, ist eine Verflüchtigung der christlichen Idee. Führt jene zu paganistischer Aufhebung des schlechthinigen Unterschiedes von Gott und Mensch, so diese zu judaistischer Entgegensetzung beider, daher dort die ethische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch überhaupt nicht erreicht, hier dieses Verhältnis lediglich als ein äusseres Rechtsverhältnis aufgefasst wird. Trotzdem liegt beiden Vorstellungen etwas Richtiges zu Grunde: der subjectiv-moralischen die Wahrheit, dass auf der Vorstufe in der Gesetzesreligion das religiöse Verhältnis wirklich als ein Rechtsverhältnis erscheint, der metaphysischen die Nöthigung unseres Denkens, das vollkommene religiöse Verhältnis als die Verwirklichung des an sich im Wesen Gottes und des Menschen begründeten zu fassen. Was das letztere betrifft, so ist die Gotteskindschaft hiernach ihrem geistigen Wesen nach die reale Einheit Gottes und des Menschen im persönlichen menschlichen Geisteslebens, durch welche das Wesen Gottes sich voll offenbart, das Wesen des Menschen aber zu seiner begriffsgemässen Wirklichkeit kommt. Diese reale Einheit Gottes und des Menschen ist aber nur im religiösen Verhältnisse als volle Liebeseinheit verwirklicht.

§. 633. Wie die Gotteskindschaft sich erst in einem Reiche gottebenbildlicher Geister verwirklicht, in welchem der göttliche Liebewille als höchste Norm und beseelende Kraft des Gesammtlebens regiert, so steht dem neuen, den höchsten Weltzweck der göttlichen Liebe offenbarenden Gesammtleben das natürliche und sündige Gesammtleben der Menschen in der Welt gegenüber, über welches die Reichsgenossen durch den göttlichen Heilswillen oder durch göttliche „Erwählung“ hinausgehoben sind, daher die zur Gotteskindschaft und zur Bürgerschaft im göttlichen Reiche berufende Liebe Gottes speciell die Bestimmtheit der versöhnenden und erlösenden Gnade, die christliche Religion also den Charakter der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion erhält.

Das vollkommene religiöse Verhältnis ist ein Gegenstand gemeinsamer Erfahrung immer nur als ein durch Gottes Gnade im Gesammtleben und im Einzelleben hergestelltes, wie ja schon die Vorstufen dieses Verhältnisses unter den Gesichtspunkt der vorbereitenden Gnade zu stellen waren. Gnade ist aber die göttliche Liebe, sofern sie auch ohne Gegenliebe zu finden, auf Bewirkung dieser Gegenliebe stetig gerichtet ist, daher freilich erst die religiöse Erfahrung in der vollkommenen religiösen Gemeinschaft von der Gnade Gottes ein vollkommenes Bewustsein gewinnt. Ist aber schon die volle Erkenntnis des göttlichen Liebewillens als Norm für die Vereinigung der Glieder des Gottesreichs nur als Thatsache religiöser Erfahrung zu würdigen, so gilt von der Erkenntnis der in dem gemeinsamen und individuellen religiösen Leben der Christenheit sich bethätigenden, versöhnenden und erlösenden Gnadenkraft Gottes völlig das Gleiche.

§. 634. Im Gegensatze zu der natürlichen Gottesferne des endlichen, der selbstverschuldeten Gottentfremdung des sündigen Menschen wird in der christlichen Gemeinschaft die Wirksamkeit des göttlichen Liebewillens als V e r s ö h n u n g erfahren, oder als gnadenreiche Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch Aufhebung seiner natürlichen Ohnmacht zur wahren Gottesliebe und seiner persönlichen, ihn von der Gottesnähe trennenden, mit dem Bewustsein der Feindschaft wider Gott und mit Furcht vor der göttlichen Strafe erfüllenden Schuld.

Vgl. RITSCHL III, 28 ff. Die orthodoxe Lehre setzt in Consequenz ihrer Erbsündentheorie die Ohnmacht zum wahren Glauben und zur wahren Gottesliebe einfach identisch mit der positiven Gottesfeindschaft. Beruht dies auch auf ihrer abstracten Auffassung des natürlichen Menschen, so ist darin doch die Wahrheit enthalten, dass allerdings auf dem Standpunkte des christlichen Glaubens auch schon das Nichtzustandekommen des vollkommenen religiösen Verhältnisses als Sünde erscheint (§. 490), wenigstens sofern die Unfähigkeit, das Evangelium von der versöhnenden Gnade zu ergreifen, sich nur auf gemeinsame und individuelle Verschuldung zurückführen lässt. Und jedenfalls empfindet der zur Empfänglichkeit für das Evangelium heranreifende Mensch auch schon seine natürliche Gottesferne als einen dem gottgewollten religiösen Verhältnisse widersprechenden Zustand, fühlt sich also der V e r s ö h n u n g bedürftig. Aber die volle Einsicht in die Nothwendigkeit der Versöhnung schliesst sich immer erst durch das Bewustsein menschlicher Sünde auf, welches gegenüber dem vom göttlichen Gesetze geweckten und geschärften Bewustsein der Verbindlichkeit, den göttlichen Willen zu erfüllen,

zum Schuldbewustsein wird (§. 474). Im Bewustsein der Schuld weiss sich aber der Mensch im persönlichen Widerspruch mit dem göttlichen Willen, also von Gott getrennt, und rechnet ebendiese im subjectiven Gefühlsleben als innere Unseligkeit empfundene Trennung von Gott als Strafe der Sünde sich zu.

Hierdurch bestimmt sich der Begriff der Versöhnung in seiner concreten Beziehung auf die Sünde als Aufhebung der Schuld und damit zugleich des Schuldbewustseins, sofern es die Trennung von Gott und die zur Strafe gerechnete innere Unseligkeit (§. 492) in sich schliesst. Die kirchliche Lehre fasst nun aber ihrer juristischen Auffassung gemäss das Versöhnungswerk Christi in erster Linie als Aufhebung der Sündenstrafe und lässt — juristisch betrachtet ganz richtig — unmittelbar zugleich mit der Sündenstrafe auch die Sündenschuld aufgehoben sein. Die von späteren Dogmatikern aufgestellte Distinction der obeientia passiva als Aufhebung der Strafe, der obedientia activa ls Aufhebung der Schuld, führt über diese Anschauung nicht wesentlich hinaus. Dagegen kehrt sich in der Rechtfertigungslehre die dogmatische Betrachtung um: die Rechtfertigung wird zuerst als Trost des geängstigten Gewissens, als Aufhebung der terrores conscientiae und als Gewisheit des Friedens mit Gott (conscientia pacata) gefasst, und erst in Folge hiervon als Aufhebung der Strafen (vgl. Apol. 114: remissio poenae frustra quaeritur nisi cor apprehenderit prius remissionem culpae). Diese letztere Betrachtung ist nur folgerichtig durchzuführen. Die Versöhnung ist also Aufhebung der Schuld und des Schuldbewustseins, nicht als ob die Erinnerung an die Sünde dadurch ausgelöscht würde, wohl aber in dem Sinne, dass die Schuld nicht mehr von Gott trennt, dass sie also nicht mehr als Hindernis der Gottesgemeinschaft empfunden wird. Die Möglichkeit der Versöhnung aber liegt in der Fähigkeit des Menschen, sich versöhnen zu lassen, welche im Individuum als der Wille, die objectiv dargebotene göttliche Versöhnung zu ergreifen, sich bethätigt. Die Aneignung der Versöhnung ist also an die Bedingung der Busse und des Glaubens, oder des Willens, sich versöhnen zu lassen, geknüpft. Ist aber die Sünde Hemmung des gottgeordneten, sittlichen Zwecks, oder des höchsten Guts, so hebt die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft, wenn sie freilich auch die sündige That und ihre Folgen nicht ungeschehen macht, doch das Hindernis auf, welches bisher dem Zustandekommen des höchsten Gutes im Wege stand. Ihre Analogie findet die Sündenvergebung in der väterlichen Verzeihung, nicht in der obrigkeitlichen Begnadigung, welche vielmehr nur den Straferlass in sich schliesst, ohne die Strafwürdigkeit aufzuheben. Wohl aber hat der Schulderlass auch den Straferlass zu seiner nothwendigen Folge. Freilich ist dies nicht in dem Sinne einer unmittelbaren Aufhebung der durch die Sünde verursachten physi-

schen und geselligen Uebel zu verstehn, aber das „geistliche“ Uebel, die innere Unseligkeit des von Gott sich getrennt fühlenden Subjects und das quälende Bewustsein der Strafwürdigkeit oder der Verwerflichkeit vor Gott ist unmittelbar zugleich mit dem Schulderlass aufgehoben (vgl. Apol. p. 194). Und hiermit verbindet sich zugleich eine andre Beurtheilung der äusseren Uebel. Indem der Versöhnte den Gegensatz zu Gott aufgehoben weiss, kommt ihm auch das bisher als natürliche Strafe subjectiv zugerechnete Uebel nicht mehr als Strafe, sondern als göttliches Erziehungsmittel zum Bewustsein, das Uebel aber, welches ihn als Naturwesen trifft, wird von dem Versöhnten wenigstens nicht mehr als Uebel für sein höheres Leben, sondern ebenfalls als ein Erziehungsmittel zur Freiheit über die Welt, oder zur Verwirklichung seiner geistigen Lebensbestimmung empfunden.

Ihrer positiven Seite nach ist nun die Versöhnung die Aufnahme in das Kindschaftsverhältnis zu Gott, oder die Herstellung des vollkommnen religiösen Verhältnisses Gottes und des Menschen. Wäre die Versöhnung in erster Linie Straferlass, so müsste die „Adoption“ noch als Zweites zu jener hinzukommen, wie dies häufig von den Dogmatikern so dargestellt worden ist. Ist die Versöhnung aber vor Allem Aufhebung der Schuld und des Schuldbewustseins, so fällt die Einsetzung in den Kindsstand mit ihr einfach zusammen. Im subjectiven Bewustsein äussert dieselbe sich unmittelbar als neue, durch die göttliche Liebe geweckte Gegenliebe zu Gott, also als Aufhebung der natürlichen Ohnmacht zur wahren Gottesliebe und der durch die Sünde verschuldeten Feindschaft wider Gott. Die Versöhnung ist also immer ein Wechselverhältnis. So wenig der Mensch sich mit Gott zu versöhnen vermag, ohne den Trost der göttlichen Versöhnung im Gemüthe zu erfahren, so wenig kann er diesen Trost wirklich ergreifen, ohne dass er sich über die innere Unfähigkeit, Gott wahrhaft zu lieben, hinausgehoben fühlt. Beides gehört also immer zusammen. An sich ist nun die Versöhnung Gottes und des Menschen die logische Folge der Herstellung des vollkommenen religiösen Verhältnisses der Kindschaft bei Gott. Da aber der Mensch durch die Sünde mit Gott in Zwiespalt steht, so kehrt sich für uns die Betrachtung um: der Trost der Versöhnung ist der Grund, die Herstellung der Gotteskindschaft die Folge. Daher der Christ auch jenen Trost, der ihn von der Furcht vor Gott und von der göttlichen Strafe befreit, zugleich als eine göttliche Gnadenkraft inne wird, die ihn innerlich über seine natürliche Ohnmacht zur wahren Gottesliebe und über den selbstverschuldeten Gegensatz seines Willens zu dem göttlichen Willen erhebt. Erst hierdurch kommt die Grundaussage der christlichen Frömmigkeit zu ihrem Recht, dass die Versöhnung allein aus Gnaden erfolgt, nicht blos als Versöhnung Got-

tes mit dem Menschen, sondern zugleich als Versöhnung des Menschen mit Gott.

§. 635. Im Gegensatze zu der natürlichen Ohnmacht des endlichen, der selbstverschuldeten Ohnmacht des sündigen Menschen, seine geistige Lebensbestimmung oder die Freiheit über die Welt zu verwirklichen, wird in der christlichen Gemeinschaft die Wirksamkeit des göttlichen Liebewillens als **Erlösung** erfahren, oder als gnadenweise Befreiung von der äusseren Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz und von der Macht der Sünde über den menschlichen Willen und als gnadenweise Befähigung desselben zur inneren Erhebung über seine Abhängigkeit von der Welt, über seine natürliche und sündige Willensbestimmtheit in der Welt und über seine Furcht vor dem ihn als Weltwesen treffenden Uebel, mit welcher inneren Erhebung der Erlöste zugleich sich von einer höhern Kraft zur Ausrichtung seines sittlichen Berufes in der Welt, oder von der Macht des Geistes Gottes erfüllt weiss.

Sowenig auch die Befreiung vom Schuldbewustsein unmittelbar als solche zugleich eine wirkliche „Gerechtmachung", oder eine Aufhebung der Sünde ist, so liegt doch die Befreiung von dem Gegensatze von Gesetz und Sünde **principiell** in der Versöhnung eingeschlossen, freilich nicht als Voraussetzung derselben, aber als nothwendige Folge, wenn anders das Bewustsein der religiösen Versöhnung nicht sinnlich getrübt, also selbst wieder durch Schuld des Menschen gefälscht ist. Die Versöhnung ist zunächst allerdings ein religiöses Verhältnis, aber dieses ist in der vollkommenen ethischen Religion selbst ethisch bestimmt. Schon Paulus versteht die Befreiung vom Fluche des Gesetzes oder von dem durch's Gesetz über den Sünder verhängten ewigen „Tode" zugleich als Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes oder als Aufhebung der äusseren Rechtsverbindlichkeit desselben. Indem nämlich die in Christus offenbare göttliche Heilsordnung das Rechtsverhältnis des Menschen zum Gesetz als eine blos pädagogische Vorstufe hinstellt, auf welcher der natürliche und sündige Mensch zum Bewustsein der Unmöglichkeit eigner „Gesetzesgerechtigkeit" d. h. subjectiv-sittlicher Fehllosigkeit kommt, so ersetzt sie das juridische Verhältnis zum Gesetze durch die Verkündigung der göttlichen Liebe, welche sich durch Mittheilung des Geistes Gottes an den Gläubigen erweist. Dieser Geist ist aber nach dem Apostel nicht blos ein Unterpfand der Gotteskindschaft, sondern zugleich eine sittliche Macht in den Menschenherzen, welche sich als Princip der Freiheit an ihnen erweist. Die religiöse Versöhnung ist also hiernach an sich selbst zugleich die principielle Herstellung der

religiösen Freiheit, d. h. der nur in der Gottesgemeinschaft zu gewinnenden inneren Freiheit von der endlichen Abhängigkeit in der Welt. Zu dieser rechnet aber der Apostel mit Recht auch die Abhängigkeit von der äusseren Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz (Gal. 5, 14). Denn das Gesetz als äussere dem endlich-natürlichen Wollen in der Welt gegenüberstehende Norm gehört eben selbst nur dem Gebiete des endlichen, besonderen und getheilten Daseins an.

Die Freiheit von der Welt wird aber überhaupt nur in der religiösen Abhängigkeit von Gott, wie sie in der Versöhnung sich vollendet, wahrhaft gewonnen (§. 28). Sie besteht zunächst in der innern Erhebung des Menschen über sein Verflochtensein in das äussere Naturdasein, also über die hierdurch bedingte natürlich-sinnliche Bestimmtheit seines Willens, sowie über die Hemmungen und Störungen seiner Selbstthätigkeit, die ihn als Naturwesen treffen; und weiterhin in der Herrschaft über die Welt, oder in der geistigen Macht über das äussere Dasein, die er dadurch bewährt, dass er in der Welt den höchsten religiös-sittlichen Zweck, also das Reich Gottes verwirklicht. In Hinblick auf die Sünde bestimmt sich aber die Abhängigkeit des Menschen von der Welt als sündige Willensbestimmtheit oder als Knechtung seines Willens unter die Macht der im Gesammtleben wirksamen Sünde in ihren verschiedensten Formen (als Sinnlichkeits-, Selbstsuchts- und Weltsuchtssünde), und damit zugleich als Unterworfensein unter das mit der Sünde im Zusammenhang stehende Uebel, sei es dass dasselbe direct durch die Sünde hervorgerufen, sei es dass es erst in Folge der Sünde als Uebel empfunden wird. Durch beides aber wird die Verwirklichung der Herrschaft des Menschen über die Welt, oder das Reich Gottes verhindert.

Hierdurch bestimmt sich der Begriff der Erlösung. Sie ist Erhebung über die Abhängigkeit von der Welt zur Herrschaft über sie (vgl. 1 Joh. 5, 4); also zunächst Befreiung des Willens von der Herrschaft der Sünde, d. h. der sinnlichen, selbstsüchtigen und particulären Motive seines Handelns in der Welt, welche das Zustandekommen des höchsten sittlichen Zwecks für die Gemeinschaft und für den Einzelnen verhindern, und damit zugleich Befreiung von der inneren Hemmung seiner geistigen Selbstbestimmung durch das natürliche und gesellige Uebel und von dem durch diese innere Hemmung hervorgerufenen Unlustgefühl. Diese Befreiung wird aber immer nur durch die Hingabe des Willens an den ewigen d. h. über alle natürlichen und particulären Zwecke hinausliegenden, in aller Mannichfaltigkeit der besonderen Zwecke allein absoluten Zweck des göttlichen Reiches gewonnen, also durch Bethätigung seiner Herrschaft über die Welt, welche nicht im oberflächlichen Sinne blosser „Culturarbeit“ zu verstehn ist. Erst hierdurch vollzieht der Mensch wahrhaft seine Erhebung über

das sinnliche Dasein zum übersinnlichen Sein, durch welche allein er sich in seinem unendlichen Werthe zu behaupten vermag. Dem unendlichen Werthe dieser seiner geistigen Lebensbestimmung gegenüber erscheinen, wie alle particulären und endlichen Zwecke, so auch alle Uebel in der Welt als verschwindend geringfügig (Röm. 8, 18). Das also, was den Menschen wahrhaft von der Welt befreit, ist niemals blos eine theoretische Erhebung, welche doch wieder gegenüber dem ersten besten sündigen Antriebe in der Welt in die Brüche geht, sondern die praktische Erhebung, welche wahrhaft nur in der Liebesgemeinschaft mit Gott gewonnen wird. Ohne diese ist auch die dienende Hingabe an den göttlichen Liebewillen oder die sittliche Arbeit am Reiche Gottes nicht möglich. Sonach ist es eben allein die göttliche Liebe, wie sie im Christenthume erkannt wird, welche den Menschen nicht blos versöhnt, sondern auch erlöst, indem sie ihn von seiner Abhängigkeit von der Welt und damit zugleich von der Macht der Sünde befreit. Diese erlösende Liebe Gottes wird also in der christlichen Gemeinschaft als eine unendliche Macht des Geistes Gottes im Menschengeiste erfahren.

§. 636. Wie die Gotteskindschaft, so ist auch die Versöhnung und Erlösung ebensowol im göttlichen Liebewillen als in der geistigen Bestimmung des Menschen ewig gesetzt, verwirklicht sich daher überall, wo die göttliche Gnadenordnung in Wirksamkeit tritt, also wo die im Wesen dieser Gnadenordnung begründeten Bedingungen für das Walten derselben im menschlichen Gesammtleben und im Einzelleben gegeben sind (§. 541).

Wenn die Möglichkeit der Versöhnung für Gott erst durch eine zeitliche Umstimmung seines Zornes in Gnade erzielt worden sein soll, so ist freilich nicht abzusehen, wie sich dies mit der göttlichen Unveränderlickeit reime. Ebensowenig ist die Versöhnung begreiflich, wenn man sie als ein rein objectives Geschehen ausserhalb des Menschengeistes, oder als äussere Zusprechung der „Gerechtigkeit“ fasst, ohne dass im religiösen Verhältnisse des Menschen selbst eine Veränderung vorgegangen wäre. Dagegen erledigen sich die von der Wahrhaftigkeit Gottes und von der im Menschen fortdauernden Erinnerung an die begangene Schuld entnommenen Einwände alsbald, wenn man das wesentliche Merkmal der Versöhnung in der hergestellten Gottesgemeinschaft erkennt, welche, wie schon die Analogie der väterlichen Verzeihung lehrt, keineswegs die völlige Austilgung der Sünde und der Erinnerung an sie in sich schliesst (Ritschl III, 45 ff.). Vielmehr ist die Möglichkeit der Versöhnung einfach in der auch durch die Sünde nicht aufgehobenen Empfänglichkeit für die göttliche Gnade begründet. Soweit diese Empfänglichkeit

noch nicht völlig erstorben ist, so weit also der Mensch sich nicht definitiv gegen die im Evangelium angebotene Gnade Gottes entschieden hat, ist auch die Versöhnung noch möglich. Wirklich wird sie aber immer erst unter den in der göttlichen Heilsordnung ewig gesetzten Bedingungen, welche an sich im Wesen des göttlichen Liebewillens begründet sind; denn dieser kann ja nicht als ein blindes oder ungeordnetes Wohlthun aufgefasst werden (§. 239. 315. 352). Diese Bedingungen sind in ihrem rein geistigen Gehalte keine anderen, als die in dem Wesen des Menschengeistes selbst als zur Erhebung über seine endliche Naturbestimmtheit in der Welt befähigter und bestimmter Creatur überhaupt gelegenen; sie verwirklichen sich also in einem festgeordneten Complexe von innern Vorgängen im Menschengeiste (§. 627). Sie müssen daher an sich auch unabhängig von allem Geschichtlichen sich beschreiben lassen. Die Erhebung über die Welt zur religiösen Freiheit vollzieht sich durch Demuth und Glauben, oder durch die Anerkennung der eignen Ohnmacht und Schuld der endlichen Creatur und durch vertrauensvolle Zuversicht zu dem göttlichen Versöhnungswillen. Wo wahre Demuth und wahrer Glaube in einem Menschenherzen zu Stande kommen, da wird es zugleich auch der göttlichen Versöhnung und mit derselben zugleich der Freiheit von der Welt theilhaftig. Aber es fragt sich nun weiter, welches die Bedingungen für das Zustandekommen von Demuth und Glauben sind. Um der Versöhnung und Erlösung wirklich theilhaftig zu werden, muss sich der Mensch erst von seiner Unfähigkeit die Gnade zu ergreifen erlösen lassen. Dem „natürlichen“ Menschen ist ja die göttliche Gnadenordnung eine Thorheit oder ein Aergernis (§. 491). Die Fähigkeit erlöst zu werden ist also selbst schon Gnadenwerk, eine Wirkung zunächst der „vorbereitenden Gnade“, welche einen vorbereitenden Glauben weckt. Schon diese vorbereitende Gnade lässt sich abgesehn vom geschichtlichen Gesammtleben der Menschen nicht wirksam denken. Aeussert sie sich aber durch Erweckung der Sehnsucht nach Erlösung und der Hoffnung auf sie (§. 511), so wird die Gnadenordnung immer nur dort wirklich in Wirksamkeit treten, wo die ewige Objectivität der göttlichen Gnade in der Form einer geschichtlichen Objectivität, die göttliche Versöhnung und Erlösung also als ein Gegenstand gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Glaubenserfahrung in das geschichtliche Gesammtleben eingetreten ist.

§. 637. Die thatsächliche Verwirklichung der Versöhnung und Erlösung in der Menschheit ist im Gegensatze zu dem natürlichen und sündigen Gesammtleben an die geschichtliche Begründung eines neuen Gesammtlebens, oder einer religiös-sittlichen Gemeinschaft gebunden, in welcher die göttliche Heils- oder Gnadenordnung sich als Ordnung des Got-

tesreichs wirksam erweist, in welcher also alle Genossen des Reiches ihrer Versöhnung mit Gott und der Erfüllung ihres geistigen Lebenszwecks in der Gottesgemeinschaft persönlich gewis werden.

Ergibt sich aus dem eben Gesagten. Tritt die ewige Objectivität der göttlichen Heils- und Gnadenordnung nur als geschichtliche Objectivität in die thatsächliche Erfahrung der Menschheit ein, so ist eben das geschichtliche Gemeinwesen, in welchem die Versöhnung und Erlösung und damit zugleich die Kindschaft bei Gott wirklich ein Gegenstand gemeinsamer religiöser Erfahrung ist, die Sphäre, innerhalb deren auch das persönliche Heilsbewustsein des Einzelnen sich verwirklichen kann, innerhalb deren also auch der Einzelne von seinem natürlichen Widerstande gegen die göttliche Gnadenordnung befreit, zur Demuth und zum Glauben befähigt wird. Diese Gemeinschaft ist das Gottesreich oder das von dem Bewustsein der Liebesgemeinscheft mit Gott erfüllte Gesammtleben, für welches darum zugleich auch der göttliche Liebewille oberste Norm, und die Verwirklichung des göttlichen Liebeszwecks oberster Zweck aller einzelnen Glieder ist. Die Gotteskindschaft des Einzelnen verwirklicht sich nur in der Zugehörigkeit zu diesem Reich. Denn er kommt geschichtlich nur durch diese Gemeinschaft, als Glied des Gesammtlebens, zum Bewustsein und zum persönlichen Besitze seines Heiles als Gotteskind; er ist ferner seines persönlichen Heiles nur sicher, sofern er sich in seinem Heilsbewustsein mit der ganzen Gemeinde zusammenschliesst (§. 147), und endlich, er kann seinen persönlichen Heilsbesitz als einen ächten und nicht eingebildeten nur bewähren in der dienenden Arbeit an dieser Gemeinschaft, oder dadurch, dass er den gemeinsamen Zweck zu seinem persönlichen Selbstzwecke setzt. Andrerseits verwirklicht sich freilich auch wieder die Gemeinschaft des göttlichen Reichs nur vermittelst des persönlichen Gotteskindschaftsbewustseins aller ihrer einzelnen Genossen; wie dem Einzelnen die Gemeinschaft, so ist daher umgekehrt wieder der Gemeinschaft jeder Einzelne als Zweck aufgetragen: er soll durch sie zum persönlichen Heilsbesitze gelangen, soll in ein unmittelbar persönliches Verhältnis zu Gott treten. In jedem Einzelnen soll sich daher die ganze Aufgabe der Gemeinschaft, freilich nicht als „Culturaufgabe“ überhaupt, aber als religiös-sittliche Aufgabe verwirklichen: die Freiheit über die Welt in Gott, die Gegenwart Gottes im Menschen, die Einheit göttlichen und menschlichen Wesens als wirklich gesetzt in der Liebe.

2. Die geschichtliche Bedeutung der Person Jesu als des Christus.

§. 638. Die einzigartige Bedeutung der Person Jesu für die christliche Gemeinschaft ist ausgedrückt in dem Glauben an ihn als den Christus, oder an den persönlichen Begründer des Gottesreichs und damit zugleich an den geschichtlichen Erlöser und Versöhner seiner Gemeinde.

Ist die Gemeinschaft des göttlichen Reichs — wie dies der gemeinsame Glaube der Christen besagt — eben in der christlichen Gemeinschaft verwirklicht, so ergibt sich damit „die geschichtliche Würde“ Jesu von selbst. Dieselbe ist einfach damit ausgesprochen, dass Jesus der Christus ist. Steht dieser Ausdruck auch seiner ursprünglichen Bedeutung nach in ganz bestimmter Beziehung zu der jüdischen Erwartung des „Messiasreichs“, so ist innerhalb der christlichen Gemeinschaft grade die jüdisch-nationale Beschränkung des Reiches auf Israel aufgehoben und an ihre Stelle das in seiner Bestimmung universellmenschheitliche Gottesreich gesetzt worden, dessen Genossen die ohne Unterschied der Nationalität berufenen Glieder der christlichen Gemeinde sind. Die jüdische Vorstellung von diesem Reiche als einem lediglich künftigen, auf äusserlich-übernatürliche Weise in die Welt tretenden, ist nur die zeitgeschichtliche Hülle, in welche sich der neue geistige Gehalt der christlichen Reichsidee ursprünglich hineingelegt hat. Jedenfalls ist das Reich Gottes für den christlichen Glauben auch schon ein in die Gegenwart eingetretenes. Es ist persönlich in Jesus gekommen; die Gemeinde der Gläubigen aber ist, unbeschadet der Hoffnung auf die künftige Vollendung, des Besitzes des Reiches schon gegenwärtig gewis, und ihre Glieder haben in ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde unmittelbar zugleich auch die Gewisheit ihrer Zugehörigkeit zum Reich. Diese Reichsgemeinde aber hat in Jesu von Nazareth ihren persönlichen Begründer, und damit zugleich den, durch dessen Vermittelung der geistige Gehalt des christlichen Heils, die Versöhnung, Erlösung und Kindschaft bei Gott ein Gegenstand gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamen Glaubens nicht blos geworden ist, sondern laut des Zeugnisses der Jahrhunderte immer wieder wird. Dies ist die bleibende Bedeutung des Christusnamens. Alles was sonst noch der christliche Glaube über die Person Christi aussagen mag, fasst sich in dieser durch den Christusnamen ausgedrückten einzigartigen Stellung Jesu zur Reichsgemeinde zusammen (§. 620. 621). Diese seine Einzigartigkeit beruht aber ganz einfach in der einzigartigen Beschaffenheit der Gemeinschaft, deren persönlicher Stifter er ist. Ist das in der christlichen Gemeinde verwirklichte Gottesreich vor Allem eine religiöse Gemeinschaft, welche allen

ihren einzelnen Gliedern das vollkommene religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft vermittelt, so ist es eben nicht eine ihre innere Wahrheit in sich selbst tragende Lehre, auch nicht ein von der Person ablösbares äusseres Werk, welches das Reich Gottes gegründet hat, sondern es ist unmittelbar die religiöse Persönlichkeit selbst, welche Gemeinschaft stiftet.

§. 639. Eben diese einzigartige Stellung der Person Jesu für den christlichen Glauben begründet die Nothwendigkeit für die Dogmatik, diejenigen Sätze über ihn auszusagen, die in seiner bleibenden Bedeutung für die geschichtliche Gemeinschaft der Christen unmittelbar begründet sind, wogegen alles das, was seiner äusseren Lebensgeschichte und seiner zeitlich und volksthümlich bedingten Erscheinung angehört, der rein geschichtlichen Forschung überlassen bleiben muss (§. 623).

Die Forderung, die geschichtliche Person Jesu Christi einfach der historischen Forschung des „Lebens Jesu" anheimzustellen, und der Dogmatik nur den „idealen Christus" zu lassen, ist ebenso unberechtigt wie die entgegengesetzte, die geschichtliche Disciplin des „Leben Jesu" einfach wieder abzuschaffen. Geht die letztere Forderung immer aus der heimlichen Furcht hervor, die Geschichtsforschung werde schiesslich das Idealbild von Christus völlig zerstören, so beruht die erstere auf der Unterschätzung der Bedeutung des Geschichtlichen für die Verwirklichung des Ideellen in der Gemeinschaft. So gewis nur das Ewige, das über aller Geschichte steht und darum auch allen Wechselfällen historischer Forschung entnommen ist, im strengen Sinne ein Gegenstand des Heilsglaubens sein kann, so gewis haben wir das Ewige doch immer nur in geschichtlicher Form. Verwirklicht sich der Heilsglaube nur in der concreten geschichtlichen Gemeinschaft, in welcher allein die geschichtlichen Bedingungen dazu gegeben sind, so gehört eben das Selbstbewustsein dieser Gemeinschaft zu der für sie, eben sofern sie eine geschichtliche ist, wesentlichen Form ihres Glaubens. Mag daher auch die Religionsphilosophie von jenem Geschichtlichen absehen, die Glaubenslehre kann dasselbe wenigstens soweit nicht umgehn, als es eben für diese geschichtliche Gemeinschaft als solche constitutiv ist. Hierdurch ist aber wenigstens grundsätzlich zugleich auch die Grenzlinie zwischen der Dogmatik und dem Leben Jesu gezogen. Die Dogmatik muss sich auf eine einfache Analyse der Aussage, dass Jesus der Christus sei, beschränken; und nur sofern sie sich zugleich des geschichtlichen Rechtes des christlichen Glaubens zu versichern sucht, hat sie die Uebereinstimmung ihrer Aussagen mit den Ergebnissen des „Lebens Jesu" zu erweisen. Sie hat es daher allerdings mit dem Selbstbewustsein Jesu als des persönlichen Trägers der vollkommenen Religion und Gründers des Gottesreiches,

also zugleich mit seinem persönlichen Beruf und mit der durch diese seine Berufsthätigkeit der Gemeinde vermittelten Gewisheit der Versöhnung und Erlösung zu thun. Aber hiermit ist auch ihre Aufgabe erschöpft. Alle näheren Umstände des „Lebens Jesu" gehören der Geschichtsforschung, nicht der Dogmatik an, oder kommen für letztere höchstens als symbolische Veranschaulichung religiöser Ideen in Betracht, gleichviel wie es sich auch mit ihrer äusseren Geschichtlichkeit verhalte.

§. 640. Das Recht des Glaubens an Jesum als den Christus oder an den Begründer des Gottesreichs gründet sich in der Einzigartigkeit seiner geschichtlichen Persönlichkeit, wie dieselbe unmittelbar aus seinem Wort und Bild, mittelbar aus dem durch die geschichtliche Wirksamkeit seiner Persönlichkeit der Gemeinde zugeeigneten Bewustsein der Kindschaft bei Gott, der Versöhnung und Erlösung erkennbar ist.

Die historische Ausmittelung des persönlichen Selbstbewustseins Jesu und der Rückschluss von der thatsächlichen Wirksamkeit des in ihm verkörperten religiösen Princips in der Gemeinde auf den geschichtlichen Charakter seiner Person müssen wechselsweise auf einander in Beziehung gesetzt werden. Ein „Leben Jesu", welches die Bedeutung seiner Person für die Gemeinde nicht erklärt, gibt lediglich seine geschichtliche Erscheinung wieder, hat also grade den wichtigsten Theil der historischen Aufgabe verfehlt; ein Idealbild, welches lediglich aus dem frommen Bewustsein der Gemeinde heraus entworfen ist, gibt nur ein personificirtes Princip ohne individuelle geschichtliche Züge.

§. 641. Die specifische Würde der Person Jesu beruht in dem eigenthümlichen religiösen Gehalte seines persönlichen Selbstbewustseins, vermöge dessen er als der Gottessohn zugleich der vorbildliche und schöpferische Gründer des Gottesreichs, oder als der das vollkommene religiöse Verhältnis persönlich verwirklichende Mensch zugleich der persönliche Stifter der vollkommenen Religion und das persönliche Haupt der neuen Gottesgemeinde ist.

Vgl. §. 553. Sein persönliches Selbstbewustsein ist das der Gottessohnschaft im religiösen und im theokratischen Sinne zugleich. Ist sie in ersterem die persönliche Verwirklichung der Idee der vollkommenen Religion, so ist sie in letzterem zugleich sein Christusberuf. Dass aber beides unmittelbar Eins in ihm ist, hebt ihn über die Stellung eines ersten Anfängers in der Reihe hinaus, und gibt ihm schon für sein persönliches Selbstbewustsein die specifische Stellung des persönlichen Hauptes der Gemeinde, welches die Vielen zur Einheit des göttlichen Reiches zusammenfasst (§. 621).

§. 642. Indem nämlich das Selbstbewustsein Jesu um seine Gottessohnschaft unmittelbar zugleich das Bewustsein um seinen specifischen Beruf ist, das Reich Gottes unter den Menschen zu gründen, erfasst er den allgemeinen Menschenberuf zugleich als seinen persönlichen Christusberuf, stellt also die universelle Lebensbestimmung der Menschen zugleich als seinen persönlichen Lebenszweck in der Menschheit dar.

§. 643. Eben hierdurch erweist sich seine Gottessohnschaft als unmittelbare Einheit des Religiösen und des Sittlichen, der Freiheit über die Welt in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und der sittlichen Pflichterfüllung in der Welt durch dienende Liebe zu den Menschen.

So gewis das Bewustsein Jesu um seine Gottessohnschaft seine geschichtliche Form durch die jüdische Messiasidee erhalten, so gewis er daher auch das Reich, als dessen Gründer er sich wuste, nach den alttestamentlichen Vorbildern vom Messiasreiche gedacht hat, so wenig geht der Gehalt seines Bewustseins in dieser zeitgeschichtlichen Hülle auf. Indem er als der Messias-Prophet die vorbereitende Sammlung der Gottesgemeinde als seinen nächsten Beruf erkannte, den Eintritt in diese Gottesgemeinde aber auf rein religiös-sittliche Bedingungen stellte, hat er thatsächlich die Loslösung der Christusidee von der jüdischen Messiasidee, des Gottesreichs von dem jüdischen Messiasreiche vollzogen. Hierdurch ist die oben gegebene dogmatische Aufstellung auch geschichtlich gerechtfertigt.

Ist nun aber unmittelbar zugleich mit seinem Gottessohnschaftsbewustsein das Bewustsein um seine persönliche Bestimmung, das Reich Gottes zu gründen, gegeben, so ergibt sich eben hieraus der schon von Schleiermacher angedeutete, darnach von Rothe, Schenkel, Dorner, Schweizer, Ritschl u. A. weiter ausgeführte Begriff des persönlichen Lebensberufs Jesu, welcher als solcher unmittelbar zugleich der allgemeine religiöse Menschenberuf ist. Hat Jesus es als seine Lebensaufgabe erkannt, jenes sein persönliches religiöses Verhältnis zum Vater, welches sich in der Gottessohnschaft zusammenfasst, Anderen mitzutheilen und dadurch zur Grundlage eines religiös-sittlichen Gemeinwesens zu machen, so hat er eben damit die Verwirklichung der vollkommenen Religion in der Gemeinschaft zu seiner eigenthümlichen sittlichen Berufsaufgabe in der Welt gemacht. Nun wird ja aber grade erst in dem vollkommenen religiösen Verhältnisse die geistige Lebensbestimmung des Menschen erreicht. Die Verwirklichung des universellen Menschenberufs in der Gemeinschaft ist also sein individueller Lebensberuf; und so stellt sich grade in seiner Person die Wahrheit dar, dass die vollkommene Religion wie die universellste, so zugleich die individuellste An-

gelegenheit ist. Verwirklicht sich ferner das vollkommene religiöse Verhältnis erst als Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott, so erweist sich wieder die sittliche Arbeit in der Welt, welche ihren höchsten Lebenszweck in der Förderung des höchsten Lebenszwecks Andrer findet, als dienende Liebe: in der Erfüllung seines Christusberufs hat Jesus also die vollkommene Liebe zu Gott und die vollkommene Liebe zu den Menschen, beides in unzertrennlicher Einheit, vorbildlich und gemeinschaftstiftend dargestellt.

In der hingebenden Liebe zu Gott und den Menschen beruht daher auch seine religiöse und sittliche „Urbildlichkeit“. Die religiöse Urbildlichkeit bezieht sich auf die Substanz des vollkommenen religiösen Verhältnisses selbst, die sittliche auf die in stetiger Kräftigkeit sich bethätigende Grundgesinnung gegen die Menschen, jene im Liebesgehorsam, diese im Liebesdienst bis zum Tode sich bewährend. Dagegen bezieht sich die religiöse Urbildlichkeit nicht auf die theoretische Form seines religiösen Bewustseins, welche als solche vielmehr zeitgeschichtlich bedingt ist; und ebensowenig bezieht sich die sittliche Urbildlichkeit auf die besondern sittlichen Lebensgebiete des Familienlebens, des Staates, der bürgerlichen Gesellschaft, der Kunst und Wissenschaft u. s. w., oder auf die besondre ebenfalls theils geschichtlich, theils durch seinen individuellen Beruf bedingte Weise, in welcher seine sittliche Gesinnung zum äusseren Ausdrucke kam.

§. 644. In seiner unmittelbaren religiösen Bestimmtheit ist das Selbstbewustsein Jesu um seine Gottessohnschaft die volle Gotteinigkeit, oder die im vollkräftigen Glauben an die Väterlichkeit Gottes sich ihm erschliessende Erkenntnis des väterlichen Willens Gottes ebensowol in Bezug auf die Menschenwelt überhaupt (oder des göttlichen Reichswillens), wie in Bezug auf seinen eignen Beruf (seine göttliche Sendung), ferner der in demüthiger Ergebung in den Willen des Vaters durch treue Ausrichtung seines Berufs und durch freiwillige Uebernahme des in diesem Berufe ihn treffenden Leidens bewährte Gehorsam gegen Gott bis zum Tode, endlich die in stetem Gebetsverkehre mit dem Vater bethätigte persönliche Liebesgemeinschaft mit ihm.

§. 645. In dieser seiner Liebeseinheit mit Gott erfüllt Jesus zugleich die menschliche Lebensbestimmung zur Verwirklichung religiöser Freiheit über die Welt, durch innere Erhebung über die äussere Gesetzesverbindlichkeit und über die der Sinnlichkeit, Selbstliebe und Weltliebe entspringenden Versuchungen zur Sünde, durch praktische Bethätigung seiner Herr-

schaft über die Welt in der Ausübung seines auf den höchsten sittlichen Zweck hingerichteten Berufs, und durch siegreiche Behauptung seiner innern Seligkeit gegenüber den in der Welt ihn treffenden Leiden.

Die Belege für alles Einzelne liegen in dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu vor. Die volle religiöse Gotteserkenntnis Jesu wird bezeugt durch die stehende Bezeichnung Gottes als des himmlischen Vaters, in welche er seine vollkommene Einsicht in das ethische Wesen des religiösen Verhältnisses und zugleich sein festes Vertrauen in die väterliche göttliche Leitung der Menschenwelt und der Menschengeschicke, vor Allem auch seines eignen, hineingelegt hat; ferner durch die Verkündigung des Gottesreichs als höchsten Zweckes Gottes in der Welt, der rein ethischen Bedingungen zum Eintritt in dieses Reich (Demuth und Glauben) und des für die Bürger desselben maassgebenden obersten Gesetzes desselben (des Gebotes der Liebe); endlich durch die Auffassung seines Lebensberufs, der Darstellung und Mittheilung seines religiösen Selbstbewustseins an Andre zur Verwirklichung dieses Gottesreiches, als der ihm persönlich vom Vater aufgetragenen „Sendung“. Die dieser religiösen Erkenntnis entsprechende praktische Frömmigkeit zeigt sich überhaupt in der Lebendigkeit seines religiösen Abhängigkeitsgefühls, in der demüthigen Anerkennung der über alle menschliche Sittlichkeit unendlich erhabenen Vollkommenheit Gottes, vor allem aber in der treuen Ausrichtung seines Lebensberufs, in der Geduld im Leiden bis zum Tode. Endlich sein steter Gebetsverkehr mit dem Vater gibt ihm die Gewisheit seiner persönlichen Liebeseinheit mit ihm, und der steten, ihn auch im Tode nicht verlassenden Gegenwart der väterlichen Liebe Gottes.

Diese Gottesgemeinschaft erweist sich in ihm aber zugleich als die Kraft zur Erhebung über seine endliche Naturbestimmtheit in der Welt. In dieser Erhebung erringt er den Sieg über das Gesetz, die Sünde, den Tod und damit zugleich über die Welt, oder über den ganzen Bereich des irdischen und sinnenfälligen Daseins. Gegenüber der äusserlich zwingenden Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes schöpft er das Sittengesetz aus seinem eignen Sohnschaftsbewustsein und tritt selbst als der Gesetzgeber fürs Gottesreich auf, welcher das Gesetz Mosis unbekümmert um den Buchstaben seiner einzelnen Gebote wahrhaft „erfüllt“, d. h. auf sein religiös-sittliches Princip, das Princip der Liebe, zurückführt und damit in seiner ganzen sittlichen Tiefe zur Geltung bringt. Die Macht der Sünde überwindet er, indem er sich über alle endlichen, sinnlichen, selbstischen und weltsüchtigen Antriebe des Handelns erhebt. Die gemeinen Versuchungen zur Sünde existiren für den nicht, dem all sein Thun in der Arbeit an dem höchsten sittlichen Zwecke, der Gründung

des Gottesreiches aufgeht; die aus seinem speciellen Berufe aber hervorgehenden Versuchungen weist er ab, indem er die äussere Aufrichtung des Reiches demüthig dem Vater anheimstellt und seine unmittelbare Aufgabe lediglich in der Sammlung und religiös-sittlichen Vorbereitung der Gottesgemeinde erkennt. In der Ueberwindung dieser Versuchung bewährt er zugleich seine geistige Macht über die Welt. Im Bewustsein der Vergänglichkeit des natürlichen Daseins und aller besonderen particulären Lebensgüter beurtheilt er dies alles nur nach seinem relativen Werthe, als Mittel für den Einen absoluten Zweck des göttlichen Reichs, und behauptet in der Arbeit an diesem Reiche siegreich seine geistige Persönlichkeit in ihrem im Vergleiche mit der ganzen Welt unendlich höheren Werthe. Und diese Selbstbehauptung vollendet sich in der inneren Unabhängigkeit von den Hemmnissen und Leiden, die er in Ausübung seines Berufes in der Welt über sich nimmt und in der seligen Gottesgemeinschaft, deren Unauflöslichkeit er im Leiden und Sterben bewährt. Diese seine Gottesgemeinschaft ist also unmittelbar Eins mit seiner Freiheit über die Welt; hat diese in jener ihren innern Grund, so jene an dieser ihre stete Bewährung.

§. 646. Seinem eigenthümlich-sittlichen Gehalte nach ist daher das Selbstbewustsein Jesu das Bewustsein um seinen eigenthümlichen Beruf in der Welt, die Gemeinde des Gottesreiches zu gründen, oder durch die Selbstdarstellung und Selbstmittheilung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott dasselbe zur Grundlage eines neuen, von dem Principe der Liebe zu Gott und zu den Menschen beseelten religiös-sittlichen Gesammtlebens zu machen, daher sich seine Berufspflicht gegen die Menschen in der Aufnahme der Jüngergemeinde in die Gemeinschaft seiner Erkenntnis Gottes als des Vaters, seines Selbstbewustseins der Sohnschaft bei Gott, und damit zugleich seiner Freiheit und Seligkeit zusammenfasst.

§. 647. Hiernach besteht seine persönliche Sittlichkeit eben in der ungetheilten Hingabe an seinen Christusberuf, oder in der Auffassung dieses seines Berufes als eines seinen ganzen persönlichen Lebenszweck erfüllenden Dienstes zugleich gegen Gott und gegen die Menschen, in der stetigen, durch keine Versuchung in der Welt beirrten, durch selbstverleugnende Liebe bis zum Tode bewährten Treue dieses Dienstes und in dem durch diese treue Dienstleistung errungenen Siege über die Welt, der sich als Gründung der mit Gott versöhnten, von der Welt erlösten und dadurch zugleich die gottgewollte Le-

36*

bensbestimmung der Menschheit in der Welt erfüllenden religiös-sittlichen Gemeinschaft erweist.

Die unmittelbare Einheit des Religiösen und des Sittlichen in Jesu Person begründet zugleich die unmittelbare Einheit seines individuellen Selbstzwecks und seiner sittlichen Berufsaufgabe in der Welt. Liegt hierin auf der einen Seite nothwendig die ausschliessliche Concentration seines Berufs auf die Verwirklichung und Darstellung des allgemein Sittlichen in aller besonderen sittlichen Berufsthätigkeit begründet, so erklärt sich eben dadurch auf der anderen Seite, inwiefern sein Lebensberuf auf die gemeinsame Verwirklichung des allgemeinen Menschenberufs, und damit zugleich auf die Stiftung der schlechthin universellen Menschengemeinschaft gerichtet sein konnte. Seine persönliche Sittlichkeit besteht daher unmittelbar in der Ausübung seines Berufes, persönlicher Gründer und Organisationspunkt der Gemeinde des Gottesreichs, in diesem Reiche aber der Träger der Idee des Allgemeinen, oder das geistige Haupt der Gemeinschaft zu sein. Um dieser seiner einzigartigen Stellung willen kommt seine persönliche Religiosität und Sittlichkeit unmittelbar der Gemeinde zu Gute; die Verwirklichung seiner persönlichen sittlichen Lebensaufgabe ist als solche zugleich sein Dienst an der Gemeinschaft, seine persönliche Selbstdarstellung zugleich Gemeindestiftung, seine persönliche Selbstmittheilung an die Gemeinde zugleich Aufnahme derselben in die Gemeinschaft seiner Sohnschaft bei Gott und seiner Freiheit von der Welt, wodurch sie ihrer Versöhnung mit Gott gewis, der Erlösung von der Welt theilhaftig und zur Verwirklichung des allgemein menschlichen Lebenszwecks befähigt wird. Seine Berufstreue aber zeigt sich ebensowol im Lehren wie im Leben, ebensowol im Handeln wie im Leiden, ohne dass man die eine Seite vor der anderen bevorzugen, oder ein einzelnes Moment dieses ungetheilten Ganzen (also etwa seinen Tod) für sich als seine Berufsaufgabe im besonderen Sinne herausnehmen dürfte. Ist nun diese Berufstreue Gott gegenüber sein Gottesdienst oder sein vollkommener Gehorsam, so ist sie dem Menschen gegenüber dienende Hingabe an den höchsten sittlichen Zweck der Gemeinschaft, nach beiden Seiten hin aber dienende Liebe. So wenig wie er sich durch weltliche Antriebe und Uebel von der Liebeseinheit mit Gott und von der Erfüllung des göttlichen Willens abwendig machen liess, so wenig vermochten ihn der Welt Güter und Uebel in der treuen Pflichterfüllung gegen die Menschen und in der opferwilligen Selbstverleugnung seiner Liebe zu ihnen irre zu machen. Indem er für sich persönlich die Freiheit über die Welt errang, hat er damit zugleich alle Versuchungen in der Welt, die seine Berufstreue gegen die Menschen erschüttern konnten, also vor Allem die seinem Christusberufe eigne Versuchung, denselben

zur Begründung äusserer Herrschermacht in der Welt zu misbrauchen, oder an demselben am Kreuze irre zu werden, überwunden. So war sein Sieg über die Welt nicht blos seine persönliche Erhebung über die Welt, sondern zugleich ein Sieg, den er für die Gemeinde errungen hat, die er durch sein Lebenswerk zuerst geistig aus der Welt ausgesondert, durch seinen Tod aber zu einer auch äusseren Selbständigkeit der (jüdischen und heidnischen) Welt gegenüber befähigt, also überhaupt erst als eine wesentlich neue religiös-sittliche Gemeinschaft dem natürlichen und sündigen Gesammtleben in der Welt gegenüber ins Dasein gerufen hat. Wie daher sein persönlich-religiöses Verhältnis zu Gott unmittelbar zugleich seinen sittlichen Beruf in der Welt zur Gründung der Reichsgemeinde, so schliesst die Darstellung seiner persönlichen Sittlichkeit unmittelbar die Ausrichtung dieses seines Berufes in sich ein, und umgekehrt diese unwandelbare Treue in seinem Berufe ist unmittelbar zugleich die Verwirklichung seiner persönlichen sittlichen Lebensbestimmung. Wird die sittliche Tüchtigkeit des Menschen überhaupt an seiner Berufstreue im weitesten Sinne gemessen, so ist die Sittlichkeit Jesu einfach seine Erlösertreue, welche das Gottesreich stiftet. Indem er der Jüngergemeinde aus seinem religiösen Verhältnisse zu Gott heraus seine persönliche Erkenntnis Gottes als des Vaters und sein persönliches Sohnschaftsbewustsein beim Vater mittheilt, so erweitert er beides, sein eigenthümliches Gottesbewustsein und sein eigenthümliches Selbstbewustsein zu einem geistigen Gesammtbesitz, nicht blos durch Lehre und Vorbild, sondern unmittelbar durch die gemeinschaftstiftende Macht seiner Persönlichkeit. Zugleich aber nimmt er die Seinen in die Gemeinschaft seines übergreifenden Weltbewustseins auf, indem er ihnen durch Lehre, Leben und Sterben als höchsten Weltzweck das Gottesreich, als höchstes Gesetz das Gesetz der Liebe offenbart, indem er ferner das Bewustsein der Zugehörigkeit zu diesem Reiche in ihnen weckt und sie dadurch zur Freiheit über die Welt, zum Bewustsein von dem unendlichen Werthe des Ich allem Weltdasein gegenüber, zur Selbstbehauptung ihrer geistigen Persönlichkeit in der Welt, zur rechten Beurtheilung aller Güter und Uebel dieser Welt als blosser Mittel für die Verwirklichung des höchsten geistigen Zwecks und zum ewigen seligen Leben in Gottes Gemeinschaft führt.

§. 648. Das religiöse Selbstbewustsein Jesu in seiner untrennbaren Einheit mit seiner sittlichen Gesinnung findet seine geschichtliche Bürgschaft in seinem Wort und Bild und in der eben nur durch die volle Einheit des Religiösen und des Sittlichen in ihm erklärbaren Einzigartigkeit seines Christusberufs, wird aber für den Glauben der Gemeinde erst durch sein Leiden und Sterben vollbewährt, dessen freiwillige Ueber-

nahme in der Ausübung seines Berufs der vollgiltige Beweis seines gläubigen und demüthigen Liebesgehorsams gegen Gott und seines selbstverleugnenden und opferfreudigen Liebesdienstes gegen die Menschen, also seiner vollkommenen Berufstreue, dessen geduldiges Ertragen zugleich die höchste Bethätigung seiner Freiheit von der Welt und seines Sieges über sie, und damit die Befreiung der in die Gemeinschaft seines religiösen Bewustseins aufgenommenen Jüngergemeinde von dem Gesetze, der Sünde und dem Uebel in der Welt, als solche aber die thatsächliche Stiftung des neuen von dem Principe der Gotteskindschaft beseelten Gesammtlebens oder des Gottesreichs ist.

Unbeschadet der geschichtlichen Bestimmtheit seiner Individualität, welche sich gleicherweise über alle Seiten seines menschlichen Geisteslebens erstreckt, unbeschadet insbesondre auch der geschichtlich bestimmten Form seines messianischen Selbstbewustseins, leuchtet doch die volle Einheit des Religiösen und Sittlichen in ihm schon aus seinem persönlichen Evangelium und aus seinem ganzen Charakterbilde hervor, wie beides von der Gemeinde trotz aller Trübungen der Ueberlieferung im Einzelnen in wesentlicher Geschichtstreue bewahrt worden ist. Der beste Beweis für die wesentliche Treue dieser Ueberlieferung besteht in dem Dasein der christlichen Gemeinde selbst, und in dem sie beseelenden religiös-sittlichen Geiste. Denn diese Thatsache wirft ein im Wesentlichen völlig genügendes Licht auf den Sinn, in welchem er seinen Christusberuf — wenn auch zunächst nur als vorbereitenden Beruf — auf Erden verstanden und geübt hat. So gefasst aber ist eben die Einzigartigkeit dieses Berufes selbst der Schlüssel zum Verständnisse seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit.

Die volle Gewähr für den einzigartigen Gehalt dieses Lebens wird aber immer erst in der religiös-sittlichen Bedeutung seines Todes gefunden. Sowenig dieselbe an sich von der seines Lebens getrennt werden kann, so hat doch schon die älteste Gemeinde den Zweck dieses Lebens aus dem Zwecke seines Todes zu erkennen gesucht, und auch rein geschichtlich betrachtet entscheidet der Sinn, in welchem er nach den zuverlässigsten Aussprüchen diesen Tod übernahm, für den Sinn, in welchem er selbst seinen Lebensberuf aufgefasst hat. Diese Bedeutung seines Todes bezieht sich aber ebenso wie die seines Lebens in erster Linie auf ihn selbst. Die freiwillige Uebernahme des Leidens bis zum Tode ist ihm ein nothwendiger Bestandtheil in der Ausübung seines Messiasberufs; also ebensowol Berufsgehorsam gegen Gott, als Berufstreue gegen die Menschen, in beiden Beziehungen also höchster Liebeserweis. Aber auch abgesehn von der Gesinnung, in welcher er Leiden und Sterben unmittelbar

auf seinen Beruf in Beziehung gesetzt hat, ist zugleich die Geduld, mit welcher er das äussere Uebel in der Welt ertrug, der Beweis, dass dieses Uebel für ihn kein Uebel im sittlichen Sinne war, dass er also ihm gegenüber seine innere Freiheit über die Welt behauptete und bewährte. Und eben hierin liegt zugleich die unmittelbare Heilsbedeutung seines Todes für die Gemeinde. Für die Seinen, auf die er mit seinem Gottessohnschaftsbewustsein auch seine Freiheit von der Welt übertrug, hat dieser Tod laut dem Selbstzeugnisse des Urchristenthums unmittelbar die Bedeutung der Errettung von der Welt und der Stiftung der wahren Gottesgemeinde gehabt, wenngleich erst Paulus daraus die letzte Consequenz zog, dass die in Christi Blut gestiftete Gottesgemeinde die neue Bundesgemeinde, die Befreiung von der Welt durch Christi Kreuz zugleich die Befreiung von dem Fluche und von der Herrschermacht des Gesetzes und die thatsächliche Verwirklichung der Gnadenreligion sei.

§. 649. Obwol in der geschichtlich und individuell bedingten Form eines ächt menschlichen Bewustseins und Lebens sich darstellend, ist daher die im Tode vollendete religiös-sittliche Persönlichkeit Jesu die für die christliche Gemeinde urbildliche und schöpferisch grundlegende Verwirklichung des christlichen Princips, eben darum aber für die unmittelbare gläubige Anschauung völlig einsgeworden mit diesem (§. 624).

Die Vollkräftigkeit des in der Person Jesu verwirklichten religiös-sittlichen Lebens würde, auch wenn das geschichtliche Lebensbild Jesu völlig verlöscht wäre, schon durch die Thatsache der Gründung der christlichen Kirche und durch den religiös-sittlichen Gehalt des die Urgemeinde beseelenden Glaubens verbürgt sein. Aber nur für die christliche Gemeinde selbst, für deren Glaubensleben die Person Jesu den geschichtlichen Quellpunkt bildet, hat die Verkörperung des christlichen Principes in ihm zugleich grundlegende, gemeinschaftstiftende und insofern urbildliche Bedeutung. Die Anerkennung, dass die in Jesu Leben dargestellte, in seinem Tode besiegelte Einheit des Religiösen und des Sittlichen zugleich die persönliche Darstellung der vollkommenen Religion und die Begründung des Gottesreichs sei, beruht zuletzt auf dem Selbstbewustsein der Gemeinde um das in ihr gegenwärtige Gottesreich und auf der erst durch dieses Selbstbewustsein beglaubigten Würde Christi als des Hauptes der Gemeinde. Eben darum tritt aber auch für die unmittelbare religiöse Betrachtung das geschichtliche Interesse an dem menschlichen „Leben Jesu" zurück hinter der specifisch religiösen Bedeutung seiner Person, das vollkommne religiöse Verhältnis in sich darzustellen. Für den Glauben der Gemeinde ist also allerdings das Geschichtsbild von Jesu mit dem Ideal-

bilde von Christus zur untrennbaren Einheit zusammengeschmolzen. Der Glaube nährt sich an den idealen Zügen, die aus jenem Geschichtsbilde hervortreten; er ergänzt, was keine Gelegenheit hatte geschichtlichen Ausdruck zu finden, und er lässt als für ihn bedeutungslos bei Seite, was eben nur geschichtlich und individuell bedingt, nur aus vergangenen geschichtlichen Verhältnissen und aus einer schlechthin unübertragbaren geschichtlichen Individualität erklärlich ist. Das Recht zu jener Ergänzung findet er in der Heilsbedeutung des Todes Christi als der Vollendung seines Gehorsams und in seiner Erhöhung zum Haupte der Gemeinde; das Recht zu dieser Weglassung findet er darin, dass das Geschichtliche und Individuelle nirgends eine ersichtliche Trübung des Ideellen mit sich führt. Wie nun aber die Wissenschaft des „Lebens Jesu" grade jenes Geschichtliche und Individuelle in erster Linie in's Auge zu fassen hat, so ist es wenigstens ein mittelbares Interesse des Glaubens, das Ideale in Christi Person in den Rahmen eines wirklich menschlichen, ächt menschlich sich entwickelnden Lebens zu fassen, nicht aber dasselbe auf Ausdrücke zu bringen, welche diesen Rahmen zersprengen. Denn jede Metaphysicirung des Geschichtlichen rächt sich nothwendig dadurch, dass sie den Zweifel auch an der wirklichen geschichtlichen Würde dieses einzigen Lebens weckt und — in unausweichlicher Consequenz hiervon — auch den Glauben an die Idealität des in ihm erschienenen religiös-sittlichen Lebens bedroht.

§. 650. Die thatsächliche Verwirklichung der religiös-sittlichen Idee in Jesu geschichtlicher Person ist weder mit der blossen Abstraction einer allseitig vollkommenen Verwirklichung aller einzelnen Züge des „Menschheitsideals" überhaupt zu verwechseln, noch auch bei Beschränkung seiner Idealität auf das religiös-sittliche Gebiet zu einer jede ächt menschliche Entwickelung ausschliessenden absolut fertigen Vollkommenheit zu steigern, vielmehr ist sie als eine individuell und geschichtlich bedingte, innerhalb der Schranken ächter Menschlichkeit aber vollkräftige Frömmigkeit und Sittlichkeit zu fassen.

Der allumfassende Mustermensch, der als der Mensch an sich „aller Gattungen Urbilder in sich sammelt," wäre nur der verkörperte Begriff der menschlichen Gattung überhaupt. Es ist aber lediglich phantastisch, behaupten zu wollen, dass die Menschheit, um als Gattung zu existiren, die in einem Einzelnen personificirte Gattung zum Vorsteher haben müsse, ganz abgesehen von der absoluten Unverträglichkeit dieser Theorie mit dem Geschichtsbilde von Jesu. Aber auch wenn man die Urbildlichkeit auf das religiös-sittliche Gebiet beschränkt, so darf wenigstens die an ihrem Orte, d. h. für die unmittelbar religiöse Be-

trachtung berechtigte unmittelbare Identificirung von Person und Princip nicht dazu verleiten, die religiös-sittliche Vollkommenheit und Seligkeit Jesu als eine einfache Stetigkeit seines Gottesbewustsein zu beschreiben, womit nicht nur jedes wirklich geschichtliche Werden, sondern auch jeder Stimmungswechsel und jeder Einfluss des individuellen Naturells ebensowol auf das Bewustsein wie auf die Bethätigung des Innern ausgeschlossen wäre; eine Vorstellung, welche besser zu dem Ideale des stoischen Weisen passen würde, als zu dem geschichtlichen Vollender der wahren Religion. Wohl aber ist grade auf religiösem Gebiete und auf dem sittlichen wenigstens sofern es mit jenem unmittelbar Eins ist, eine persönliche Vollendung möglich, welche auf ästhetischem, intellectuellem und praktischem Gebiete durch die Beschaffenheit der der individuellen Arbeit gestellten Aufgaben von vornherein ausgeschlossen ist; nur dass man diese Vollendung eben wirklich innerhalb der ein wirkliches Menschenleben constituirenden Bedingungen zu denken hat, zu denen auch das Werden vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, die Mannichfaltigkeit und verschieden abgestufte Stärke der natürlichen Empfindungen und Antriebe, bei aller innern Harmonie eines glücklichen Naturells und eines in sich geordneten Charakters, wesentlich mitgehört.

§. 651. Speciell die „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewustseins“ ist nicht als abstracte „Unsündlichkeit,“ d. h. als natürliche Unmöglichkeit des Sündigens und als Abwesenheit jeder innern Versuchung zur Sünde und jeder, wenn auch nur momentanen Schwankung seines Gottesbewustseins, sondern als siegreiche Ueberwindung aller Versuchungen und inneren Schwankungen zu fassen; gegenüber der entgegengesetzten Behauptung aber, dass auch er durch den Gegensatz von Gesetz und Sünde habe hindurchgehn müssen, ist die an sich im Wesen des Menschen gesetzte Möglichkeit einer vom Schuldbewustsein freien Entwickelung geltend zu machen, eine Möglichkeit, welche der christliche Glaube in der Person Jesu als Wirklichkeit setzt.

Verstand sich die „Sündlosigkeit“ Jesu auf dem altkirchlichen Standpunkte einfach von selbst, so hat sich seit Schleiermacher längere Zeit hindurch aller apologetische und polemische Eifer, eben nicht zum Vortheil unbefangener Untersuchung, auf diesen Einen Punkt concentrirt. Dass man die Schwankungen auf Gethsemane und den Ruf der Gottverlassenheit am Kreuz nicht mit Schleiermacher wegerklären dürfe, steht wol eben so fest, als die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Wortes Mc. 10, 18, welches eine „absolute“ Vollkommenheit ausschliesst. Die Mög-

lichkeit der Sünde, oder die natürliche Versuchbarkeit für Jesus leugnen zu wollen, hiesse seine wahre Menschheit aufheben, zu welcher die σάρξ nothwendig mitgehört. Mit der an den Willen herantretenden Versuchung sind aber zugleich innere Schwankungen und momentane Trübungen des Gottesbewustseins gegeben. Die schwersten Versuchungen kamen für Jesus unmittelbar aus seinem Beruf; seine sittliche Charakterbildung hat sich grade in der stetigen Prüfung und Uebung seiner Berufstreue vollziehen müssen. Während sinnliche und selbstische Reize gewöhnlicher Art für ihn kaum irgend etwas Versuchliches gehabt haben können, hat er die rein religiös-sittliche Auffassung, nicht seiner Messianität, aber seines unmittelbaren Messiasberufs im Kampfe wider die theuersten Ideale seines Volkes und, wenn man seine bis zuletzt nicht völlig erstorbene Hoffnung auf wunderbares Eingreifen Gottes erwägt, auch im schweren Kampfe mit sich selbst erringen müssen. Die Erzählung Mt. 4 ist ein symbolischer Reflex dieser innern Vorgänge. Sein ganzes messianisches Wirken — den kurzen „galiläischen Frühling“ etwa abgerechnet — ist eine Schule der Demuth und der Geduld, des Gehorsams und des Gottvertrauens, der Selbstverleugnung und Selbstüberwindung gewesen. Mit dem natürlichen Grauen vor dem Tode hat auch er zu kämpfen gehabt, ja doppelt schwer im Bewustsein seines Messiasthums. Aber von Untreue in seinem Beruf ist ebensowenig eine Spur zu entdecken, wie von einem Irrewerden an seiner Messianität im Uebermaasse des Leidens und im Angesichte des Todes. Auch Mc. 15, 34 besagt das Letztere nicht. Und gegen das Erstere zeugt sein ganzes Lehren und Handeln — dieser klare Spiegel eines mit seinem Gotte und sich selbst einigen Selbstbewustseins — bis zum letzten Augenblick. Ein Bewustsein begangener Schuld lässt seine Wundmale in der Seele zurück; aber aus seinem Wort und Bild gewinnen wir nur den Eindruck vollkommener sittlicher Gesundheit. Auch Mt. 6, 12 schliesst kein Bekenntnis persönlicher Verschuldung ein.

Freilich — so wenig wie die einer abstracten Theorie zu Leide, einer nicht minder abstracten zu Liebe behauptete Sündigkeit, sowenig ist das Gegentheil, die vollkommene Sündlosigkeit Jesu, geschichtlich zu beweisen. Aber die Möglichkeit einer Entwickelung, die wol durch innere Versuchungen und Schwankungen, aber nicht durch wirkliches Schuldbewustsein hindurch führt, ist im Leben des Individuums von vornherein nicht zu bestreiten (§. 488); und glückliche Naturbegabung, eine fromme Umgebung, die frühzeitige Nährung von Gefühl und Phantasie mit den heiligen Vorbildern des A. T., ein von Klein auf geweecktes Gottvertrauen und ein kräftig und harmonisch sich entwickelnder sittlicher Wille können wirklich gemacht haben, was an sich als möglich gedacht werden muss. Der

Glaube der Gemeinde hat von Anfang an — auf Grund seines persönlichen Lebensbildes — diese Wirklichkeit gesetzt. Die religiöse Betrachtung des Lebens Jesu wird sie immer wieder setzen müssen, freilich nicht als lediglich subjectiv-menschliche Leistung, aber als Gnadengabe, im Zusammenhange mit den Führungen Israels, also als Bethätigung des schöpferischen Gotteswirkens und specieller Providenz, in demselben Sinne, in welchem die Frömmigkeit überhaupt ein Recht hat von beiden zu reden. Eines aparten „Wunders", wie der übernatürlichen Zeugung, bedarf es hierzu nicht, um so weniger, da diese Annahme nicht einmal beweisen würde, was man von ihr erwartet. Das religiöse Interesse fordert auch hier kein sacrificio dell' intelletto. Nur die Schulweisheit, mit ihrer ungeschickten Uebertragung metaphysischer Kategorien auf das ethische Gebiet, besteht auf ihrer Forderung der „Absolutheit" wie Shylok auf seinem Schein, unbekümmert darum, dass Jesus selbst diese absolute Vollkommenheit als Prärogative der Gottheit von sich weist, unbekümmert auch darum, dass der Glaube wol einen Erlöser verlangt, der nicht selbst erst nöthig hatte vom persönlichen Schuldbewustsein erlöst zu werden, aber kein Abstractum, dem alle sittliche Vorbildlichkeit fehlen würde, wenn die ächt menschlich-sittliche Entwickelung fehlte. Freilich aber werden wir die sittliche Entwickelung so vorstellen müssen, wie dies seine einzigartige geschichtliche Würde verlangt. Ist Christus wirklich der geschichtliche Begründer der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion, so kann er nicht selbst durch das Bewustsein des Zwiespaltes mit Gott, und durch den Gegensatz von Gesetz und Sünde hindurchgegangen sein. Seine religiöse Entwickelung ist also als stetiger Uebergang von der unmittelbaren Einheit mit Gott zur demüthigen Anerkennung der creatürlichen Endlichkeit Gott gegenüber, und weiter zur seligen Gewisheit der in ihm gegenwärtigen Gotteskraft zu beschreiben; seine sittliche Entwickelung als fortschreitende Bewährung seiner Gottesgemeinschaft durch stetig wachsende Erkenntnis des göttlichen Willens, durch stetig wachsendes Vertrauen in die Führungen Gottes und durch stetig wachsende Treue in der Erfüllung seines gottgesetzten Berufs, mit Einem Wort als wahrhaft sittliche, im Gehorsam bis zum Tode sich vollendende Charakterbildung.

§. 652. Gegenüber der Vorstellung einer abstracten Irrthumslosigkeit Jesu ist die geschichtlich bedingte Form wie seines Selbst- und Weltbewustseins so auch seines Gottesbewustseins zu behaupten; gegenüber der entgegengesetzten Annahme aber eines wesentlichen Irrthums Jesu, sei es in Bezug auf die Substanz des vollkommenen religiösen Verhältnisses selbst, sei es in Bezug auf seinen Beruf, ist umgekehrt geltend zu

machen, dass die thatsächliche Verwirklichung der Sohnschaft bei Gott im religiösen Sinne zugleich seinen Christusberuf, beides aber das zuverlässige und bleibend vorbildliche Wissen um das vollkommene religiöse Verhältnis nothwendig in sich schliesst.

Kann auf intellectuellem Gebiete noch weit weniger als auf moralischem eine „absolute“ Vollkommenheit im individuellen Leben erreicht werden, so wird die geschichtliche Bedingtheit jedes wirklich menschlichen Bewustseins durch Volksthum, Zeitbildung und individuelle Entwickelung noch weit unbedenklicher geltend gemacht werden dürfen. Auch das religiös-sittliche Erkenntnisgebiet ist von diesen Schranken nicht ausgenommen. Jesus hat nachweislich die Vorstellungen seines Volks und seiner Zeit nicht blos in Nebendingen, wie in Bezug auf die Dämonen, sondern auch in Hauptpunkten getheilt, wie die jüdische Form seines eigenen messianischen Selbstbewustseins beweist. Diese geschichtlichen Bedingungen jedes wirklich menschlichen Bewustseins bei Jesu im Interesse eines äussern Autoritätsglaubens bestreiten zu wollen, bringt dem Glauben schlimmere Gefahr, als die doch einmal unabwendbare und richtig verstanden ganz unverfängliche Unterscheidung von bleibendem Gehalt und vergänglicher Form. Nur darf man nicht zum Vergänglichen rechnen wollen, was vielmehr unmittelbar den Kern seines religiösen Selbstbewustseins betrifft, die Gewisheit seines Sohnesverhältnisses zum Vater und damit zugleich seines Christusberufs. Soweit sich seine Lehre auf Gottes ewigen Heilswillen und auf die gottgeordneten Bedingungen des persönlichen Heilserwerbs bezieht, ist sie unmittelbar aus der persönlichen Erfahrung des vollkommenen, nicht erst durch die Gesetzesreligion hindurchgegangenen religiösen Verhältnisses zu Gott geschöpft, offenbart also die vollkommene Versöhnungs- und Erlösungsreligion. Und dasselbe gilt von seinem persönlichen Selbstbewustsein um seinen Heilandsberuf oder um seine bleibende Würde als Haupt und König der Heilsgemeinschaft. Mag er selbst — wie die geschichtliche Forschung immer wahrscheinlicher macht — seine baldige Wiederkunft zur Aufrichtung des Reichs auf des Himmels Wolken erwartet haben, so war auch dies keine „Schwärmerei“, sondern die durch die Vorbilder des A. T. bedingte Form, in welche die weltüberwindende Hoheit seines Selbstbewustseins sich kleiden musste.

§. 653. Ist die Gotteskindschaft ihrem allgemeinen geistigen Gehalte nach die thatsächliche Verwirklichung gottmenschlichen Lebens, oder die reale Einigung Gottes und des Menschen zur Einheit persönlichen Geisteslebens (§. 631), so findet der christliche Glaube diese Gottmenscheit in Jesus Christus

ursprünglich gesetzt, in dem Gesammtleben der Gemeinde und im einzelnen Gläubigen aber erst durch ihn vermittelt.

§. 654. Das ewige Begründetsein gottmenschlichen Lebens ebensowol im Wesen Gottes als im Wesen des Menschengeistes (§. 632) stellt sich daher geschichtlich als thatsächliche Verwirklichung des ewigen Wesensverhältnisses Gottes und des Menschen in Christus dem Haupte der mit Gott versöhnten Gemeinde dar, von Seiten Gottes als die volle Offenbarung des göttlichen Wesens in ihm, von Seiten des Menschen als die volle Gottebenbildlichkeit oder Gottesgemeinschaft, beides aber ebensowol als Ausdruck des ewigen Rathschlusses Gottes, wie als Resultat einer wirklich geschichtlichen Entwickelung.

§. 655. Auf ihre unmittelbar religiöse Bedeutung für die christliche Gemeinde zurückgeführt, besagen aber diese Formeln nichts Andres, als die volle Offenbarung der göttlichen Liebe in einem zur persönlichen Liebeseinheit mit Gott gelangten, in dieser Einheit seinen persönlichen Lebenszweck erfassenden Menschenleben; sofern aber die Gemeinde dieses gottmenschliche Liebesleben in Christus ihrem Haupte verwirklicht findet, hat sie in ihm unmittelbar den gegenwärtigen Gott.

Die metaphysische Fassung der Gottessohnschaft Christi hat nothwendig zu den Formeln der kirchlichen Christologie von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christus geführt. Wenn die Verstandeskritik diese Formeln einerseits auf eine blos moralische Einheit Gottes und des Menschen in Christi geschichtlicher Person, andrerseits auf eine ewige „Menschwerdung Gottes“ in der menschlichen Gattung reducirt, so hat man nur nöthig, statt jener moralischen Einheit die religiöse, statt des menschlichen Gattungslebens überhaupt aber das von der geschichtlichen Person Jesu ausgegangene religiöse Gesammtleben zu setzen, um alsbald den bleibenden Wahrheitsgehalt der kirchlichen Lehre zu finden. Das vom kirchlichen Dogma aufgegebene Problem wird nicht gelöst, wenn man die kirchliche Metaphysik durch eine private Metaphysik zum Hausgebrauche ersetzt, die, ganz abgesehn von ihrem sonstigen Werth oder Unwerth, doch nur den Schein der Uebereinstimmung mit den kirchlichen Formeln erweckt. Allerdings muss, was im vollkommenen religiösen Verhältnisse wirklich wird, an sich in dem Wesen des göttlichen und des menschlichen Geistes begründet sein. Die „Gottmenschheit“ oder die reale Einheit Gottes und des Menschen in dem persönlichen Selbstbewustsein eines Menschen ist also die geschichtliche Verwirklichung eines Ewigen. Dies drückt die Kirchenlehre in ihrer Weise aus, wenn

sie den ewigen Gottessohn in der Zeit Mensch geworden, oder wenn sie ihn ewig von Gott zum Versöhner der Menschheit vorherbestimmt oder vorhergewust sein lässt. Aber das Ewige wird hier dem Zeitlichen doch wieder auf zeitliche Weise vorausgeschickt: ein logischer Mangel, dem man dadurch nicht abhilft, dass man der ewig zur Menschwerdung bestimmten zweiten Person der Trinität eine ewig sich zur Menschwerdung hinbewegende „Subsistenzweise" der Gottheit oder die ideale Präexistenz des ewigen Urbildes der Menschheit substituirt. Wenn wir in unserm Begriffe des Absoluten von dem absoluten Leben den absoluten Gedanken, von der absoluten Schöpfermacht die absolut-weltordnende Intelligenz oder den göttlichen „Logos" unterscheiden und diesen dann als das Moment der Selbstoffenbarung des ewigen göttlichen Gedankens in der Welt und im endlichen Geistesleben bestimmen, so ist hiermit freilich gesagt, dass für unser Denken die „Weltidee" und ihre Vollendung im „göttlichen Ebenbilde" ewig im Begriffe des Absoluten gesetzt, dass also die Offenbarung dieses Ebenbildes im „Sohne" als dem Haupte der Gemeinde die vollkommene Selbstoffenbarung des ewigen göttlichen Gedankens in der Welt sei (vgl. §. 251. 256. 368). Aber deutet man nun sofort, was als Moment in unserm philosophischen Gottesbegriffe gedacht ist, auf eine Selbstunterscheidung Gottes von sich im „innertrinitarischen Lebensprocesse", so hat man logische Momente phantastisch hypostasirt und das Ewige doch wieder auf mythologische Weise als ein Zeitliches vorgestellt. Statt solchen mindestens müssigen Vorstellungsspielen uns hinzugeben, werden wir besser thun, die Selbstoffenbarung Gottes in Christus unmittelbar auf das vollkommene religiöse Verhältnis zu beziehn, welches in ihm wirklich geworden ist und von ihm aus sich als religiöses Princip seiner Gemeinde bewährt. Ist die vollendete Religion zugleich die vollendete Gottesoffenbarung, so ist die „Menschwerdung Gottes" eben ein bildlicher Ausdruck für die höchste Form des Seins Gottes im Menschen, die Erfüllung eines ganzen persönlichen Daseins von dem Bewustsein des in ihm gegenwärtig wirkenden Gottes (§. 65). Diese Gegenwart Gottes im Menschen oder die volle Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott ist als Ziel der religiösen Entwickelung allerdings im göttlichen „Rathschlusse" oder im Weltzwecke Gottes ewig gesetzt, und eben darum in der ganzen vorchristlichen Religionsgeschichte vorbereitet; als religiöses Princip einer geschichtlichen Gemeinschaft ist sie aber erst in Jesus als dem Christus und dem Gründer des Gottesreichs geschichtlich hervorgetreten. Sein persönliches Bewustsein der Gottessohnschaft beruht also allerdings auf einem Sein Gottes in ihm, in demselben einzigartigen Sinne, in welchem man seine geschichtliche Würde überhaupt eine einzigartige nennen muss. Der religiöse Gehalt

seiner Lebenseinheit mit Gott ist aber einfach die vollkommene Liebesgemeinschaft. Ist Liebe überhaupt die höchste Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs, so ist sie zugleich die höchste ethische Weise der Gegenwart Gottes im Menschen. Nicht das absolute Leben Gottes selbst ist Mensch geworden, auch nicht der absolute Gedanke selbst, sondern Gott als Geist ist gegenwärtig im Menschengeiste, und diese Gegenwart ist im vollkommenen religiösen Verhältnisse persönliche Offenbarung der göttlichen Liebe in einem persönlichen mit Gott in der Liebe geeinten Menschenleben. Von dieser Liebe sagt der christliche Glaube aus, sie sei in Christus, als Offenbarung des innersten Wesens und Willens Gottes, sein ganzes persönliches Dasein, sein Wollen und Wirken erfüllend erschienen; und er gründet sein Recht zu dieser Aussage einfach auf das Selbstbewustsein der christlichen Gemeinde von der in Christus und durch Christus ihr aufgeschlossenen Gewisheit ihrer Liebesgemeinschaft mit Gott. Dies allein kann die „Gottheit Christi" besagen wollen. Als metaphysischer Lehrsatz alle Erfahrung, also auch alles mögliche Wissen transcendirend, ist die dem Haupte der Gemeinde beigelegte göttliche Würde nur ein natürlicher Ausdruck der eigenthümlichen christlichen Frömmigkeit, welche in der Gemeinschaft mit ihm unmittelbar der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Gotte gewis ist. Mag man diese Gegenwart Gottes in Christus eine eigne „Subsistenzweise" Gottes heissen, sofern Gott in ihm als die ihre ewige Heilsordnung geschichtlich offenbarende Liebe, Christus selbst also als die persönliche Offenbarung des ewigen Liebewillens oder des ewigen Gedankens Gottes in der Geschichte erscheint, so gibt auch dies noch kein Recht zu metaphysischen Aussagen über innere Unterschiede des innergöttlichen Lebens an sich. Nicht sowol die „persönliche" Unterscheidung des ewigen göttlichen Liebewillens und seiner geschichtlichen „Fleischwerdung" in Christus, als vielmehr die unmittelbare Gewisheit, dass die ewige Liebe in Christus geschichtlich offenbar sei, ist der religiöse Kern der Aussage von der Gottheit Christi. Indem die Gemeinde Gott als die Liebe in Christus gegenwärtig weiss, erfährt sie zugleich die gnadenreiche Gegenwart Gottes im religiösen Gesammtleben und in allen einzelnen Gläubigen (deus praesentissimus, Immanuel). Nicht gegen diesen einfachen Glauben an die „Gottheit Christi", wohl aber gegen die dogmatischen Versuche, dieselbe zu metaphysiciren, erhebt das wissenschaftliche Denken Protest. Im liturgischen Theile des christlichen Gottesdienstes behält daher jenes Prädicat für Christus sein Recht; und so wenig der Eifer, es im Sinne eines dogmatischen „Bekenntnisses" zu verwerthen, einem wirklichen religiösen Bedürfnisse entsprungen ist, so gewis verräth der Eifer der Gegenseite um seine Ausmerzung aus der kirchlichen Bildersprache wieder nur denselben dogmatistischen Zug.

3. Die geschichtliche Begründung der Heilsgemeinschaft durch Christus.

§. 656. Christi von seiner Person unabtrennbares Werk ist einfach die mit seiner persönlichen Gottessohnschaft zugleich gesetzte Ausübung seines Berufs, durch Aufnahme der Jüngergemeinde in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zu Gott dieselbe ihrer Versöhnung mit Gott und ihrer Erlösung von der Welt zu vergewissern, und damit zugleich das Reich Gottes zu gründen.

§. 657. Wie daher Christi Beruf zunächst in der Verwirklichung und Darstellung seiner Gottessohnschaft ebensowol als subjectiv-religiösen Verhältnisses zum Vater wie als gemeinschaftstiftender Kraft besteht, so bezieht sich auch sein Versöhnungs- und Erlösungswerk zunächst auf die Gemeinde als Ganzes; dagegen ist die innerliche Zugehörigkeit der Einzelnen zur Gemeinde Christi und dadurch zugleich zum göttlichen Reiche durch die ihnen in der Gemeinschaft nur dargebotene, von jedem Individuum persönlich anzueignende Gewisheit der Versöhnung und Erlösung bedingt.

Die geschichtliche Auffassung des Lebenswerkes Christi wird dadurch getrübt, dass man sich innerhalb der protestantischen Kirchen, insbesondere aber in der lutherischen, gewöhnt hat, die von ihm gewirkte Versöhnung und Erlösung unmittelbar und direct auf jeden einzelnen Gläubigen zu beziehn. Es ist dies allerdings ganz folgerichtig, wenn man, wie die gesammte Kirchenlehre dies thut, das persönliche Wirken Jesu unmittelbar mit der Wirksamkeit des christlichen Princips identificirt. Wird dieses Werk dagegen in seiner wesentlichen Einheit mit Jesu geschichtlichem Lebensberufe erfasst, so tritt (wie Ritschl mit Recht geltend macht) die Beziehung auf die Gemeinde der Beziehung auf den Einzelnen voran.*) Der Beruf Jesu bezieht sich zunächst auf ihn selbst: in und mit der Verwirklichung seines persönlichen Sohnschaftverhältnisses zum Vater hat er sich zugleich zum Christus tüchtig gemacht, hat in vollkommenem Gehorsam und selbstverleugnender Treue sein ursprüngliches religiöses Verhältnis der Gottesgemeinschaft bewahrt, bewährt und vollendet,

*) Hierin einen katholisirenden Zug zu finden (Biedermann), wäre man grade nur unter Voraussetzung der altdogmatischen Identificirung von Person und Princip berechtigt. Die Gemeinschaft des Einzelnen mit Christi Person und Werk ist geschichtlich allerdings immer erst durch die Kirche vermittelt; dagegen ist die Wirksamkeit des christlichen Principes in den Einzelnen an sich selbst nichts Geschichtliches, sondern beruht auf dem Walten einer ewigen Ordnung.

und eben dadurch sich zugleich zur Freiheit über die Welt erhoben. Nun ist aber seine Gottessohnschaft unmittelbar Eins mit seinem Christusberuf: indem er also seinen Beruf, das Gottesreich in der Welt zu begründen, erfüllt, erfüllt er unmittelbar mit der Reichsgründung zugleich seine persönliche Lebensbestimmung und umgekehrt. Versöhner und Erlöser der Menschheit ist er daher nur als Gründer der sich versöhnt und erlöst wissenden Gottesgemeinde, oder als Stifter des unmittelbar mit der Jüngerberufung ins Leben getretenen religiös-sittlichen Gemeinwesens, das nach seiner Absicht die Messiasgemeinde — zunächst in Israel — darstellen soll. Die Versöhnung und Erlösung ist an sich freilich in der ewigen Heilsordnung Gottes gesetzt, wird also weder durch Christi geschichtliches Werk erst zu Stande gebracht, noch auch von der Gemeinde auf den Einzelnen objectiv übertragen. Aber das geschichtliche Bewustsein um sie ist an die geschichtliche Heilsgemeinschaft geknüpft, welche der Versöhnung und Erlösung in Christus ihrem Haupte gewis ist, und dieselbe darum auch den Einzelnen durch die Predigt des Evangeliums entgegenbringt. Damit wird das religiöse Hauptanliegen der Reformation nicht aufgehoben, dass der Einzelne ein persönliches Verhältnis zu Gott durch Christum gewinnen, seines Heiles also persönlich gewis werden muss. Aber nur durch reinliche Scheidung des an sich giltigen Princips der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der christlichen Gemeinschaft kann es gelingen, das Werk Christi in seiner vollen geschichtlichen Bedeutung sicherzustellen, ohne es darum mit der Wirksamkeit des christlichen Principes einfach zu identificiren.

§. 658. Hieraus erhellt der Wahrheitsgehalt des von den Reformirten aufgestellten Satzes, dass Christi Werk sich zunächst auf die „Erwählten“, d. h. auf die ihm als dem Haupte der Gottesgemeinde geeinten Glieder beziehe, nur dass ebensowenig die universell-menschliche Bedeutung dieses Werkes ausgeschlossen, als auch eine Gleichstellung der „Erwählung“ mit der Personenprädestination behauptet werden darf (vgl. §. 546).

Hat die „Erwählung“ zu ihrem nächsten Objecte die aus dem natürlichen und sündigen Gesammtleben ausgesonderte Messiasgemeinde, so ergibt sich, dass die „Erwählung“ der Einzelnen eben in ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde besteht. Christus als caput ecclesiae ist also der „Spiegel“, in welchem die Einzelnen ihres persönlichen Heiles gewis werden sollen. Nur darf man den Begriff der christlichen Gemeinschaft nicht mit dem der christlichen Kirche als äusserer Anstalt verwechseln (s. u.) und ebensowenig hat man ein Recht, dieser „Erwählung“ zur Theil-

nahme an der christlichen Gemeinschaft die „Verwerfung“ aller ausserhalb derselben Stehenden entgegenzusetzen.

§. 659. Als geschichtliche Vermittelung des vollkommenen religiösen Verhältnisses für die gläubige Gemeinde ist das Werk Christi einerseits die Offenbarung der göttlichen Liebe für sie, andrerseits die Begründung eines neuen, sich mit Gott versöhnt, von der Welt erlöst und von dem Geiste Gottes beseelt wissenden Gesammtlebens, in welchem die geistige Lebensbestimmung der Menschen verwirklicht wird.

Wie wenig das Schema der „drei Aemter“ Christi in der überlieferten Fassung ausreiche, um auch nur die von der kirchlichen Vorstellung in dem Werke Christi gefundenen Beziehungen klar hervortreten zu lassen, ergibt sich schon daraus, dass die in der Mittlerwürde Christi gefundene Vertretung Gottes vor der Gemeinde und der Gemeinde vor Gott sich nur gezwungen auf dieses Schema übertragen lässt. Gehören das prophetische und das königliche Amt Christi in ihrer kirchlichen Ausprägung wesentlich der ersteren Seite an, so scheint zwar das priesterliche Amt mit der obedientia activa und passiva und der intercessio wesentlich auf die andre Seite zu fallen. Aber die durch den Gehorsam Christi gewirkte Versöhnung wird in erster Linie als objective Versöhnung Gottes mit den Menschen, im Sinne einer an Gott geleisteten und von Gott angenommenen Satisfaction gefasst, deren Werth für Gott grade auf dem unendlichen Werthe der Gottheit Christi beruht; das die Menschen vertretende Priesterthum Christi tritt also hinter der Opfervorstellung zurück und kommt nur in der Lehre von der „Fürbitte“ Christi zu einer immer nur untergeordneten Geltung. Schärfer hebt die reformirte Theorie vom caput ecclesiae und die seit Schleiermacher in der neueren Theologie verbreitete Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus die letztere Seite hervor, aber mit Zurückstellung, wo nicht völliger Preisgebung der ersteren (§. 613).

§. 660. Die Offenbarung der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes erfolgt durch Christi Wort, durch sein Leben und Sterben, und damit zugleich durch Begründung der des göttlichen Liebewillens gewissen Heilsgemeinschaft oder der Gemeinde des Gottesreichs.

§. 661. Die Offenbarung durchs Wort ist das Evangelium Jesu von der göttlichen Gnade oder die Verkündigung des göttlichen Liebewillens, der sich innerhalb der göttlichen Heilsordnung, oder der Gnadenordnung des Gottesreichs, wirksam erweist.

Die Offenbarung der göttlichen Liebe ist zunächst die Aufnahme der Gemeinde in die Gemeinschaft des Bewustseins Jesu von der Väterlichkeit Gottes. Dieselbe vermittelt sich für sie durch den Glauben an seine Gottessohnschaft, daher für das Bewustsein der Gemeinde der Vater des Herrn Jesu Christi als solcher zugleich auch der Vater aller Gläubigen ist. Als der Sohn Gottes thut er zunächst der Gemeinde den göttlichen Heils- und Liebewillen an sie als oberste Norm für das Gottesreich kund. Indem nämlich das vollkommene religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch in ihm Wirklichkeit wird, ist ihm eben damit die Ordnung des göttlichen Reiches vollkommen offenbar, daher er als Gesetzgeber fürs Gottesreich zugleich der Jüngergemeinde die Bedingungen des Eintritts und die Merkmale seiner Bürgerschaft lehrt. Wie er selbst in Demuth und Glauben der göttlichen Vaterliebe gewis geworden ist, so kann er auch aus diesem seinem Selbstbewustsein der ihn erfüllenden göttlichen Liebe heraus diese Liebe zugleich als die versöhnende und erlösende Macht für Alle, welche sich ihr in Demuth und Glauben hingeben, offenbaren, und damit zugleich Alle, die der göttlichen Gnadenordnung sich unterwerfen, zum Heilsleben berufen. Und zwar predigt er dieses sein Evangelium von der versöhnenden und erlösenden Gnade kraft seines messianischen Berufs, indem er zugleich mit dem Bewustsein seiner Liebeseinheit mit Gott des göttlichen Willens an ihn gewis wird, in Gottes Namen und Auftrag die Ordnungen des Gottesreichs kundzuthun. Als der persönliche Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung, dessen ganzes persönliches Dasein von dem Bewustsein des göttlichen Liebewillens erfüllt ist, oder als das persongewordene Wort Gottes, steht er sonach vor der Gemeinde an Gottes Statt, und macht damit die ewige Wahrheit der göttlichen Heils- und Gnadenordnung zu einem Gegenstande geschichtlicher religiöser Erkenntnis in der Gemeinschaft.

§. 662. Die Offenbarung der Liebe Gottes durch Christi **That** ist die Bewährung der sein persönliches Selbstbewustsein erfüllenden göttlichen Liebe im demüthigen Liebesgehorsam gegen Gott und im selbstverleugnenden Liebesdienst an den Menschen bis zum Tode, und damit zugleich die thatsächliche Versicherung des göttlichen Versöhnungs- und Erlösungswillens für die Gemeinde.

Das Andre ist, dass diese Gottesoffenbarung in ihm nicht blos Lehre, sondern Leben, nicht blos Wort, sondern That ist. Wie sich das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch überhaupt nur als persönliches Selbstbewustsein offenbaren kann, so ist die Bethätigung seines Selbstbewustseins um die ihn erfüllende Liebe Gottes in der treuen Ausübung seines Messias-

berufs zugleich die Thatoffenbarung dieser göttlichen Liebe. Seine Liebe zu Gott und den Menschen, die er im treuen Gehorsam gegen Gott und im treuen Dienste gegen die Seinen im Leben und Leiden bis zum Tode bewährt, ist unmittelbar zugleich die Gegenwart der göttlichen Liebe in ihm, nicht blos sofern er für seine Person dieser Liebe Gottes als unendlicher Kraft zur Erhebung über die Welt und als unendlicher Quelle seiner Seligkeit in der Gottesgemeinschaft lebend und sterbend gewis wird, sondern zugleich sofern er dieses sein Selbstbewustsein um die ihn erfüllende Liebe Gottes auf die Gemeinde überträgt. Die Gemeinde ist also in dem Anschaun der im Leben und Sterben bewährten Liebe Christi zugleich der in ihm persönlich erschienenen göttlichen Liebe gewis. Gegenüber der natürlichen Gottesferne und der selbstverschuldeten Gottentfremdung der Menschen bethätigt sich diese Liebe in ihm als versöhnende, gegenüber dem Gefesseltsein der Menschen durch die Welt, das Gesetz, die Sünde und das Uebel als erlösende Gottesliebe. Sein Tod ist nur darum für die Gemeinde höchster göttlicher Liebeserweis, weil sein ganzes Berufsleben diese göttliche Liebe Gottes nicht blos als einen Gegenstand religiöser Erkenntnis verkündigt, sondern zugleich in seinem Berufsgehorsam und in seiner Berufstreue als in ihm gegenwärtige Gotteskraft bewährt. Nicht allein die „Sendung Christi“ überhaupt und als einziger Zweck seiner Sendung sein Tod, sondern sein ganzes Leben und Leiden ist die Offenbarung der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes. Dies ist die Wahrheit des paulinischen Satzes, dass Gott in Christus „die Welt“, d. h. die Menschenwelt, soweit sie in der Gemeinde sich als neue Menschheit verwirklicht, mit sich versöhnt hat (2 Kor. 5, 19 vgl. 17). Nicht als ob Gott durch Christi Opfertod erst versöhnt würde mit den Menschen, sondern er versöhnt sie mit sich (vgl. Röm. 3, 25), indem sein ewiger Versöhnungswille in Christus für die Gemeinde geschichtliche Wirklichkeit wird. Die Sühnopferidee ist hierfür nur die dem äusserlich-juridischen Verhältnisse Gottes zu den Menschen entnommene Vorstellungsform; aber grade dieses Verhältnis ist im Christenthum aufgehoben, indem es nur als eine vorübergehende, auf die Gnadenreligion vorbereitende Ordnung erkannt wird, in welcher der Heilswille Gottes überhaupt noch nicht offenbar ist. Es handelt sich also bei der Versöhnung in Christus nicht um einen transcendenten Vorgang im innergöttlichen Wesen, sondern um eine religiöse Thatsache in der Geschichte, welche die schöpferische Grundlage für das Heilsbewustsein der Gemeinde und damit zugleich für das subjective Heilsbewustsein der einzelnen Gläubigen bildet. Die göttliche Gnadenordnung ist also der Gemeinde durch Christus nicht blos als religiöse Wahrheit für die Erkenntnis, sondern zugleich als Gegenstand thatsächlicher religiöser Erfahrung oder als religiöses Lebensprincip

offenbart. Und sie bewährt sich dadurch als religiöses Lebensprincip, dass sie sich zugleich als Erlösungsprincip offenbart, indem die Gemeinde innerhalb des Bereiches der göttlichen Gnadenordnung ihrer Freiheit von der Welt, also vom Gesetze, von der Sünde und von den Fesseln des Todes, mit einem Worte des ewigen Lebens gewis wird.

§. 663. Die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christi Wort und That ist als solche zugleich die Offenbarung derselben als göttlichen Heilsprincips in der Gemeinde, oder die Gründung des Gottesreichs als des zur Freiheit über die Welt erhobenen, von der göttlichen Gnadenordnung regierten religiös-sittlichen Gemeinwesens.

Nimmt Christus die Gemeinde durch seine persönliche Selbstdarstellung in Wort und That in die Gemeinschaft seines gotteinigen Selbstbewustseins auf, so ist die Wort- und Thatoffenbarung der göttlichen Liebe durch ihn unmittelbar als solche auch die Zueignung des Bewustseins der Versöhnung und Erlösung an sie. Indem Christus also in Ausübung seines Berufs die Gottesgemeinde begründet, so ist die Gemeindestiftung zugleich die Versicherung der Gemeinde von der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes. Die Gemeinde weiss sich also durch die Offenbarung der göttlichen Liebe in ihm in den Bereich der göttlichen Gnadenordnung versetzt, d. h. sie weiss die Versöhnung und Erlösung nicht blos als eine objectiv offenbarte göttliche Wahrheit, sondern auch als eine Thatsache subjectiv-religiöser Erfahrung. Die Liebe Gottes ist also in Christi Person und Werk nur insofern wirklich offenbar, als sie sich im religiösen Bewustsein der Gemeinde als objectiv-göttliches Heilsprincip wirksam erweist.

§. 664. Die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus ist zugleich die thatsächliche Herstellung eines neuen religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott, durch Stiftung der mit Christus als ihrem Haupte geeinten Gottesgemeinde, welche sich in seiner Gemeinschaft mit Gott versöhnt, von der Welt erlöst und dadurch zur Verwirklichung der geistigen Bestimmung der Menschen, also zur Erfüllung des göttlichen Weltzweckes befähigt weiss.

§. 665. In der Gemeinschaft mit Christus weiss die Gemeinde sich mit Gott versöhnt, indem sie in ihm das Haupt der neuen gottgeeinten Menschheit erkennt, sich selbst also in der Gemeinschaft mit dem Haupte zugleich der Gemeinschaft mit Gott, der Schuldvergebung und Gotteskindschaft theilhaftig weiss.

Der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus oder der Vertretung Gottes entspricht als andere Seite des Werkes Christi die Darstellung der religiös und sittlich erneuerten Menschheit, oder die Vertretung der Menschen. Es ist dies die schon von Paulus neben die juridische Substitutionsidee gestellte Anschauung einer ethischen Repräsentation der neuen Menschheit in Christus ihrem Haupte, oder der mystischen Incorporation der Gläubigen in Christus. Denselben Gedanken führt die reformirte Lehre von der unio cum capite aus. Diese unio wird so vorgestellt, dass Christus als das caput ecclesiae zugleich ihr Bürge und Fürsprecher vor Gott ist, indem er die Gemeinde vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm „gerecht“ und rein vor Gott darstellt, Gott aber die Gemeinde in Christus ansieht, ihr also die Schuld vergibt und sie in das Kindschaftsverhältnis zu sich einsetzt. In Christus ist nach dieser Anschauung die Schuld „gesühnt“, nicht im juridischen, sondern im ethischen Sinne, sofern in ihm ein reines, gottgefälliges Gesammtleben in der Menschheit begründet ist. Eben diese „Sühne“ wäre also das meritum Christi, das Verdienst, welches er sich um die Gemeinde erwirbt. Aber auch diese Betrachtungsweise hat ihr Recht nur unter der Voraussetzung des Glaubens der Gemeinde und ist nicht im Sinne eines transcendenten Actes zu deuten, wie dies die reformirte Theorie vom ewigen pactum salutis allerdings im Sinne hat. Vielmehr ist die Gemeinschaft der Gemeinde mit Christus der geschichtliche Grund ihrer Gemeinschaft mit Gott. Indem Christus die Seinen in die Gemeinschaft seines Gottessohnschaftsbewustseins aufnimmt, weiss sich die Gemeinde in der Gemeinschaft mit ihm zugleich in Gemeinschaft mit Gott, also frei von Schuld und im Verhältnisse der Kindschaft bei Gott. Denn Schuldvergebung ist Aufhebung der Trennung von Gott. Das Recht zu dieser Selbstbeurtheilung entnimmt sie aber der religiösen Erfahrung, dass in dem neuen, geschichtlich von Christus ausgegangenen Gesammtleben das Princip der Kindschaft bei Gott sich als religiös erneuernde Macht offenbart. Denn das in Jesu persönlich verwirklichte vollkommene religiöse Verhältnis ist nicht blos ein äusserlich objectives, als theoretisches Object des Fürwahrhaltens hingenommenes, sondern eine in der christlichen Gemeinschaft geschichtlich gewordene Thatsache, die sich mittelst der „Nachfolge Christi“ in allen gläubigen Gliedern der Gemeinde wiederholt. Dies ist der Wahrheitsgehalt der Vorstellung, dass Gott die Gemeinde der Gläubigen in Christus als gerecht und wohlgefällig ansieht. Darum ist aber Christi Person noch nicht mit dem christlichen Principe der Versöhnung identificirt; sondern es ist nur die vorbildliche und gemeinschaftstiftende Macht anerkannt, welche er durch Mittheilung seines Bewustseins der Gottessohnschaft an die gläubige Gemeinde ausübt. Ebensowenig ist die Meinung die, die geschichtlichen Aussagen über die Be-

deutung der Person Christi und ihres Werkes für die christliche Gemeinschaft an die Stelle der speculativen Sätze über die Wirksamkeit des christlichen Principes zu setzen. Aber in der christlichen Dogmatik haben, weil sie keine blosse Religionsphilosophie, sondern wissenschaftliche Darstellung des Glaubens einer geschichtlichen Gemeinschaft ist, beiderlei Aussagen ihr Recht. Sofern die Versöhnung mit Gott für die Glieder der christlichen Gemeinschaft geschichtlich durch Christus vermittelt ist, bleibt er für sie die persönliche Verkörperung des Principes der Versöhnung. Diese religiöse Aussage wird von der Dogmatik auf ihren geläuterten, vor Misverständnis gesicherten Ausdruck gebracht durch den Satz, dass Christus für die Gemeinde der geschichtliche Versöhner sei.

§. 666. In der Gemeinschaft mit Christus weiss sich die Gemeinde von der Welt erlöst, indem sie in ihm das Haupt der neuen, zur Freiheit über die Welt erhobenen Menschheit erkennt, sich selbst aber in der Gemeinschaft mit dem Haupte von der Gebundenheit an das endlich-natürliche Dasein, von der Herrschaft des Gesetzes und der Sünde und von der Fessel des Uebels und des Todes befreit weiss.

Für den Glauben der Gemeinde ist Christus als der Versöhner zugleich der Erlöser der Menschen, nämlich in dem oben erläuterten geschichtlichen Sinne.*) Indem er sie in die Gemeinschaft seines übergreifenden Weltbewustseins aufnimmt, kommt auch sie zum Bewustsein des unendlichen Werthes des Ich gegenüber der ganzen Welt, und des nur relativen Werthes aller äussern natürlichen Güter und Uebel für den Menschengeist und für die Verwirklichung seiner unendlichen geistigen Bestimmung in der Gottesgemeinschaft (Mc. 8, 36). In der geistigen Gemeinschaft mit ihm nimmt sie ferner zugleich Theil an seiner Freiheit vom Gesetz, indem sie nicht blos als versöhnte Gemeinde vom „Gesetzesfluche“, sondern zugleich als von der Liebe Gottes erfüllte Gemeinde von der Gesetzesherrschaft oder von der äusseren Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes sich frei weiss. Ebendamit weiss sie sich aber zugleich von der Herrschermacht der Sünde befreit, über die sinnlichen, selbstsüchtigen und weltsüchtigen Antriebe des Handelns grundsätzlich hinausgehoben (Röm. 6, 2 ff.). Und diese Befreiung von der Sündenherrschaft ist zugleich eine Befreiung von der die geistige Erhebung über die Welt hemmenden Macht des Uebels und des Todes, nicht als ob der Mensch als Naturwesen aufhörte, unter der Naturordnung zu stehen, sondern sofern mit der Aufhebung der persönlichen Zurechnung des äusseren Uebels als Strafübels dieses

*) Vergl. auch Biedermann, §. 815 und das dort gegen Strauss Bemerkte.

Uebel aufhört, ein Hemmnis der Seligkeit in der Gottesgemeinschaft zu sein (Röm. 8, 35 f.).

§. 667. In der Gemeinschaft mit Christus weiss daher die Gemeinde sich zur Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks, oder des Reiches der Liebe in der Menschheit befähigt, indem sie in seiner Liebe das Gesetz des neuen Gesammtlebens erkennt, sich selbst aber von der Macht des göttlichen Geistes als des wirksamen Principes in ihr erfüllt und dadurch immer schon in der Darstellung des höchsten Gutes begriffen weiss.

Die Gründung des Gottesreichs ist die Herstellung der höchsten Form sittlicher Gemeinschaft, in welcher der göttliche Liebeszweck als gemeinsamer Zweck aller Reichsgenossen erkannt wird, diese Liebe zugleich aber als unendliche Geistesmacht in der Gemeinschaft sich wirksam erweist (Röm. 5, 5). Als mit Gott versöhnte, von der Welt erlöste Gemeinde weiss sie sich zugleich zur Verwirklichung der geistigen Bestimmung der Menschen in der Kraft des über sie „ausgegossenen“ Geistes Gottes befähigt. Der Geist Gottes erweist sich also von Christus aus in ihr nicht blos als Princip der religiösen Erkenntnis und Heiligung, sondern zugleich als in ihr waltende göttliche Liebesmacht. Indem so die Liebe Gottes sich nicht blos als oberstes Gesetz, sondern zugleich als wirksame Kraft im gemeinsamen Glaubensleben bethätigt, weiss sich die Gemeinde zugleich zur Verwirklichung des höchsten Weltzweckes Gottes berufen, oder zur Verwirklichung des höchsten Gutes, in welchem sich alle besondern sittlichen Güter der Gemeinschaft zusammenfassen.

§. 668. Der Lehre von den drei Aemtern Christi liegt die dreifache Bedeutung seines Werkes für die Gemeinde zu Grunde, dass er als Offenbarer des göttlichen Heilsrathschlusses und der göttlichen Heilsordnung (oder als Prophet) an Gottes Statt, als Versöhner und Erlöser der Gemeinde (oder als Priester) an der Menschen Statt steht, als Haupt der zur Freiheit über die Welt in der Gottesgemeinschaft erhobenen Gemeinde aber (oder als König) die Einheit Gottes und der Menschen thatsächlich darstellt und durch Stiftung des Gottesreiches geschichtlich begründet.

§. 669. Obwol diese dreifache Beziehung schon in der geschichtlichen Berufsthätigkeit Jesu hervortritt, so erweist er sich doch erst durch die Vollendung seines Berufes im Tode als der Begründer des Gottesreichs und als Haupt der Gemeinde, daher die Zueignung des in ihm offenbarten vollkommenen religiösen Verhältnisses an sie erst mit seiner Erhöhung zum

Haupte derselben, unter der Bedingung des Glaubens an ihn sich vollzieht.

Wenn die kirchliche Vorstellung Christum im Grunde nur sein prophetisches Amt vorzugsweise während seines Erdenlebens verwalten lässt, sein Priesterthum aber nur nach der Seite seiner obedientia activa, wogegen die Vollendung des Priesterthums im Tode erfolgt, das Königthum aber als regnum gratiae erst von dem Erhöhten angetreten wird, so liegt dem die eigne, vom urchristlichen Glauben angeeignete Selbstaussage Jesu zu Grunde, dass er erst als der Erhöhte König und Haupt des Gottesreichs ist, während sein geschichtliches Wirken das Kommen des Reiches erst vorbereitet (§. 553). Der König des Gottesreichs ist er also erst als das Haupt der in seinem Tode gestifteten Gemeinde für den Glauben derselben. Zu diesem Königthum aber ist er eingesetzt durch seinen Tod, nicht blos sofern derselbe die göttliche Wahrheit seiner prophetischen Verkündigung besiegelt und seine versöhnende und erlösende oder priesterliche Wirksamkeit durch den höchsten Beweis seiner gotteinigen und dienenden Liebe vollendet, sondern namentlich dadurch, dass dieser Tod die weltgeschichtliche Begründung der Gnadenreligion an der Stelle der Gesetzesreligion, also die neue Bundesstiftung geworden ist. In dem Glauben an die Heilsbedeutung dieses Todes hat sich geschichtlich die neue Bundesgemeinde von der Volksgemeinde Israels geschieden, womit ihre Aussonderung aus der Welt im Principe vollzogen ist. Wie sich nun aber dieser Glaube geschichtlich durch die Erscheinungen des Auferstandenen und durch die hiermit zugleich der Jüngergemeinde gewordene Gewisheit seiner Erhöhung zum Himmel vollzogen hat, so besteht sein Königthum eben in der geistigen Macht über die Gemeinde, also darin, dass er sich als der Vermittler der vollkommenen Offenbarung, der vollkommenen Versöhnung mit Gott und der vollkommenen Erlösung von der Welt erweist. Indem er sich selbst zur Freiheit über die Welt erhebt und diese seine Freiheit im Tode vollendet, ist er schon vor seiner Erhöhung ein König; aber König des Gottesreichs ist er erst als der zum Haupte der Gemeinde Erhöhte, und erst vermöge dieses seines Königthums ist er zugleich für den Glauben der Gemeinde Prophet und Priester.

In dem Glauben der Gemeinde an die Erhöhung Christi zum König des Gottesreiches liegt der religiöse Gehalt des Glaubens an seine Auferstehung und Himmelfahrt. Grade aus der ursprünglichen geschichtlichen Form dieses Glaubens tritt sein religiöser Kern noch sehr deutlich hervor. Das Anschauungsbild des vom lichten Himmelsglanze umgossenen, vom Himmel her erscheinenden und vom Himmel wieder aufgenommenen Christus ist der unmittelbare religiöse Ausdruck der geistigen

Wahrheit, dass der Gekreuzigte mit seinem gotteinigen Leben nicht dem Tode zum Raube gefallen, sondern zum Könige und Haupte der von seinem Geiste regierten Gemeinde erhöht ist. Um diesen geistigen Gehalt rein zu gewinnen, ist allerdings auch die geschichtliche Kritik der biblischen Auferstehungsberichte für die Dogmatik bedeutsam. Im Uebrigen ist dieselbe aber einfach der Wissenschaft vom „Leben Jesu“ anheimzugeben. Vollends auf sich beruhn kann hier die Umdeutung des Todes und der Auferstehung Christi in der Hegel'schen Religionsphilosophie. Inwiefern jedoch auch den Dogmen von der Erniedrigung und Erhöhung Christi ebenso wie von seinem dreifachen Amte eine geistige Bedeutung für das christliche Princip entnommen werden könne, zeigt BIEDERMANN §. 826—835.

§. 670. Die als letzter Weltzweck ewig gewollte Heilsgemeinschaft, oder das göttliche Reich, und das Walten des Geistes Gottes als des innern Einheitsgrundes dieses Reiches ist daher durch Christi königliches Wirken vermittelt, oder durch die fortlebendige Wirksamkeit des zum Herrn und Haupte seiner Gemeinde Erhöhten, welcher in seinem Geiste, seinem Wort und Bild ihr stetig gegenwärtig, in dieser geistigen Gegenwart aber der zeitlich-räumlichen Beschränkung enthoben und in seinem persönlichen Wirken mit dem Wirken des christlichen Principes untrennbar geeint ist.

Das geschichtlich durch Jesu persönliches Wirken gestiftete Gottesreich hat wie seine oberste Norm, so auch seine belebende Kraft in dem Geiste der göttlichen Liebe, dessen Walten als innerer Einheitsgrund der Gemeinde erst mit dem persönlichen Abscheiden Jesu seinen Anfang nimmt (Joh. 16, 7). Als übergreifende, die Gemeinde zusammenhaltende Macht ist dieser Geist der heilige Geist, welcher der Gemeinde das Verständnis der Heilsoffenbarung in Christus, und die Gewisheit ihrer Versöhnung und Erlösung fort und fort sichert. Als die das Gemeindeleben beseelende Macht ist er der christliche Gemeingeist, oder das in ihr wirksame christliche Princip; sofern er aber geschichtlich von Jesus Christus seinen Ausgang nimmt, ist er der Geist Christi, durch welchen sich seine persönliche Fortwirksamkeit als des Herrn und Königs der Gemeinde vermittelt, ohne dass der Glaube nun weiter zu scheiden vermöchte, was dabei auf Rechnung des Geistes, was auf Rechnung von Christi persönlicher Wirksamkeit kommt. Die Wirksamkeit des Geistes Christi in der Gemeinde geht immer wieder auf die geschichtliche Person Jesu, sein Wort und Bild zurück (Joh. 16, 14), und vermittelt dadurch nicht nur der Gemeinde die Stetigkeit ihres geschichtlichen Zusammenhanges mit ihm, sondern auch allen einzelnen Gläubigen ein wirklich persönliches Verhältnis zu Jesu, welches als ein Ge-

heimnis der Liebe sich jeder dogmatischen Analyse entzieht. Andrerseits ist die geschichtliche Person Jesu erst durch die von ihr ausgehende fortlebendige Geistesmacht aller irdischen Beschränkung entnommen, zum himmlischen Könige der Gemeinde erhöht und für den Glauben zur untrennbaren Einheit mit dem christlichen Principe verklärt. In dem „Reiche der Gnade“ ist also Christus zur „Rechten Gottes“, d. h. zur Theilnahme am göttlichen Weltregimente erhöht, sofern in der ihm als ihrem Haupte verbundenen Gemeinde seine Liebe Gottes Liebe, sein Zweck Gottes Zweck, sein Geist Gottes Geist ist. Vermöge dieser seiner geistigen Gegenwart in der Gemeinde erweist er sich als der Lebendige, der kein Raub des Todes geworden ist, sondern mit seinem persönlichen Wirken, seinem Wort und Bild seiner Gemeinde nahe bleibt.

Wird dagegen neben dieser Gegenwart Christi mit seinem Geiste, seinem Wort und Bild noch eine anderweite, „unmittelbar persönliche“ Gegenwart, abgesehn von dieser Vermittelung und ohne dieselbe gefordert, so ist diese Vorstellung ebenso unvollziehbar, als das persönliche Regiment des allgegenwärtigen Gottmenschen im regnum potentiae. Von den Bedingungen und Umständen seiner individuell-persönlichen Fortexistenz haben wir schlechterdings keine Erfahrung, können uns also auch von der Art und Weise einer individuell-persönlichen Einwirkung Jesu keine andre als eine phantastische Vorstellung machen.

III. Die geschichtliche Verwirklichung des Heilslebens in den Einzelnen und in der Gemeinschaft.

(Oekonomie des Geistes).

§. 671. Von der geschichtlichen Begründung der Heilsgemeinschaft durch Christus ist die fortgesetzte Zueignung der in ihm geschichtlich offenbarten und durch die Stiftung der Gemeinde zu einem Gegenstande gemeinsamen Besitzes und gemeinsamer Erfahrung gewordenen Versöhnung und Erlösung an die einzelnen Glieder der Gemeinde, sowie die geschichtliche Fortpflanzung und Entwickelung des Heilslebens in der Gemeinschaft zu scheiden.

Die durch Christus geschichtlich vermittelte Versöhnung und Erlösung ist zunächst ein gemeinsamer Besitz. Object derselben ist die Gemeinde, welche sich in ihrer Verbindung mit Christus als ihrem Haupte mit Gott versöhnt und von der Welt

erlöst weiss. An den Einzelnen kommt die Botschaft von der geschichtlichen Versöhnung und Erlösung durch Vermittelung der Gemeinde heran. Aber der Inhalt dieser Botschaft bezieht sich auf ein religiöses Verhältnis, welches ganz ebenso wie es nur durch das persönliche Selbstbewustsein Christi offenbart werden konnte, so auch in jedem einzelnen Christen persönlich verwirklicht werden muss. Und nur sofern sich dieses religiöse Verhältnis im persönlichen Leben der einzelnen Glieder der Gemeinde immer wiederholt, wird der geschichtliche Fortbestand der Gemeinde gesichert. Wenn also auch der Einzelne nur als Glied der Gemeinde, durch persönliche Theilnahme an ihrem gemeinsamen geistigen Besitze, der Versöhnung und Erlösung durch Christus theilhaftig werden kann, so ist er dieses Besitzes doch noch nicht durch seine äussere Zugehörigkeit zur Gemeinde persönlich gewis: das gemeinsame Glaubensleben pflanzt sich vielmehr nur durch die persönliche Glaubensgewisheit der einzelnen Glieder der Gemeinschaft geschichtlich fort, und erst unter der Voraussetzung des persönlichen Glaubenslebens der einzelnen Gemeindegenossen gibt es auch eine Darstellung und Fortpflanzung des religiösen Gemeingeistes durch gemeinsame Institutionen. Wo es sich also um die fortgehende geschichtliche Verwirklichung des christlichen Heilslebens handelt, ist zuerst die subjective Zueignung des Heiles an die Einzelnen ins Auge zu fassen.

Hierzu kommt aber noch ein weiterer, in dem geistigen Wesen des christlichen Heiles liegender Grund. Ist die Versöhnung und Erlösung in Christus nur die geschichtliche Offenbarung der ewigen Heilsordnung, so dient auch die geschichtliche Heilsgemeinschaft, obwol sie als Reich Gottes Zweck in sich selbst ist, doch andrerseits selbst wieder als Mittel, um die Einzelnen zum ewigen Leben in Gottes Gemeinschaft zu führen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist also für den Einzelnen auch wieder das geschichtliche Mittel, um das ewige Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, die reale Lebenseinheit des unendlichen und des endlichen Geistes im Geistesleben jedes Einzelnen zu verwirklichen; und nur sofern der Einzelne zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott gelangt ist, erkennt er sich selbst auch als Genossen des Gottesreichs und erkennt seinen persönlichen Lebenszweck in der dienenden Hingabe an den absolut universellen Zweck dieses Reichs, die Vereinigung der Menschen durch die Liebe.

§. 672. Wie die fortwährende Leitung der christlichen Gemeinschaft, so wird auch die Zueignung der in Christus offenbarten Versöhnung und Erlösung an die Einzelnen von der kirchlichen Vorstellung bald auf das königliche Wirken des erhöhten Christus, bald auf das Walten des heiligen Geistes

zurückgeführt, ohne dass jedoch das Verhältnis dieser beiden Aussagen zu einander näher bestimmt würde.

Die Lehre vom heiligen Geiste ist in der kirchlichen Dogmatik so gut wie ohne Ausführung geblieben. Im Allgemeinen steht es fest, dass nicht blos die Leitung der Kirche überhaupt, sondern auch die Zueignung der Gnade an die Einzelnen eine Wirkung des heiligen Geistes sei. Sofern der heilige Geist in der Kirche durch's Wort und die Sacramente sich wirksam erweist, in den Einzelnen aber die Bekehrung, die subjective Gewisheit des Gerechtfertigtseins und weiter die Heiligung wirkt, erscheint er auch nach den Lutheranern als das wirkende Subject der zueignenden Gnade.*) Noch bestimmter heben die Reformirten hervor, dass der heilige Geist das Band der unio ist, welches die Erwählten mit Christus als ihrem Haupte verbindet.**) Dennoch hat keine von beiden Kirchen das Verhältnis in's Klare gesetzt, in welchem die Wirksamkeit des h. Geistes in den Gläubigen zum königlichen Wirken und zu der intercessio Christi steht, obwol die kirchliche Vorstellung von der Persönlichkeit des heiligen Geistes hierzu hätte auffordern müssen. Die Lehre von dem vierfachen Amte des heiligen Geistes (munus elenchticum, didascalicum, paedeuticum, paracleticum) ist erst spätere Bildung. Die F. C. p. 721 weiss nur von einem duplex munus Sp. S., arguendi et consolandi. Aber auch in jener späteren Lehrform wird das Verhältnis der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu der des erhöhten Christus nicht näher erörtert.

§. 673. Während die alttestamentliche Anschauung den Geist Gottes bald als Quell alles Lebens überhaupt und des menschlichen Geisteslebens insbesondere, bald als Princip der höheren Einsicht und Erkenntnis fasst, ihn daher vorzugsweise den Propheten zuschreibt, und für die messianische Zeit seine allgemeine Ausgiessung über Israel in Aussicht stellt, betrachtet das Urchristenthum die Mittheilung des heiligen Geistes als Merkmal der Berufung zur Messiasgemeinde, bezieht dieselbe aber ausschliesslich auf die wunderbare Ausrüstung der Gläubigen mit übernatürlicher Erkenntnis und Redegabe.

Die רוּחַ Gottes als physisches Lebensprincip überhaupt Gen. 1, 2. 6, 3. Num. 16, 22. 27, 16. ψ. 33, 6. 104, 29. Hiob 27, 3. 32, 8. 33, 4. 34, 14. vgl. Apok. 11, 11; als Princip des selbstbewusten geistigen Lebens Gen. 2, 7 und in den zahlreichen Stellen, wo von den eigenthümlichen Lebensfunctionen der

*) Schmid 297 ff.
**) Schneckenburger I, 137 ff. 199 ff.

menschlichen Seele die Rede ist (Schultz, alttest. Theol. I, 349 ff.). Aber seine specifisch-religiöse Bedeutung gewinnt dieser Begriff schon im A. T. als göttliches Offenbarungsprincip, welches über die Männer Gottes kommt und ihr Bewustsein mit einem übernatürlichen Inhalte erfüllt. Daher der Geist der Weisheit und Erkenntnis Gen. 41, 38. Exod. 31, 3 ff. 35, 30 f. Jes. 11, 3; auch der Kraft und Gottesfurcht Jes. 11, 2. 63, 10 f. ψ. 51, 13. 143, 10; ganz besonders aber der in den Propheten als Empfängern der göttlichen Willenskundgebungen wirksame Gottesgeist, Hos. 9, 7. Mich. 3, 8. Jes. 48, 16. 61, 1. Ez. 11, 5 u. ö. Die allgemeine Ausgiessung des Geistes Gottes, d. h. des Prophetengeistes in der messianischen Zeit Joël 3, 1 ff. Jes. 32, 15. 44, 3. Ez. 39, 29.

Die Joël-Weissagung fand das Urchristenthum in den neuen, auf eine wunderbare Mittheilung des göttlichen πνεῦμα zurückgeführten Erscheinungen des Geisteslebens in seiner eignen Mitte erfüllt, unter denen namentlich die Glossolalie als Merkmal der göttlichen Berufung zur messianischen Gemeinde obenan steht (Act. 2, 4. 16 ff. 33. 38. 4, 31. 5, 32. 8, 15 ff. 9, 17. 10, 44 ff. 11, 15 ff. 15, 8. 19, 2. 6). Die Mittheilung des πνεῦμα erfolgt meist in der Taufe (Act. 2, 38), daher die christliche Taufe im Unterschiede von der Johannestaufe als Geistestaufe bezeichnet wird (Mt. 3, 11 u. Par. Act. 1, 5. Joh. 3, 5). Auch diese Vorstellung wird von der alttest. Auffassung des πνεῦμα als göttlichen Offenbarungsprincipes beherrscht; es sind vorzugsweise die Gaben der wunderbaren Erkenntnis und der wunderbaren Rede, welche auf das πνεῦμα ἅγιον zurückgeführt werden. Entsprechend der dem ganzen N. T. gemeinsamen Vorstellung von der Inspiration der alttest. Propheten und Schriftsteller (§. 185) wird auch das in der christlichen Gemeinde wirksame πνεῦμα ἅγιον namentlich als Prophetenpneuma gefasst (Apok. 1, 10. 2, 7, 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 4, 2. 14, 13. 17, 3. 19, 10. 21, 10. 22, 17. Luc. 1, 15. 17. 41. 67. 2, 25 ff. Act. 4, 8. 6, 3. 5. 10. 7, 55. 8, 29. 10, 19. 11, 12. 24. 28. 13, 2. 4. 9. 15, 28. 16, 6 f. 17, 16. 19, 21. 20, 22 f. 28. 21, 4. 11. 1 Petr. 1, 12. 1 Joh. 4, 1 f. 6). Auch das Zungenreden, wenngleich von der Prophetie im engeren Sinne unterschieden, gehört unter diesen Gesichtspunkt; ebenso die von dem synoptischen Jesus den Jüngern verheissene Kraft begeisterter Rede vor Gericht (Mt. 10, 20. Luc. 12, 12). Auf dieselbe Anschauung gehen die Stellen zurück, wo das πνεῦμα als Messias-Pneuma aufgefasst wird (Mc. 1, 10 u. Par. 1, 12 u. Par. 3, 29 u. Par. Mt. 12, 18. 28. Luc. 4, 14. 18. Act. 1, 2. 10, 38. Joh. 3, 34). Als Offenbarungsprincip ist das πνεῦμα ἅγιον daher die Quelle der der Gemeinde aufgeschlossenen höheren Erkenntnis, die Kraft begeisterter Rede und das Organ, durch welches Gott seinen Willen an die Erwählten kund gibt.

§. 674. Dagegen erweitert Paulus den ursprünglichen

Vorstellungskreis durch die Auffassung des Pneuma als des den Gläubigen in Folge ihrer mystischen Gemeinschaft mit Christus mitgetheilten göttlichen Wesens, welches in den von Haus aus fleischlichen Menschen sich in der Weise eines ihnen eingepflanzten übernatürlichen Principes wirksam erweist, sie ihrer Kindschaft bei Gott, ihrer Freiheit vom Gesetz und ihrer künftigen Theilnahme am Messiasreiche versichert, und in ihnen schon jetzt ein neues, der Macht der Sünde entnommenes ethisches Leben hervorruft.

Die paulinische Anschauung vom *πνεῦμα ἅγιον* (*πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα χριστοῦ*) schliesst sich zunächst an die Vorstellung desselben als Offenbarungsprincip (1 Kor. 2, 10. 12 ff.) und an die Auffassung der Glossolalie und Prophetie als Geistesgaben (*χαρίσματα*) an (1. Kor. 12, 4—11. 14, 1 vgl. Gal. 3, 2—5). Aber schon die Erweiterung des Begriffes der *χαρίσματα* auf alle möglichen Formen wunderbarer Begabung der Gläubigen (1 Kor. 12, 8—10. 28—31. Röm. 12, 6—8), auch auf solche, die mit dem Zungenreden und der Prophetie keinen Zusammenhang haben, deutet auf einen wesentlich erweiterten Pneuma-Begriff. Die charakteristische Bezeichnung hierfür ist *πνεῦμα υἱοθεσίας* (Röm. 8, 15 vgl. Gal. 4, 5 f.). Als die substantielle Wesensbestimmtheit des überweltlichen Gottes und des erhöhten Christus (Gal. 4, 6. 2 Kor. 3, 17 f. Röm. 1, 4. 8, 9) wird das *πνεῦμα* auch den Gläubigen bei der Taufe eingepflanzt (1 Kor. 12, 13 vgl. Gal. 3, 27), in welcher sie auf mystische Weise in Christus incorporirt werden. Das *πνεῦμα* des Sohnes Gottes ist daher ein neues, den mit Christus Vereinigten einwohnendes Ich (*καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17), welches an die Stelle des mit Christus gekreuzigten *παλαιὸς ἄνθρωπος* d. h. der *σάρξ* getreten ist (Röm. 6, 6). Durch dieses ihnen innewohnende *πνεῦμα* des Sohnes Gottes sind die Gläubigen mit Christus Eins (1 Kor. 6, 17. 12, 13. Röm. 8, 9 ff. vgl. 1 Kor. 3, 16. 6, 19. Röm. 9, 1). Dasselbe verbürgt ihnen ihre Einsetzung in den Kindesstand und damit zugleich die *κληρονομία* im messianischen Reiche, die Bekleidung mit einer himmlischen Leiblichkeit und das ewige Leben (Röm. 8, 10 f. 16—30. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. 3, 6 ff.), und versichert sie ihres Friedens mit Gott und ihrer Freiheit von der Anklage und Verdammung des Gesetzes (Röm. 5, 1—5. 8, 33 ff. vgl. Gal. 5, 22. Röm. 14, 17). Daher die Gläubigen durch das *πνεῦμα* zur *ἐλευθερία* vom Gesetz, vom Gesetzesfluche ebenso wie von der Gesetzesherrschaft, ja zur Freiheit über die Welt und alles Irdische erhoben sind (Gal. 4 vgl. 6, 14 f. Röm. 8, 15 ff. 35 ff.). Die Ausgiessung dieses *πνεῦμα* über sie ist die Ausgiessung der Liebe Gottes in ihre Herzen (Röm. 5, 5. 8, 35 vgl. 2. Kor. 5, 14. Gal. 2, 20). Sofern die Gläubigen aber durch das *πνεῦμα* ihrer

Kindschaft bei Gott gewis werden, fühlen sie sich zugleich durch dasselbe „getrieben“, mit einer neuen Lebensmacht (*καινότης ζωῆς, καινότης πνεύματος*) erfüllt, und in den Stand gesetzt, der Macht der *ἁμαρτία* und den Begierden der *σάρξ* zu widerstehen (Gal. 5, 16—26. Röm. 8, 4—10. 12—14). Das *πνεῦμα* als neue Lebensnorm an der Stelle des Gesetzes (Röm. 8, 2) bewährt sich daher an ihnen zugleich als eine neue, in der Lebensgemeinschaft mit Christus ihnen innewohnende Kraft, das *δικαίωμα τοῦ νόμου* zu erfüllen (Röm. 8, 4). Die mystische Einheit mit Christus erweist sich daher vornehmlich in der Einwohnung des Geistes Christi in den Gläubigen, daher die Ausdrücke *χριστὸς ἐν ἡμῖν* und *τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, εἶναι ἐν χριστῷ* und *εἶναι ἐν πνεύματι* ohne wesentliche Verschiedenheit des Sinnes wechseln. Der „Christus in uns“ ist also nichts Andres als das den Gläubigen immanente christliche Princip.

§. 675. Während in den kleineren paulinischen Briefen und im Hebräerbriefe die eigenthümlich paulinische Pneuma-Lehre theils hinter der älteren Anschauung, theils hinter der bei Paulus nur gelegentlich geltend gemachten Auffassung des heiligen Geistes als objectiven Einheitsgrundes der Gemeinde zurücktritt, ist in den johanneischen Schriften der Wesensgegensatz von Fleisch und Geist zu einer ursprünglich verschiedenen Wesensbestimmtheit der Kinder Gottes und der Kinder der Welt verschärft, der heilige Geist aber als das personificirte den Gläubigen mitgetheilte Offenbarungsprincip bestimmt, dessen Kommen mit dem geistigen Kommen Christi zu den Seinen identificirt, dessen Wirken aber als die Fortsetzung des persönlichen Werkes Christi auf Erden beschrieben wird.

Im Hebräerbriefe ist das *πνεῦμα ἅγιον* — abgesehn von seiner Beziehung auf die alttestam. Offenbarung — einfach als Princip der Gnadengaben gefasst (2, 4. 6, 4. 10, 29), ebenso im Epheser- und Kolosserbriefe (Eph. 1, 17. 5, 18 f. Kol. 3, 16), hier namentlich als übernatürliche Quelle der *σοφία* (Eph. 3, 5. 6, 17. Kol. 1, 9). In sämmtlichen kleineren Briefen steht das Wort nur drei bis vier Mal (Eph. 3, 16. Phil. 1, 19. 1 Thess. 1, 6. 2 Thess. 2, 13) annähernd im specifisch paulinischen Sinne eines immanent-ethischen Princips (vergl. auch Luc. 11, 13. Act. 13, 52. 1 Petr. 1, 2. 4, 14); einmal wird die Rechtfertigung von der Geistesmittheilung abhängig gemacht (Tit. 3, 6 f.). Während dagegen das Pneuma nach Paulus vor Allem die Wesensgemeinschaft des Einzelnen mit Christus vermittelt, und seine Bedeutung als Einheitsgrund der Gemeinde nur auf gegebenen Anlass hervortritt (1 Kor. 12, 13. 2 Kor. 13, 13), so ist letztere Beziehung für die kleineren Briefe die wichtigste (Eph. 2, 18. 22.

4, 2 f. Phil. 1, 27. 2, 1), daher auch der paulinische Gedanke, dass das πνεῦμα Unterpfand der künftigen messianischen Herrlichkeit ist, hier die Beziehung auf die Zugehörigkeit der Gläubigen zum σῶμα χριστοῦ gewinnt (Eph. 1, 13. 4, 30).

Bei Johannes tritt zunächst der Gegensatz von der Geburt aus dem πνεῦμα und der Geburt aus der σάρξ hervor, gleichbedeutend mit dem Gegensatze der Geburt von „Oben" und von „Unten" (Joh. 3, 6 ff. vgl. 4, 23 f. 6, 63). Speciell das πνεῦμα ἅγιον, welches der Jüngergemeinde erst nach der Erhöhung Christi zu Theil wird (7, 39 vgl. 20, 22), ist als der παράκλητος personificirt, den der Vater auf Bitten des verklärten Christus den Seinen sendet, und dessen Kommen mit der verheissenen Wiederkunft Christi zusammenfällt (14, 16 ff. 26 ff. 15, 26. 16, 7—16). Als das πνεῦμα τῆς ἀληθείας überführt der Paraklet die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts (16, 8—11). In seiner Immanenz in den Gläubigen vermittelt das πνεῦμα die mystische Gemeinschaft mit Gott und Christus (das μένειν ἐν αὐτῷ, 1 Joh. 3, 24. 4, 13). Die Personification des πνεῦμα ist bei Paulus nur im Sinne eines objectiven Principes gemeint, wie auch die σάρξ, die ἁμαρτία und der θάνατος personificirt werden (Gal. 5, 17 f. Röm. 8, 6 f. 14 ff. 26 f.), daher das Pneuma auf der Einen Seite als Geber der χαρίσματα (1 Kor. 12, 4 ff. 11), auf der andern Seite selbst wieder als Gabe erscheint (Röm. 5, 5 vgl. Gal. 3, 2 ff.). Bestimmter liegt die Personification schon in dem johanneischen Begriffe des Parakleten vor.

§. 676. Die kirchliche Vorstellung vom heiligen Geiste als dritter göttlicher Person und persönlichem Subjecte der zueignenden Gnade ist geschichtlich betrachtet nur die formallogische Consequenz der Lehre von der metaphysischen Gottheit Christi, daher nur im Zusammenhange der kirchlichen Trinitätslehre und der kirchlichen Gottesvorstellung überhaupt kritisch zu würdigen, wogegen sich der religiöse Begriff des heiligen Geistes, als der in der christlichen Gemeinschaft und in dem subjectiv-religiösen Bewustsein des einzelnen Gläubigen sich bethätigenden Gottesmacht, einfach aus dem religiösen Gehalte der christlichen Offenbarungsdreiheit ergibt (§. 242. 367. 368).

§. 677. In der Lehre vom heiligen Geiste als der in dem religiösen Leben der Gläubigen als schöpferischer Quell, innere Norm und wirkende Kraft sich bethätigenden göttlichen Geistesmacht drückt sich das eigenthümliche Wesen des Christenthumes als Gnadenreligion aus, daher das Walten des heiligen Geistes mit dem Walten der heilszueignenden Gnade (gratia specialis), dieses aber wieder mit dem Walten der göttlichen

Heils- und Gnadenordnung (§. 352. 507. 542. 547) gleichzusetzen ist.

§. 678. Seinem speculativen Gehalte nach die Selbstoffenbarung des unendlichen göttlichen Geistes im endlichen Menschengeiste, als unendliche Norm und Kraft im menschlichen Geistesleben, ist dieses Walten des heiligen Geistes nach seiner subjectiv-psychologischen Erscheinung im frommen Bewustsein die Offenbarung der göttlichen Liebe im Menschengemüth, als göttlicher Gnadentrost im Gefühlsleben, als göttliche Gnadenkraft im Willen des Menschen, daher der Fromme sein höheres Leben ausschliesslich auf die Gnadenwirkung des in ihm gegenwärtigen Gottesgeistes zurückführt, ohne dass dadurch jedoch die Einheit des menschlichen Geisteslebens durchbrochen oder die subjectiv-psychologische Vermittelung des Heilsbewustseins an irgend einem Punkte aufgehoben würde.

Die kirchliche Vorstellung erstreckt das Walten des heiligen Geistes über den ganzen Bereich der gratia applicatrix oder medicinalis, befasst also den gesammten Verlauf des subjectiven Heilslebens des Menschen, von der conversio oder regeneratio an durch die intimatio iustificationis hindurch bis zur sanctificatio unter der operatio oeconomica spiritus sancti. Sowenig sie aber hierbei zwischen dem Wirken des heiligen Geistes und dem königlichen Wirken Christi unterscheiden kann, sowenig vermag sie jenes von dem Walten der göttlichen Gnade überhaupt zu unterscheiden. Sie gesteht hiermit thatsächlich zu, dass sie für den heiligen Geist im Grunde keine besondere Stelle im Systeme hat, dass also das durch die Lehre von den drei göttlichen Personen aufgestellte Schema ohne Ausführung bleibt. Ist nun speciell das Dogma von der Persönlichkeit des heiligen Geistes weder in der religiösen Anschauung der heiligen Schrift, noch sonst in einem religiösen Interesse begründet, sondern lediglich als Consequenz anderweiter, bereits hinlänglich beleuchteter dogmatischer Sätze ausgebildet worden (§. 359), so ist eine specielle Kritik desselben überhaupt nicht erforderlich. Nur um so mehr tritt dann aber die von der Kirchenlehre vollzogene Gleichsetzung des Waltens des heiligen Geistes mit dem Walten der gratia applicatrix in ihr Recht. Der heilige Geist ist seinem Wesen nach gar nichts andres, als der göttliche Geist in seiner Immanenz im menschlichen Geiste, oder der im endlichen Geistesleben des Menschen sich als absoluter Grund, absolute Norm und absolutes teleologisches Princip bethätigende unendliche Geist. Die letzte Begründung dieses speculativen Satzes wird im Zusammenhang einer religiösen Weltanschauung und in der Auffassung des Verhältnisses Gottes und des Menschen über-

haupt als eines realen Verhältnisses von Geist zu Geist gefunden. Dagegen gewinnt er seine concrete religiöse Bestimmtheit immer erst durch die christliche Offenbarungsdreiheit, nach welcher sich Gott nicht blos als die das Heilsleben begründende und die Heilsordnung offenbarende Liebe, sondern auch als die sich selbst mittheilende und in der Selbstmittheilung Heilsgemeinschaft stiftende Liebe beurkundet.

Das Walten des heiligen Geistes in der Gemeinde der Gläubigen und in dem gläubigen Individuum ist daher mit Einem Worte die in die Herzen der Gläubigen ausgegossene göttliche Liebe (Röm. 5, 5). Im frommen Gefühl kündigt sich diese Liebe Gottes als subjective Gewisheit der Gnadengegenwart Gottes, oder als Trost der Versöhnung und Bewustsein der Kindschaft bei Gott an; im Willen des Frommen bethätigt sie sich als den Gläubigen innewohnende Kraft, welche das Wollen und Vollbringen des Guten (Phil. 2, 13), d. h. die Bereitwilligkeit, den Liebewillen Gottes in der Welt zu erfüllen, und damit zugleich die innere Erneuerung der Willensrichtung, und die fortschreitende Bewährung dieser neuen Willensrichtung in der sittlichen Gemeinschaft hervorruft. Erscheint diese Gotteskraft zum Guten als mystische Vorstellung, so ist dies die „Erkenntnis des göttlichen Willens" nicht minder. Es ist eine hölzerne Theologie, welche von dem „Zeugnisse des Geistes" keine Erfahrung zu besitzen behauptet, weil sich der Unterschied von Gnadenwirkungen und dem eigenen innern Verhalten des Menschen empirisch nicht nachweisen lasse. Aber dieser Nachweis ist ganz einfach darum nicht möglich, weil das göttliche Geisteswirken im Menschen und dessen eigne religiös-sittliche Thätigkeit nicht zwei verschiedene äusserlich aufeinander bezogene Thatsachen, sondern die beiden wesentlichen Momente eines und desselben untheilbaren innern Vorgangs sind (§. 50—54). Damit wird aber weder die Thatsache religiöser Erfahrung ungiltig gemacht, dass der Fromme die Liebe Gottes im eigenen Herzen zu schmecken bekommt, noch wird andrerseits das Recht geleugnet, den ganzen Vorgang auch wieder unter den Gesichtspunkt einer in sich einheitlichen und stetigen psychologischen Entwickelung zu stellen. Sowol die subjective Gewisheit des Heils, wie die subjectiv innegewordene neue Kraft zum Guten ist von Anfang bis Ende psychologisch vermittelt und muss sich natürlich auch in diesem ihrem innern, subjectiv-menschlichen Verlaufe als ein einheitlicher Complex religiöser Anschauungen und Gefühle, Vorstellungen und Willensantriebe aufzeigen lassen. Aber die religiöse Betrachtung richtet sich nicht oder doch nur nebenher auf diese subjectiv-psychologische Vermittelung, daher sie auch nicht, oder doch nur nebenher, ein Object dogmatischer Aussagen sein kann. Sie ist vielmehr ein Object religionsphilosophischer Betrachtung, deren Ergebnisse freilich von der

Glaubenslehre vorauszusetzen und an ihrem Orte zu verwerthen sind.

§. 679. An sich eine über das Gesammtleben der christlichen Gemeinde und über das christlich bestimmte Geistesleben des einzelnen Gläubigen schlechthin übergreifende objectiv-göttliche Macht, geht das Walten des heiligen Geistes in seiner geschichtlichen Bestimmtheit in der christlichen Gemeinschaft und im christlichen Individuum überall auf die geschichtliche Person und das geschichtliche Werk Jesu Christi zurück, fällt also mit dem königlichen Wirken des erhöhten Christus zusammen, erweist sich aber in seiner concreten Erscheinung in der Gemeinde und im einzelnen Christen als die Wirksamkeit des christlichen Principes, also einerseits als christlicher Gemeingeist, andrerseits als im Individuum sich bethätigender Geist der Kindschaft bei Gott.

Ist der heilige Geist die im endlichen Geistesleben des Menschen sich erschliessende Macht des unendlichen göttlichen Geistes, so ergibt sich seine Transcendenz nicht blos gegenüber dem Glaubensleben des Individuums, sondern auch gegenüber dem kirchlichen Gesammtleben von selbst. Im Gegensatze zu der endlichen, natürlichen und geschichtlichen Bestimmtheit des gemeinsamen und individuellen menschlichen Geisteslebens ist er allerdings ein übernatürliches, übergreifendes Princip. Dasselbe bethätigt sich aber nur im persönlichen Menschengeiste als die persönlich ihm gegenübertretende göttliche Geistesmacht: der heilige Geist bekundet sich also als transcendentes Princip grade in seiner Immanenz im menschlichen Geistesleben. Mag man diese Immanenz Gottes in den Gläubigen, in welcher sich der göttliche Weltzweck erfüllt, eine eigne „Subsistenzweise“ Gottes heissen, so ist damit jedoch noch nicht das Recht gegeben, den heiligen Geist als eine dritte göttliche „Person“, oder auch als eine besondere Subsistenzweise im innergöttlichen Leben an sich zu bezeichnen; sondern es ist lediglich ausgesprochen, dass die ewige göttliche Liebe in ihrer Immanenz in den Gläubigen als die sich selbst mittheilende und in ihrer Selbstmittheilung Gemeinschaft stiftende Liebe erscheint. Ebensowenig aber hat man umgekehrt das Recht, diese Immanenz in pantheistischer Weise als den im Gesammtleben und im Leben der Individuen sich personificirenden unendlichen Geist zu denken, was wieder nur die entgegengesetzte Versinnlichung des religiösen Gedankens wäre.

In seiner geschichtlichen Bestimmtheit als objectiv-göttliches Princip der christlichen Gemeinschaft ist nun aber jener Geist Gottes der Geist Christi. Sein Walten in der Gemeinde ver-

mittelt sich durch die stete Vergegenwärtigung des Wortes und des Bildes Jesu Christi, als des specifischen Gnadenmittels. Eben hieraus ergibt sich aber, dass sein Walten in der Gemeinde mit dem königlichen Wirken Christi (§. 670) einfach identisch ist. Der „Christus in der Gemeinde“ und der „Christus in uns“ ist eben die Gegenwart des Geistes Christi als Geist der christlichen Gemeinschaft und als christlich bestimmter Glaubensgeist des Individuums. Hieraus erklärt sich, warum Paulus das Einwohnen Christi in den Gläubigen auch wieder als ein Einwohnen des Geistes Christi in ihnen, und umgekehrt ihr Leben im Geiste als ein Leben in Christus bezeichnen und Johannes in dem Kommen des Parakleten das geistige Kommen Christi zu den Seinen erkennen kann. Eben der Geist Christi ist es als immanentes Princip, welcher die Gläubigen ihrer Kindschaft beim Vater gewis und der Kraft des neuen Lebens theilhaftig macht, und welcher daher nach reformirter Lehre das Band der Einheit zwischen Christus und der Gemeinde ist.

§. 680. Geschichtlich ist das Walten des heiligen Geistes in den einzelnen Gläubigen durch sein Walten in der Gemeinde Christi bedingt, ohne dass dieses jedoch mit der Thätigkeit der als äussere Anstalt organisirten Kirche identisch wäre, daher um katholisches Misverständnis zu vermeiden, zuerst von der Zueignung der Gnade an den einzelnen Gläubigen, und darnach erst von der Kirche als Anstalt gehandelt werden muss.

Vgl. §. 657 (Anmerkung). 671. Der Schleiermacher'sche Kanon, dass der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnisse zu Christus, der Katholicismus umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältnisse zur Kirche (Glaubenslehre §. 24), darf freilich nicht in dem Sinne des religiösen Independentismus verstanden werden. Im Gegentheil erst als Glied der christlichen Gemeinschaft kann der Einzelne auch sein persönliches Verhältnis zu Christus und dadurch den persönlichen Besitz des Heils in seiner specifisch-christlichen Bestimmtheit gewinnen. Aber einmal ist, wie früher gezeigt wurde, der geistige Gehalt des vollkommenen religiösen Verhältnisses, welches in jedem einzelnen Gläubigen zu Stande kommen soll, an sich von der geschichtlichen Vermittelung durch die Kirche unabhängig. Zum Andern ist auch die christliche Gemeinschaft oder das göttliche von Christus gestiftete Reich nicht mit der Kirche als äusserer Anstalt identisch. Würde jenes gleich ohne diese sich geschichtlich nicht fortpflanzen, so ist darum die Zugehörigkeit zu jenem für den Einzelnen keineswegs an die Zugehörigkeit zu dieser schlechthin gebunden; im Gegentheil kann der Einzelne nur aus seiner persönlichen Gotteskindschaft auch die Gewisheit seiner Bürgerschaft in dem übersinnlichen und überweltlichen Gottes-

reiche gewinnen. Und eben um diese Grundaussage protestantischer Frömmigkeit nicht wieder preiszugeben, ist zuerst von der subjectiven Heilszueignung an den Einzelnen zu handeln. Dass diese innerhalb des Christenthums nicht abgesehn von der christlichen Gemeinde erfolgt, also auch nicht abgesehn von der Verkündigung der geschichtlichen Heilszueignung durch Christus an die Gemeinde und von dem Zeugnisse gemeinsamer Heilserfahrung, versteht sich nach allem Bisherigen von selbst. Aber sowenig die Kirche mit dem Reiche Christi, so wenig ist die Spendung der kirchlichen Gnadenmittel mit dem Einen specifischen Gnadenmittel, dem Worte und Bilde Christi, identisch.

A. Die subjective Zueignung des Heils an die Einzelnen.

§. 681. Die Lehre von der subjectiven Zueignung des Heils an die Einzelnen zerfällt in die drei Stücke von dem Walten des Geistes Gottes als objectivem Heilsprincip oder der zueignenden Gnade, von der subjectiven Aneignung des Heils im menschlichen Geistesleben oder der Bekehrung und von dem dadurch gewirkten persönlichen Heilsleben in der realen Einigung des göttlichen und des menschlichen Geistes oder dem Gnadenstande.

1. Die zueignende Gnade.

Vgl. Grimm, §. 204—207. Hutt. red. §. 107. Vatke, die menschliche Freiheit. 1841. Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnisse zur Gnade. Leipzig 1863. Schweizer, christl. Glaubenslehre II. §. 149 ff. Biedermann, 709 ff.

§. 682. Schon nach alttestamentlicher Anschauung geht das Heil als reine Gnade von Gott aus, der das Volk Israel erwählt, ihm das Gesetz und die Verheissung gegeben hat und ihm unter der Bedingung von Reue und Bekehrung die Sünden vergibt, daher auch die Opfer nur als Thaterweise bussfertiger Gesinnung, nicht aber als äussere Leistungen für sich die Sündenvergebung bewirken können.

Vgl. Schultz alttest. Theol. I, 402 ff. II, 173 ff. Die Grundeigenschaften Gottes, welche sich im Bundesverhältnisse zu Israel offenbaren, sind seine Güte (חֶסֶד) und Treue (אֱמֶת, אֱמוּנָה) oder Gerechtigkeit (צְדָקָה), von denen jene sich hauptsächlich in der Bundesstiftung und in allen in dem Bundesverhältnisse dem Volke Israel erwiesenen Wohlthaten, diese in

der Aufrechthaltung des Bundesverhältnisses mit Israel auf Grund des in der Stiftung des Bundes kundgegebenen göttlichen Heilswillens offenbart. Object der Bundesgnade ist Israel als Volk, und die Einzelnen nur als Glieder des Bundes. Dieser Bund ist daher, obwol er die Form eines Vertrages trägt, doch eine freie That der göttlichen Gnade und Güte (Exod. 19. 34, 27 f. Deut. 5, 1 ff.). Daher auch das Gesetz ursprünglich unter dem Gesichtspunkte einer göttlichen Gnadengabe erscheint. Dieser Bund mit Israel besteht auch bei der Bundesuntreue der Einzelnen, ja ganzer Generationen fort und bethätigt sich, so oft das Volk sich dem Bundesgotte wieder zuwendet, immer aufs Neue. Auch das Opferinstitut kommt zunächst als Ausdruck der göttlichen Bundesgnade, oder des Willens Gottes sich versöhnen zu lassen, in Betracht und setzt den auch durch die Verfehlungen des Volkes und der Einzelnen nicht aufgehobenen Fortbestand des Bundes voraus (SCHULTZ, I, 221 ff.). Das grosse Versöhnungsopfer (Lev. 16) dient dazu, die Sünden des Volkes als eines einheitlichen Ganzen zu sühnen, die Sünd- und Schuldopfer אָשָׁם, חַטָּאת dienen demselben Zwecke für die Einzelnen, sofern letztere nicht durch völligen Bundesbruch die Ausrottung aus ihrem Volke verdient haben. Ihren Werth erhält die Opferleistung theils durch Gottes Bereitwilligkeit, die Gabe hinzunehmen, theils durch die reumüthige Gesinnung, welche in der Darbringung der Gabe sich darstellt und durch das Bewustsein des Sünders, dass er Gott sein Leben für die Vergehung schulde. Dies wird symbolisch in der Darbringung des Thierblutes als einer „Deckung" oder eines Lösegeldes (כֹּפֶר, LXX λύτρον) ausgedrückt. Indem also der Sünder Blut für Blut, Leben für Leben darbringt, wird unter der obigen Voraussetzung „seine Seele" durch das Opfer vor dem Angesichte Gottes bedeckt (Exod. 21, 30. 30, 12. Num. 35, 30—32. vgl. Hiob 33, 23 f.) und dadurch die Reinigung oder Sündenvergebung vermittelt (Lev. 4, 20. 31. Num. 15, 25. 28. vgl. Lev. 4, 26. 5, 6. 10. 14, 19. 15, 30. 16, 34. Num. 6, 11; Lev. 4, 35. 5, 13. 18. 16, 27. 30. 19, 22). Im übertragenen Sinne heisst dann (abgesehen vom eigentlichen Opferritual) „die Sünde bedecken" soviel als die Sünde vergeben (Exod. 32, 30. Num. 35, 33. Deut. 21, 8. ψ 65, 4. 78, 38. 79, 9. Jes. 6, 7. 22, 14. 27, 9. 43, 25. Jer. 18, 23. Dan. 9, 24. Ez. 16, 63). Ueberall aber ist die Voraussetzung der „Bedeckung" eine reumüthige Gesinnung, daher die Propheten wiederholt betonen, dass die Opfer eines bundbrüchigen Volkes weder Gott gefällig, noch den Opfernden etwas nütze sind, oder auch, dass die Opfer der Frevler vor Gottes Augen ein Greuel sind (Hos. 5, 6. 6, 6. Mich. 6, 6—16. Am. 5, 21 f. Jes. 1, 11. Jer. 6, 20. 7, 21 f. ψ. 40, 7. 50, 7—21. vgl. Prov. 15, 8).

§. 683. Gegenüber dem im Pharisäismus zur Selbst- und

Werkgerechtigkeit entarteten Judenthum macht die persönliche Lehre Jesu zugleich mit der Forderung der Demuth und der Busse, als Vorbedingung zum Eintritte ins Gottesreich, die Nothwendigkeit der versöhnenden und erlösenden Gnade des himmlischen Vaters geltend, und beschreibt das Wesen dieses Reichs als ein ganz in der heilsbegründenden Vaterliebe Gottes beruhendes, setzt aber dabei ebenso wie das A. T. die freie Empfänglichheit des Menschen für die göttliche Gnade und die Möglichkeit, den göttlichen Willen zu erfüllen, überall voraus.

Das Evangelium Jesu von der sündenvergebenden Gnade Gottes nimmt im Gegensatze zur pharisäischen Veräusserlichung den ächt prophetischen Gedanken wieder auf, dass dieselbe Bereitwilligkeit Gottes, dem bundesbrüchigen Volke seine Schuld zu vergeben, wenn es sich wieder zu ihm bekehrt, auch von dem Verhältnisse Gottes zu dem Einzelnen gelte (vgl. ψ. 103, 9 ff. Jes. 55, 6. 57, 16. Ez. 18, 23 ff. c. 23. 33, 11 u. ö.). In der Consequenz dieses Gedankens liegt, dass es hierzu keiner besondern äussern Veranstaltungen, wie des Opfers, bedarf, wie denn auch Jesus die göttliche Sündenvergebung verkündigt hat, ohne als Bedingung derselben den Glauben an die sühnende Bedeutung seines activen oder passiven Gehorsams zu fordern. Wenn er die Mahnung zur Sinnesänderung mit dem Hinweise auf die Nähe des Gottesreichs motivirt (Mc. 1, 14 f. Mt. 4, 17), so ist hierbei zugleich vorausgesetzt, dass die rechte, für das Reich Gottes empfängliche Gesinnung der sündenvergebenden Gnade des himmlischen Vaters theilhaftig werde (Mt. 6, 12. 14 f. 18, 23 ff. Mc. 11, 25. Luc. 13, 3. 5. 15, 7. 10). Dieselbe Voraussetzung gilt auch von den Stellen, in welchen er die Verkündigung der Sündenvergebung als Prärogative seiner Messiaswürde in Anspruch nimmt (Mc. 2, 5—10 und Par. Luc. 7, 47—50. 17, 19). Denn die Aufnahme in's Gottesreich, welche er als der Messias unter Bedingung des Glaubens vollzieht, ist unmittelbar als solche zugleich Sündenvergebung. Die ächte als Bedingung des Eintritts in's Reich geforderte demüthige und gläubige Gesinnung, wie sie namentlich Mt. 5, 3—10 geschildert wird (vgl. Mt. 11, 28 f. 18, 4 f. 21, 28 ff. 23, 12. Luc. 14, 7 ff. 15, 11 ff. 18, 14), schliesst aber bereits die Anerkennung in sich ein, dass wie die Berufung zum Reiche, so auch die Zueignung der Güter dieses Reichs das Werk der freien unverdienten göttlichen Liebe und Güte ist, ein Gedanke, der in den mannichfaltigsten Wendungen wiederkehrt (Mt. 13, 3 ff. 44 ff. 20, 1 ff. 22, 2 ff. 24, 40 ff. 25, 14 ff. Luc. 14, 16 ff. 17, 34 ff. 19, 12 ff.). Die Gnade Gottes ist daher im Evangelium Jesu keineswegs auf die Sündenvergebung beschränkt; sie ist vielmehr in erster Linie die wie alle gute Gabe überhaupt spendende (Mt. 5, 45. 6, 26 ff.), so auch das Heils-

leben begründende göttliche Vatergüte, in welcher die Sündenvergebung einfach mit eingeschlossen ist. Allerdings aber setzt das göttliche Geben das menschliche Bitten voraus (Mt. 7, 7 f. Luc. 11, 9). Auf die Frage, ob nicht die Herstellung der rechten Empfänglichkeit für das Evangelium vom Reiche selbst Gnadenwerk sei, wird nicht weiter reflectirt; vielmehr setzt Jesus die subjective Möglichkeit derselben überall voraus, und fordert daher, wo dieselbe noch nicht wirklich vorhanden ist, die Sinnesänderung. Doch hebt er es grade als ein Hauptmerkmal der göttlichen Vatergüte hervor, dass sie das Verlorene sucht und den Sünder zur Busse ruft (vgl. Mt. 18, 12 f. Luc. 15, 4 ff. 8 ff. vgl. Mt. 9, 12. 36. 10, 6. 15, 24. Luc. 19, 10).

§. 684. Während die urchristliche Anschauung das göttliche Gnadenwirken vorzugsweise in die Berufung zum messianischen Heil und in die am Kreuze des Messias gestiftete Sühne setzt, als welche den Gläubigen erst die wahre Gesetzeserfüllung ermögliche, zieht Paulus durch seine Lehre von der im Kreuzestode Christi offenbarten neuen „Gerechtigkeit Gottes" die dogmatische Consequenz des christlichen Princips, indem er gegenüber dem allgemeinen Sündenelende der fleischlichen Menschheit die Erlösung als reines Geschenk der göttlichen Gnade, diese Gnade selbst aber einerseits als die den Gläubigen ohne alles eigne Verdienst ihre Sünden vergebende, andrerseits als die durch die Mittheilung des heiligen Geistes alle Kraft zum Guten in ihnen wirkende beschreibt.

Nach der dem ganzen Urchristenthum gemeinsamen Anschauung besteht die göttliche *χάρις* überhaupt in der Berufung zur messianischen Gemeinde und der dadurch verbürgten messianischen Herrlichkeit (vgl. Act. 11, 23. 13, 43. 14, 3. 26. 18, 27. 20, 24. 32. 1 Petr. 1, 10. 13. 3, 7. 5, 10. 12 u. ö.), welche sich jetzt schon in der Mittheilung der „Gnadengaben" bewährt (Act. 2, 38. 4, 33. 8, 20. 10, 45. 11, 17. Hebr. 10, 29. 1 Petr. 4, 10). Speciell aber erweist sie sich in der messianischen Sündenvergebung, welche den Eintritt ins Messiasreich überhaupt erst ermöglicht (vgl. Act. 15, 11. Hebr. 4, 16. 12, 28. 13, 9 u. ö.). Diese Sündenvergebung ist durch den Kreuzestod Christi vermittelt, auf welchen die alttest. Opferidee in verschiedenen Modificationen übertragen wird (s. §. 589). Auf der Grundlage dieser gemeinschaftlichen Lehre prägt nun die paulinische Kreuzestheologie den scharfen Gegensatz von Sünde und Gnade aus. Gegenüber der *ἀδικία ἀνθρώπων* ist der einzig mögliche Heilsweg die durch den Kreuzestod Christi vermittelte *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche nicht *ἐξ ἔργων*, sondern *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, also *δωρεάν*, den Gläubigen zu Theil wird (Gal. 2, 21. 5, 4. Röm. 3, 24. 4, 4. 16.

5, 15 ff. 21. 6, 1. 11, 5 f.). Dieselbe besteht in der gnadenweise zugerechneten Sündenvergebung und Adoption, welche sich durch die mystische Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Tode Christi vermittelt (§. 590). Sofern dieselben aber zugleich in die Gemeinschaft der Auferstehung Christi eingetreten sind, erweist sich die Gnade in der Mittheilung des *πνεῦμα Χριστοῦ*, vermöge dessen sie im Stande sind *ἐν καινότητι ζωῆς* zu wandeln (vgl. §. 674). Der Begriff der *χάρις* umfasst also bei Paulus nicht blos das Moment der Versöhnung, sondern zugleich das der Erlösung oder der ethischen Erneuerung (Röm. 6, 14 f.).

§. 685. Die unmittelbare Aussage der christlichen Frömmigkeit, dass das gesammte Heilsleben nach Anfang, Mitte und Ende ein Werk der göttlichen Gnade sei, hat die lutherische Dogmatik im Gegensatze sowol gegen den römischen Semipelagianismus, als gegen den Synergismus der melanchthonischen Schule dahin bestimmt, dass der natürliche Mensch, als durch die Sünde schlechthin verderbt, auch schlechthin unfähig sei, das Heil aus eigner Kraft auch nur anzunehmen, geschweige denn sich zur Aufnahme desselben vorzubereiten, oder es auf irgend eine Weise zu verdienen (§. 448).

§. 686. Die Bekehrung des natürlichen Menschen ist daher lauteres Gnadenwerk (conversio passiva), oder eine ausschliessliche Wirkung des heiligen Geistes mittelst der geordneten Gnadenmittel, ohne jedes Mitwirken der menschlichen Freiheit vor oder in der Bekehrung, welches Mitwirken vielmehr erst nach der Bekehrung beginnt, und auch dann nicht aus eigner natürlicher Kraft, sondern lediglich mit den von der Gnade neugeschenkten Kräften erfolgt; dabei bleibt jedoch der Begriff der Bekehrung selbst ein schwankender, daher auch der Zeitpunkt, in welchem die menschliche Mitwirkung eintritt, verschieden bestimmt wird.

§. 687. Als entscheidender Act der Bekehrung (oder der Wiedergeburt) gilt in der consequent lutherischen Lehrfassung die in der Taufe erfolgte wunderbare Herstellung der Freiheit, zwischen Annahme und Zurückweisung der Gnade wählen zu können (§. 538), von welchem Momente an die Mitwirkung des freien Willens beginnt, daher die Gnade (abgesehen von den ersten vorbereitenden Wirkungen beim Gebrauche der Gnadenmittel) niemals unwiderstehlich wirkt.

§. 688. Hierdurch ergibt sich die Unterscheidung der zuvorkommenden, wirkenden und mitwirkenden, oder der be-

rufenden, bekehrenden und in den Bekehrten einwohnenden Gnade, welche in allen ihren Erweisungen sich als specielle, oder den Verlauf des christlichen Heilslebens (den ordo salutis) begründende Gnade bethätigt, mithin von der allgemeinen, auch ausserhalb der kirchlichen Gnadenmittel wirkenden Gnade sorgfältig zu sondern ist.

Gegenüber der bei den Scholastikern vorherrschenden Auffassung der gratia als eines donum oder habitus infusus*) hatte die Reformation alles Gewicht auf die sündenvergebende Gnade (favor oder misericordia dei) gelegt, unter der gratia iustificans also die gnadenweise Gerechterklärung des Sünders um des meritum Christi willen verstanden. Die doctrina de gratia wurde daher einfach mit der doctrina de iustificatione oder de remissione peccatorum identificirt (A. C. art. 4. 26. Apol. 61 ff. 208 ff.). Um das Verdienst Christi als alleinigen Heilsgrund sicherzustellen, lehnte man jede Lehrfassung ab, welche dem eignen Thun des Menschen irgend welchen Antheil am Heilswerke zugestand. Indem man nun aber die Nothwendigkeit der sündenvergebenden Gnade darauf gründete, dass der „natürliche“ Mensch zu wahrer Gottesfurcht, wahrer Gottesliebe und wahrem Glauben, oder zu einer iustitia spiritualis nicht im Stande sei, entstand die Frage, wie er dann die sündenvergebende Gnade ergreifen könne. Die ursprüngliche Antwort hierauf lautet wieder, dass dies ohne Wirkung des heiligen Geistes unmöglich sei (A. C. art. 18. Apol. 162. 218 f.). Die Fähigkeit also, dem Evangelium von der sündenvergebenden Gnade glauben zu können, wird selbst wieder auf eine Gnadenwirkung zurückgeführt, deren Urheber der die Herzen „erneuernde“ und erleuchtende heilige Geist ist. Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes aber vermittelt sich durchs göttliche Wort. Die spätere dogmatische Theorie unterscheidet demgemäss zwischen der gratia applicatrix und iustificans, sowie zwischen der die Bekehrung bewirkenden Einwirkung des heiligen Geistes auf den Menschen und der Verleihung des heiligen Geistes an ihn, die erst in Folge der Bekehrung und Rechtfertigung eintritt. Die ältere Lehre stellt diese Unterschiede noch nicht ausdrücklich auf, hat aber die Sache. Hierdurch war der umfassendere Gnadenbegriff doch wieder in seinem Rechte anerkannt. Jedoch wird derselbe zunächst nur auf die Erweckung der fides salvifica bezogen, welche den Trost der Rechtfertigung ergreift; diese Gnadenwirkung aber tritt ein ubi et quando visum est deo (A. C. art. 5). Die Voraussetzung ist auch hier, dass die Gnade Alles allein wirkt, eine Mitwirkung des freien Willens bei der Bekehrung also ausgeschlossen bleibt. Dagegen hatte nun die tridentinische Lehre

*) Ritschl I, 78 ff.

(sess. VI. am 13. Januar 1517) behauptet, dass das liberum arbitrium durch die Erbsünde zwar viribus attenuatum et inclinatum, aber keineswegs völlig exstinctum sei. Allerdings bedarf der Mensch, um so wie sichs gehört, glauben, hoffen, lieben, bereuen zu können, der gratia praeveniens oder der Berufung, welche ohne Verdienst der Menschen erfolgt. Aber wirksam wird diese gratia praeveniens erst durch die gratia excitans et adiuvans, durch welche der Mensch zur freien Zustimmung und Mitwirkung disponirt wird; dieselbe ist eine Berührung des Herzens des Menschen per spiritus sancti illuminationem, d. h. eine durch die Kirche vermittelte Belehrung, welche er ebensogut auch zurückweisen kann (cap. 5 u. 6).*) Nach dieser Theorie kann der Mensch sich also zwar nicht sine gratia zur Gerechtigkeit bekehren, wohl aber wirkt er, nachdem er einmal der kirchlichen Belehrung theilhaftig geworden ist, selbstthätig zu seiner Bekehrung mit. Diese Lehre wird von den Evangelischen einmüthig als pelagianische Leugnung der alles Heil allein begründenden Gnade (des solâ gratiâ) zurückgewiesen. Solange die Gnadenwirksamkeit nur in dem ursprünglichen deterministischen Sinne verstanden wurde, verstand sich die Abweisung jeder creatürlichen Mitwirkung zu dem Gnadenwerke freilich von selbst. Aber nach Zurückstellung des Determinismus trat die religiöse Frage wieder in den Vordergrund, in wieweit der natürliche Wille des Sünders mit den ihm noch gebliebenen natürlichen Kräften zur Bekehrung mitwirken könne. Hier begann nun Melanchthon seit 1548 tres causas conversionis zu lehren, das Wort, den h. Geist und den Willen des Menschen, der gegen seine Schwachheit ankämpft. Der freie Wille kann also wenigstens insoweit mit dem Wort und dem h. Geist zusammenwirken, als ihm eine facultas sese applicandi ad gratiam zukommt, indem er die Verheissung hört, sich ernstlich bemüht, sie sich anzueignen und seinen natürlichen Widerstand zu besiegen. Nur in diesem Falle kann ihn der heilige Geist bekehren. Pfeffinger führte (1555) denselben Gedanken noch bestimmter dahin aus, dass es auch nach dem Sündenfalle eine *συνεργία* voluntatis nostrae gebe, welche in der assensio zum Worte bestehe.**) In dieser Lehre konnte aber das Lutherthum nur eine das religiöse Grundinteresse des Protestantismus bedrohende Concession an das römische Dogma erkennen. Nach Flacius wird der homo naturalis vielmehr wider Willen oder zwangsweise von Gott bekehrt, non solum non cooperante ex se libero arbitrio, sed etiam contra furente et fremente. In der Bekehrung wird dieser Widerstand aber gebrochen, der freie Wille zum Guten ins Leben gerufen, ein neues Herz im Sünder geschaffen, daher allerdings der Glaube und heilige Geist nur

*) Sess. VI cap. 6: excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes.

**) Heppe II, 331 ff. Luthardt 171 ff. 193 ff.

volentibus et assentientibus zu Theil wird.*) Auch die mildere Lehre von Strigel, dass die Gnade den schlummernden Willen zum Guten erweckt, daher sie vor der Bekehrung allein wirkt, während in der Bekehrung das Widerstreben des natürlichen Menschen der Zustimmung weicht, erschien den Lutheranern als gefährliche Synergie.**) Demgemäss führt die F. C. (art. 2) den Satz durch, dass der Mensch aus eigner natürlicher Kraft weder vor der Bekehrung noch in der Bekehrung mit der Gnade cooperiren könne. Vor der conversio oder regeneratio (beide Begriffe werden noch als gleichbedeutend gebraucht) besitzt der Mensch ne scintillulam quidem spiritualium virium, quibus ille ex se ad gratiam dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae ex sese et per se capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidio vel ex minima parte conferre agere operari aut cooperari ex se ipso tamquam ex semet ipso possit (p. 658 vgl. 656). In der Bekehrung wird nicht etwa nur der kranke Wille geheilt, sondern der vorher völlig todte Wille zum geistlich Guten überhaupt erst ins Leben gerufen: deus in conversione novum cor creat (p. 673 vgl. 677). Daher kann nicht einmal von einem sich-Bekehrenlassen des natürlichen Menschen die Rede sein: denn dies wäre schon irgendwelche cooperatio voluntatis in ipsa conversione (p. 668): vielmehr der Mensch wird bekehrt, und nur diese capacitas passiva, das Bekehrtwerdenkönnen unterscheidet ihn von einem lapis oder truncus (p. 680 f.). Dennoch wird der Mensch nicht wider Willen bekehrt, der heilige Geist also nicht den Widerstrebenden verliehen, sondern dominus in conversione ex rebellibus et nolentibus hominibus per spiritus sancti tractum volentes et promtos facit (p. 680). Die facultas se ad gratiam applicandi stammt also non ex nostris naturalibus propriis viribus, sed ex sola spiritus sancti operatione (p. 678). Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch Wort und Sacrament. Sobald derselbe aber sein opus regenerationis et renovationis im Menschen begonnen hat, können und sollen wir per virtutem spiritus sancti cooperiren, nämlich ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit (p. 674). Dies gilt aber von allen Getauften, denn diese sind bereits renati und haben arbitrium liberatum (p. 675).

Diese Lehre ist nicht etwa in dem Sinne zu ergänzen, als ob schon vor der Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes mittelst des Worts und der Taufe irgendwelche vorbereitende Gnadenwirkungen im weiteren Sinne zu statuiren seien, durch welche in dem natürlichen Menschen schon irgendwelche Sehn-

---

*) Luthardt 196 ff.
**) Luthardt 207 ff. 240 ff.

sucht nach der Gnade und dem ewigen Heile erweckt würde; vielmehr ist diese Sehnsucht selbst schon der Anfang der renovatio (vgl. p. 660 f.). Selbst der Wunsch, das Evangelium mit seinem Troste zu ergreifen, ist eine dem Unwiedergeborenen unmögliche cooperatio in conversione (p. 668). Und wenn derselbe auch das Wort äusserlich hören und vernehmen kann (p. 670 f.), so kann er doch ohne zuvor vom heiligen Geiste erleuchtet zu sein, demselben nicht glauben (p. 657). Dagegen ist allerdings der Begriff der Bekehrung selbst in der F. C. nicht scharf bestimmt. Derselbe schwankt zwischen einem ausschliesslich durch den heiligen Geist im Menschen begonnenen, unter steter Mitwirkung der neugeschenkten geistlichen Kräfte fortgesetzten religiös-sittlichen Processe, und einem einfachen schöpferischen Act in der Menschenseele, nach welchem die cooperatio mit den neuen Kräften, also zunächst das apprehendere gratiam, dann weiter aber auch das Cooperiren in operibus sequentibus spiritus sancti möglich ist. Letztere Auffassung wird durch den Wortlaut mehr als die erstere begünstigt. Der Act der Bekehrung fällt hiernach wenigstens für alle in der christlichen Kirche Herangewachsenen mit der Taufe zusammen; und jedenfalls ist, wie Chemnitz ausführt,*) jener primus actus, oder die durch die gratia praeveniens gewirkten prima initia fidei et conversionis, der eigentlich entscheidende Act. Soll aber nun in Folge der gratia praeveniens für den weiteren Verlauf der conversio die Mitwirkung des Menschen eingetreten sein, so ist nur noch der Anfang, nicht aber Mitte und Ende der Bekehrung im strengen Sinne ausschliessliches Gnadenwerk. Daher ist es nur consequent, mit Gerhard u. A. diesen Act der Bekehrung einfach in die durch die Taufe gewirkte Herstellung der Wahlfreiheit in geistlichen Dingen zu setzen**).

Die verschiedenen Versuche einzelner Dogmatiker, die Anfänge der Bekehrung doch wieder schon an die Predigt des Gesetzes, ja sogar einer blossen realis concio legis, durch Leiden und Ungemach, zu knüpfen (Gerhard), oder der eigentlichen conversio gewisse durchs Wort gewirkte motus inevitabiles als motus paedagogici vorauszuschicken, auf welche dann die Gnadenwirksamkeit im eigentlichen Sinne, und die actus conversionis intrinseci folgen (Latermann, Bechmann), sind wenigstens gegen die Intention der genuinen lutherischen Lehre.**) Dagegen hat Quenstedt die Annahme verschiedener Acte der Bekehrung mit dem Satze, dass Anfang, Mitte und Ende derselben ausschliessliches Gnadenwerk sei, zu verbinden gewust. Hiernach cooperirt der Mensch neque ut inchoetur conversio, neque ut compleatur et absolvetur; das wirkliche Bekehrtsein tritt vielmehr erst am

*) Luthardt 282 ff. Heppe II, 353 ff.
**) Luthardt 288 ff.

Schlusse ein, wenn die gratia assistens ihr Werk vollbracht hat und in die gratia inhabitans übergeht. Die gratia assistens umfasst hiernach folgende Momente: 1) die gratia praeveniens stellt das liberium arbitrium her; 2) die gratia praeparans bindet den Widerstand gegen das Wort; 3) die gratia excitans weckt Vertrauen auf die Gnade und Reue über die Sünde; 4) die gratia operans wirkt den Vorsatz der Bekehrung; 5) die gratia perficiens bringt mit der Vollendung des Glaubens die Bekehrung vollends zu Stande. Von da ab tritt die cooperatio mit den neugeschenkten Willenskräften (gratia cooperans), oder die Einwohnung des heiligen Geistes in den Gläubigen ein.*)

Vorausgesetzt ist bei allen diesen, von den Späteren mannichfach variirten, Distinctionen, dass die Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes sich durch Wort und Sacrament vermittelt, dass also ihre Stätte die christliche Gemeinschaft ist. Die gratia praeveniens ist daher mit der vocatio oder der Berufung zum christlichen Glauben identisch, welche (abgesehen von ganz ausserordentlichen Fällen wunderbarer Bekehrung wie bei Paulus) lediglich durch die kirchlichen Gnadenmittel sich wirksam erweist.**) Die von Quenstedt u. A. daneben angenommene vocatio indirecta (§. 498) ist nur eine allgemeine göttliche Leitung und Führung, welche die Menschen veranlasst, die wahre Religion und Kirche zu suchen, und ist strenggenommen noch nicht vocatio zu nennen; doch fällt die Vorstellung auch in dieser Beschränkung aus dem Rahmen der lutherischen Lehre heraus, wenn sie gleich gegen die Reformirten im Interesse der gratia universalis verwerthet wird. Gleichfalls gegen die Reformirten ist die Behauptung gerichtet, dass die vocatio durch Wort und Sacrament vermöge der den Gnadenmitteln innewohnenden Kraft immer efficax ist, wenn der Mensch nicht obicem ponit, daher die Unterscheidung von vocatio externa durch die Gnadenmittel und vocatio interna durch den heiligen Geist — freilich im Widerspruche mit der älteren Anschauung — verworfen wird.

§. 689. Die reformirte Dogmatik wendet in der Lehre von der heilszueignenden Gnade nur ihre Grundanschauung von der schlechthin allbegründenden göttlichen Ursächlichkeit speciell auf das christliche Heilsleben an, und versteht unter ihr die Durchführung des ewigen Erwählungs-Rathschlusses in der Zeit, daher sie ein Zusammenwirken von Gnade und Freiheit ebensowenig nach, wie vor und in der Bekehrung zulässt, sondern die Wirksamkeit der Gnade auf allen Stufen der Heilszueignung für unwiderstehlich erklärt, wogegen sie umgekehrt in dem

*) Luthardt 314 ff. Schmid 347 ff.
**) Schmid 323 ff.

Sinne, in welchem es nach ihr überhaupt eine menschliche Freiheitsbethätigung gibt, dieselbe wenigstens nach consequenter Lehre schon vor und in der Bekehrung des natürlichen Menschen anerkennt.

§. 690. Hierdurch ergibt sich der Unterschied der ersten und zweiten oder der das Heilsleben von der ewigen Aufnahme in den Gnadenbund (der Einpflanzung in Christum) an bis zum geweckten Bewustsein des Gnadenstandes begründenden, und der im Gnadenstande erhaltenden und bis zur Vollendung hin fördernden Gnade, wobei die Sonderung der speciellen Heilsgnade von der allgemeinen Gnade nicht minder streng als bei den Lutheranern festgehalten, von der äusseren Berufung durchs Wort aber die innere allein wirksame Berufung durch den heiligen Geist unterschieden wird.

Die Reformirten theilen im Allgemeinen die ältere Lehre der A. C. und der Apol., dass der natürliche Mensch nur Böses zu thun vermag und erst durch die Gnade des heil. Geistes befähigt wird, freiwillig das Gute zu wollen und zu können. Helv. I. 9. Helv. II. 9. Gall. 9. 21. Belg. 14. 16. Angl. 10. Aber sie entgehen den Schwierigkeiten, mit welchen die Lutheraner zu kämpfen haben, von vornherein durch die Festhaltung der auf deterministischer Grundlage ruhenden Prädestination. Wirkt Gott im foedus gratiae gleich absolut wie im foedus naturae, so ist die gratia die einzige causa salutis, neben welcher die menschliche Freiheit überhaupt nirgends als coordinirter oder cooperirender Factor in Betracht kommen kann. Kommt gelegentlich auch letzterer Ausdruck vor (conf. Angl. 10 und bei Dogmatikern)*), so ist er nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen. Streng genommen kann im reformirten System von einer Gegenüberstellung von Gnade und Freiheit überhaupt keine Rede sein. Das liberum arbitrium, welches sich freilich ante lapsum, post lapsum und post regenerationem in qualitativ entgegengesetzter Weise bethätigt**), ist doch schlechthin abhängig von dem Walten der göttlichen Providenz. Wie der Mensch, wenn Gott ihm die Gnade entzieht, nur sündigen kann, so wirkt umgekehrt die Gnade in den Erwählten modo irresistibili***). Im Uebrigen unterscheiden auch die Reformirten zwischen Anfang und Fortgang der Bekehrung: im Anfange (der conversio prima oder regeneratio) verhält sich der Mensch mere passive, im Fortgange (der conversio secunda) kann zwar von keiner Cooperation mit der Gnade,

*) Schweizer II, 463 ff.
**) Schweizer II, 487.
***) Schweizer II, 448 ff.

wohl aber von einer Suboperation des Menschen die Rede sein, siquidem a deo motus se ipsum movet*). Dem entsprechend wird nun auch zwischen der gratia prima und secunda geschieden, und der ganze Verlauf des Gnadenwirkens, vom ersten Anfange an bis zur Vollendung hin, dessen einzelne Acte ähnlich wie von den Lutheranern bestimmt werden, unter diese beiden Gesichtspunkte vertheilt. Beginn des Gnadenwirkens ist die zeitliche Verwirklichung der ewigen unio cum Christo oder der electio in Christo, zunächst durch allerlei vorbereitende, den Sündenschrecken und die Sehnsucht nach der Erlösung weckende Acte, die aber noch keine dispositio des Menschen zur Annahme der Gnade begründen (gratia praeveniens, praeparans), darnach durch die vocatio efficax, welche mit dem Acte der regeneratio zusammenfällt (gratia operans). Die vocatio erfolgt ordnungsmässig durchs Wort, doch muss zu der externa vocatio per verbum die interna vocatio per spiritum sanctum hinzutreten, welche nicht blos ein actus moralis (keine blosse suasio per verbum), sondern zugleich ein actus physicus, eine übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes im Menschenherzen ist. Diese interna vocatio ist der thatsächliche Vollzug der unio cum Christo in der Zeit, und damit zugleich die Aufnahme in die ecclesia invisibilis; als einmaliger Act ist sie regeneratio oder nova creatio, mit welcher zugleich die fides und die certitudo salutis in der Seele geweckt wird; ihrer Wirkung nach ist sie Abwendung des Herzens von der Sünde und Hinwendung zu Gott. Auf die gratia prima folgt dann die gratia secunda, theils gratia conservans, welche das donum perseverantiae verleiht, theils gratia perficiens, welche den Process des Heilslebens bis zur glorificatio hin vollendet**).

Eine relative Differenz der lutherischen und der reformirten Lehrfassung ist noch die, dass jene unter gratia specialis vorzugsweise die gratia iustificans, diese vorzugsweise das stetige, den ganzen Verlauf des Heilslebens continuirlich begründende Geisteswirken Gottes versteht. Dort tritt nämlich mehr die religiöse, hier mehr die ethische Seite des Gnadenbegriffes in den Vordergrund.

§. 691. Gegenüber allen Versuchen, die heilsbegründende Wirksamkeit der göttlichen Gnade doch wieder, wenn auch noch so verclausulirt, zu Gunsten der menschlichen Freiheit einzugränzen, das Verhältnis beider also vor und in der Bekehrung als Zusammenwirken zweier besonderer Einzelkräfte, von denen die Eine dies, die andre jenes wirkt, zu beschreiben,

*) Schweizer II, 451. Heppe, ref. Dogm. 380 f.
**) Schweizer II, 455 ff. 463 ff. Heppe 367 ff.

behauptet die Lehre beider evangelischer Confessionen, gegenüber der lutherischen Beschreibung der nach der Bekehrung doch wieder als selbständiger Factor mit der Gnade cooperirenden Freiheit behauptet die reformirte Lehre das religiöse Interesse, das Heil nach Anfang, Mitte und Ende ausschliesslich als Gnadenwerk zu fassen (§. 112. 113).

§. 692. Trotzdem verbleiben die von der übereinstimmenden protestantischen Kirchenlehre verworfenen Theorien der römischen Kirche und der melanchthonischen Schule jener gegenüber mit ihrer Forderung im Rechte, den Menschen vor und in der Bekehrung wirklich als sittliche Persönlichkeit, die Begründung des Heilslebens also als einen stetigen psychologischen Process zu verstehen; und ebenso verbleibt die lutherische Lehre gegenüber der reformirten im Recht, wenn sie dieselbe Forderung wenigstens für den Bekehrten oder Wiedergeborenen, d. h. nach ihrer ausdrücklichen Voraussetzung für die Gesammtheit der Getauften geltend macht.

§. 693. Die Lösung dieser Antinomie kann weder durch pelagianische Entgegensetzung göttlichen und menschlichen Thuns als zweier für sich bestehender äusserlich auf einander bezogener Factoren, noch auch durch deterministische Aufhebung der menschlichen Causalität zu Gunsten der göttlichen gewonnen werden, da jene schliesslich zu naturalistischer Leugnung der Gnadenwirkungen, diese zu pantheistischer Verflüchtigung des Unterschiedes zwischen göttlichem und menschlichem Wirken überhaupt führt.

Auch die mildeste Form des Synergismus setzt immer voraus, dass das Wenige, was der Mensch selbst zu seinem Heile mitwirken kann, eben wirklich sein eignes Werk und kein Gnadenwerk sei, und verletzt damit das religiöse Grundinteresse von der sola gratia. Die lutherische Lehre, welche erst nach der Bekehrung eine Mitwirkung des Menschen mit den neugeschenkten Kräften zugesteht, wahrt zwar dieses Interesse, da die neuen Kräfte eben gnadenweise geschenkte sind, kommt aber doch auf die Vorstellung einer Cooperation hinaus, die strenggenommen auf derselben Voraussetzung von dem Verhältnisse des göttlichen und menschlichen Wirkens überhaupt beruht, wie der Synergismus. Man wird daher, um dem religiösen Interesse volle Genüge zu thun, zu der reformirten Annahme getrieben, dass auch der menschliche Wille der Bekehrten überhaupt nur durch die Gnade in Bewegung gesetzt wird. Die Voraussetzung der letzteren Vorstellung ist aber der religiöse Determinismus, wel-

cher, wenn das göttliche Gnadenwirken im Menschen nach Analogie des persönlichen Wirkens des letzteren, nur als ein absolutes, aufgefasst wird, die menschliche Freiheit zum leeren Scheine herabsetzt. Hebt man dagegen diese Analogie auf, so schwindet der Unterschied des göttlichen und menschlichen Wirkens überhaupt, und es bleibt nur die pantheistische, und zuletzt die mechanische Weltanschauung übrig. Stellt man sich umgekehrt dem Determinismus gegenüber auf die Seite der menschlichen Freiheit und will den ganzen Verlauf des Heilslebens wirklich als einen einheitlichen psychologisch und ethisch vermittelten begreifen, so führt die Analogie des göttlichen Wirkens mit dem eines menschenartigen Einzelwillens zuerst zu einer Einschränkung der göttlichen Gnade auf eine blos mittelbare, moralische Einwirkung, und treibt schliesslich dahin, die Vorstellung von Gnadenwirkungen im Menschengemüth überhaupt als eine phantastische aufzugeben.

Die Schwierigkeit, welche sich hier dem dogmatischen Denken in den Weg stellt, ist aber keine andre als die in dem Wesen des religiösen Verhältnisses überhaupt enthaltene. Wird dasselbe sinnlich aufgefasst, so bleibt nur entweder die pelagianische oder die deterministische Auskunft; beide aber lösen in ihrer Consequenz die Realität des religiösen Verhältnisses auf.

§. 694. Während die unmittelbare religiöse Betrachtung gegenüber jenen Schwierigkeiten sich einfach hinter ein unergründliches Geheimnis zurückzieht, bestimmt die Speculation das Verhältnis der zueignenden Gnade zur menschlichen Freiheit als die in dem menschlichen Geistesleben als Norm und Kraft sich aufschliessende, den Menschen über seine endliche Naturbestimmtheit in der Welt zur Freiheit über sie erhebende göttliche Geistesmacht, deren Wirken im Menschengeiste aber eben darum zugleich als die Verwirklichung der geistigen Bestimmung des Menschen, also in seinem ganzen Verlaufe und in jedem einzelnen Momente desselben subjectiv-psychologisch, durch menschliche Freiheitsacte vermittelt erscheint.

Sowenig das specifisch-religiöse Verhältnis von Gnade und Freiheit in ein metaphysisches Wesensverhältnis des unendlichen und des endlichen Geistes aufgelöst werden darf, so kann ersteres doch nur auf Grund des für die religiöse Weltanschauung feststehenden Verhältnisses zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste überhaupt verstanden werden. Erweist sich für die religiöse Betrachtung die Wirksamkeit des göttlichen Geistes als eine innere Erfahrungsthatsache des menschlichen Geisteslebens, so ist auch die Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses nur so zu denken, dass der göttliche Geist

als eine im Menschengeiste sich innerlich erschliessende Macht denselben über seine sinnliche und sündige Naturbestimmtheit, oder zur Freiheit über die Welt in der Lebensgemeinschaft mit Gott erhebt. Dieses göttliche Geisteswirken erweist sich aber als eine schrittweise Verwirklichung des geistigen Wesens des Menschen im Unterschiede von seiner endlichen Natürlichkeit oder als eine fortschreitende Verwirklichung seiner geistigen Freiheit. Die Erhebung des Ich über seine endlich-sinnliche und sündige „Natürlichkeit“ ist also in jedem Momente eine Wirkung der göttlichen Gnade in ihm; aber kraft dieses Gnadenwirkens erhebt sich der Mensch doch wirklich zu seinem wahren geistigen Wesen und zu seiner gottgesetzten Lebensbestimmung. Gnadenwirkung und Freiheitsbethätigung sind also nur die zusammengehörigen Momente eines und desselben einheitlichen Lebensprocesses, jene also in keinem Momente ohne diese und umgekehrt; wohl aber hat diese in jener immer ihren geistigen Grund. Die Verwirklichung des Heilslebens ist also von Anfang bis Ende ein wirklich ethischer subjectiv-psychologischer Vorgang im ethischen Subject; und doch kommt er von Anfang bis Ende lediglich auf Grund des göttlichen Gnadenwirkens zu Stande.

§. 695. Seine concrete Bestimmtheit gewinnt das Walten der zueignenden Gnade aber erst, indem es gleichgesetzt wird mit dem Walten der göttlichen Heilsordnung, oder als die auf Grund der durch Gesetz und Verheissung vorbereitenden Gnade (§. 507—511) in dem natürlichen und sündigen Menschen sich bethätigende, versöhnende und erlösende Liebe Gottes (§. 634. 635).

Setzt man das Walten der zueignenden Gnade mit dem Walten der göttlichen Heilsordnung im Menschengemüthe gleich, so ist ebensowol die unbedingte Abhängigkeit des menschlichen Heilslebens von ihr gewahrt, als jede mechanische oder auch deterministische Vorstellung des göttlichen Gnadenwirkens abgewehrt. Das Eintreten des Menschen in die Sphäre der göttlichen Heilsordnung ist dadurch bedingt, dass er zunächst unter der natürlichen und allgemein sittlichen Weltordnung die vorbereitende Gnade erfahren hat, dass also durch das göttliche Gesetz das Bewustsein seiner Ohnmacht und Sündigkeit und damit zugleich die Sehnsucht nach der Erlösung und die Hoffnung auf sie wachgerufen ist, die sich in dem vorbereitenden Glauben an die göttliche Verheissung vollendet. Wie aber die Erfahrung der vorbereitenden, so ist auch die Erfahrung der zueignenden Gnade subjectiv-psychologisch vermittelt. Der Demuth und dem Glauben erschliesst sich mit der Zuversicht auf den göttlichen Liebewillen zugleich die innere Erfahrung der göttlichen Liebesmacht im Gemüth. Wie aber das Gesetz und

die Verheissung zunächst von Aussen her an den Menschen herantritt, so stellt auch die versöhnende und erlösende Liebe Gottes zunächst als eine göttlich dargebotene Objectivität dem Menschen sich dar, an welche er sich demüthig und gläubig hingeben muss, um derselben als einer tröstenden und erneuernden Gottesmacht im eigenen Herzen inne zu werden.

§. 696. Gegenüber der sinnlichen Naturbestimmtheit und der sündigen Willensbestimmtheit des Menschen erweist sich die zueignende Gnade als die den Widerstand des natürlichen und sündigen Menschen gegen den göttlichen Heilswillen fortschreitend überwindende, ihn durch Weckung des schlummernden Vermögens zum wahrhaft Guten religiös und sittlich erneuernde Liebesmacht (vgl. §. 541).

Da dem natürlichen und gesetzlichen Menschen die göttliche Heilsordnung zunächst als Thorheit oder als Aergernis erscheint (§. 492), so muss er freilich gegen die Gnade „rebelliren". Diese Rebellion ist nichts Andres als der Widerstand des „Fleisches" wider den „Geist", der hier nur auf specifisch-religiösem Gebiete sich darstellt. Wäre nun der „natürliche Mensch" wie ihn die ältere Dogmatik bestimmt, mit der ganzen Persönlichkeit des Menschen einfach identisch, so könnte weder von vorbereitender Gnade, noch von einer religiös-sittlichen Empfänglichkeit des Menschen für die zueignende Gnade die Rede sein, daher sich dann freilich entweder die lutherische Vorstellung von einer die Willensfreiheit zum Guten zauberhaft herstellenden Gnadenwirkung, oder aber die reformirte von der vocatio interna als einer nicht blos „moralischen", sondern zugleich physischen oder hyperphysischen göttlichen Action von selbst ergibt. Aber weder in dem einen noch in dem andern Falle handelte Gott wirklich mit dem Menschen als mit einem sittlichen Subjecte. Daher ist hier das Recht der melanchthonischen Lehrweise anzuerkennen, welche die Bekehrung nicht blos als ein Bekehrtwerden, sondern zugleich als ein Sichbekehrenlassen des unter dem Walten der vorbereitenden Gnade für die gratia specialis empfänglich gewordenen Sünders denkt, nicht als magische Neuschaffung, sondern als ethische Erneuerung. Diese Erneuerung aber ist als ein fortschreitendes Ueberwundenwerden des in der fleischlichen Natur und der sinnlichen, selbstischen und weltlichen Willensrichtung des „Unwiedergeborenen" begründeten Widerstandes durch die innerlich sich bethätigende göttliche Liebesmacht zu denken, welche den Menschen zur Demuth und zum Glauben empfänglich macht, in dem Empfänglichen aber die Gewisheit der Versöhnung und die Kraft zu einem neuen Leben in der Gottesgemeinschaft erweckt.

§. 697. Die innere Bethätigung der zueignenden Gnade im subjectiven Geistesleben des Menschen ist in der ewigen Gesetzmässigkeit der göttlichen Heilsordnung schlechthin begründet, wird aber ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung immer erst in der geschichtlichen Heilsgemeinschaft, daher das Walten der zueignenden Gnade in der Seele des Einzelnen immer erst durch das geschichtliche Walten derselben, wie solches innerhalb der christlichen Gemeinde seine Stätte hat, thatsächlich vermittelt ist.

Vgl. §. 547.

§. 698. Sofern die Bekehrung als göttliche Gnadenwirkung im Menschengemüth thatsächlich immer nur mittelst der geschichtlichen Gnadenwirksamkeit in der christlichen Gemeinschaft zu Stande kommt, so ist auch die Fähigkeit zur subjectiven Aneignung der Gnade, oder das Glaubenkönnen des Einzelnen, durch das geschichtliche Walten des heiligen Geistes in der Gemeinde bedingt, daher der Einzelne durch seine Aufnahme in die christliche Gemeinde zugleich der zueignenden Gnade theilhaftig, als Glied der Gemeinde aber dieser Gnade als einer auch an ihm und in ihm sich bethätigenden gewis wird.

§. 699. Die Berufung als äussere Darbietung der versöhnenden und erlösenden Gnade ist daher die gnadenweise Berufung zur christlichen Gemeinschaft durchs Wort, welche sich aber nur nach dem Maasse der vorhandenen inneren Empfänglichkeit wirksam erweist; von dieser äusseren Berufung ist also die innere Berufung oder die Bekehrung zu scheiden, welche in der persönlichen Zueignung der durch Christus geschichtlich vermittelten Versöhnung und Erlösung, oder in der wirklichen Aufnahme der Person in die Gemeinschaft Christi besteht.

Obwol die altprotestantische Dogmatik in der Lehre de gratia applicatrice immer die Zueignung der Gnade an den Einzelnen im Auge hat, so hat sie doch den psychologischen Process, der als solcher in einer ewigen Gesetzmässigkeit begründet ist, von den geschichtlichen Bedingungen, unter denen derselbe zu Stande kommt, nicht genauer unterschieden. Dies zeigt sich namentlich in der lutherischen Lehrfassung. Wie hier die gratia praeveniens ohne Weiteres mit der vorbereitenden Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche durch Wort und Sacrament identificirt wird, so auch die gratia operans ohne Weiteres mit derselben Wirksamkeit der kirchlichen

Gnadenmittel. Gegenüber dem von Aussen her an den Einzelnen herantretenden geschichtlichen Gnadenwirken des heiligen Geistes mittelst der kirchlichen Gnadenmittel ist daher entweder die Annahme einer Mitwirkung der menschlichen Freiheit gar nicht zu umgehn, oder man kommt über eine magische Vorstellung von der Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht hinweg.

Dennoch liegt der lutherischen Lehre eine religiöse Wahrheit zu Grunde. Wenn den ausserhalb der Heilsgemeinschaft Stehenden die Botschaft von der versöhnenden und erlösenden Gnade zunächst eine Thorheit oder ein Aergernis ist, so ist es ganz richtig, dass ihnen erst das Glaubenkönnen verliehen werden muss, dieses aber vermittelt sich geschichtlich nur durch die von der Heilsgemeinschaft ausgehende, religiös-sittliche Einwirkung auf sie. Dagegen stehen die Glieder der Heilsgemeinschaft oder die baptizati bereits unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes. Es ist also ferner ganz richtig, dass, was das Annehmenkönnen der Gnade betrifft, zwischen den baptizati und non baptizati ein ingens discrimen besteht (F. C. p. 675). Erweist sich die zueignende Gnade geschichtlich immer nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft wirksam, so muss bei den non baptizati erst der natürliche Widerstand gegen das Evangelium von der Versöhnuug und Erlösung gebrochen werden, bevor sie zum Glaubenkönnen befähigt sind. Dagegen wachsen die Glieder der Kirche unter den Einwirkungen des mittelst der kirchlichen Gnadenmittel sich bethätigenden göttlichen Geistes heran. Die äussere Berufung durch die Taufe und durchs Wort kann also in dem Maasse an ihnen innerlich wirksam werden, als sie derselben kein selbstverschuldetes Hindernis in den Weg stellen (Quenstedt). Aber auch die reformirte Lehre vertritt mit ihrer Unterscheidung der vocatio externa und interna ein wichtiges religiöses Interesse. Denn die äussere Zugehörigkeit zur Kirche verbürgt an sich noch nicht die innere Zugehörigkeit zu Christus, ebensowenig wie die Taufe und das Hören des Worts an sich selbst schon den persönlichen Heilsglauben verbürgt. Also muss zu dem geschichtlichen Wirken des heiligen Geistes in der Heilsgemeinschaft mittelst der geordneten Gnadenmittel die innere Bethätigung desselben im Gemüthsleben der Einzelnen hinzutreten. Erst durch die unio cum Christo wird daher der Einzelne wirklich ein lebendiges Glied des Reiches Christi, denn erst wer sich persönlich der durch Christus vermittelten versöhnenden und erlösenden Gnade theilhaftig weiss, weiss sich damit zugleich mit allen derselben Gnade Theilhaftigen zu einem geistigen Gesammtleben verbunden (vgl. Witsius bei Heppe, ref. Dogm. 376).

2. Die Bekehrung.

Vgl. Grimm §. 212. Hutt. red. §. 108. 111—114.

§. 700. Die in dem persönlichen Evangelium Jesu und in Uebereinstimmung mit demselben in der urchristlichen Predigt als Bedingung der Aufnahme in's Gottesreich geforderte Sinnesänderung (*μετάνοια*) wird bald im weiteren Sinne von dem gesammten der Heilsaneignung vorangehenden religiös-sittlichen Processe, bald im engeren Sinne von der Reue über die Sünde verstanden, und dann ausdrücklich vom Glauben als erste Hauptbedingung der Gotteskindschaft unterschieden, in beiden Fällen aber als des Menschen eigne That gefasst.

Ueberall wo in dem Evangelium Jesu die *μετάνοια* als einzige Bedingung zum Eintritt ins Gottesreich hingestellt wird, ist darunter nicht die „Busse“ im engeren Sinne, sondern die Sinnesänderung gemeint, welche ebensowol die Abkehr von der Welt als die Hinwendung zu Gott, also einerseits Demuth, beziehungsweise Reue, andrerseits Glauben und sittliche Erneuerung in sich schliesst (Mt. 4, 17. 11, 20 f. 12, 41. Mc. 6, 12). Das *μετανοεῖν* ist daher wesentlich ein Umkehren (*στρέφεσθαι*), welches vor Allem darin sich zeigt, dass man sich demüthig den Kindern gleichstellt (Mt. 18, 3), oder sich selbst erniedrigt (Mt. 18, 4. 23, 12. Luc. 14, 11. 18, 14), sich selbst verleugnet (Mt. 16, 24) und im kindlichen Vertrauen sich dem Willen des himmlischen Vaters ergibt (vgl. bes. Mt. 6, 24 ff.). Derselbe Sprachgebrauch begegnet uns auch sonst in der Urgemeinde (vgl. Mt. 3, 2. 8. 11. Mc. 1, 4. Luc. 3, 3. 8. Luc. 16, 30 f. 24, 47. Act. 2, 38. 5, 31. 8, 22. 11, 18. 13, 24. 17, 30. 19, 4). Ueberall ist hier die *πίστις* in der *μετάνοια* mit eingeschlossen, und letztere einfach als Bedingung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens hingestellt (vgl. auch Apok. 2, 5. 16. 21. 22. 3, 3. 19. 9, 20 f. 16, 9. 11). Daher sind *μετανοεῖν* und *ἐπιστρέφεσθαι* Wechselbegriffe (Luc. 1, 16. Act. 9, 35. 11, 21. 14, 15. 15, 19. 26, 18). Weit seltener findet sich *μετάνοια* im engeren Sinne von Reue über die Sünden gebraucht und von der *πίστις* noch unterschieden (Mc. 1, 15. Act. 20, 21. Hebr. 6, 1; vgl. Luk. 5, 32. 13, 3. 5. 15, 7. 10. 17, 3 f. 2 Kor. 7, 9 f. Jac. 5, 19 f.). Auch *μετανοεῖν* und *ἐπιστρέφεσθαι* werden gelegentlich unterschieden (Act. 3, 19. 26, 20). — Als göttliche Gabe erscheint die *μετάνοια* Hebr. 12, 17; sonst allgemein als freie menschliche That.

§. 701. Der Glaube ist im Sinne Jesu als die demüthige und vertrauende Hingabe an die Gnade des himmlischen Vaters wesentlich eins mit der ungetheilten selbstverleugnenden Hingabe des Herzens an den göttlichen Willen, welche sich gegenüber dem äussern Gehorsam in der innern, geistigen

Gesetzeserfüllung bewährt; dagegen wird der Glaube an seine Person zunächst nur in dem Sinne des Vertrauens in seine Wunderhilfe und in die Wahrheit seiner Verkündigung, und erst allmählich bestimmter als Anerkennung seiner messianischen Würde oder seiner göttlichen Sendung gefordert.

Der Ausdruck *πίστις* kommt im persönlichen Evangelium Jesu ziemlich selten vor. Statt dessen wird die Empfänglichkeit für die Güter des Gottesreiches meist in anderen Wendungen beschrieben, vgl. bes. Mt. 5, 3 ff. Bedingung zum Eintritte ins Reich ist das Gefühl der eignen Ohnmacht und Heilsbedürftigkeit, oder die Demuth; daher, wo dieselbe vorhanden ist, es nicht erst der Sinnesänderung bedarf. Daneben wird in den mannichfaltigsten Wendungen Vertrauen (vgl. bes. Mt. 6, 25—34) in die väterliche Leitung der menschlichen Geschicke und Verleugnung des eignen Willens, des selbstischen und weltlichen Sinnes, im Dienste des Reiches gefordert (Mt. 16, 24 ff. 10, 38 ff.; 5, 29 ff. 18, 9 f.; 19, 21 ff.; 13, 44 ff. 6, 19 ff. Luc. 9, 62 u. ö.). Die *πίστις* im Sinne Jesu ist vor Allem das demüthige Vertrauen auf den himmlischen Vater (*πίστις θεοῦ* Mc. 11, 22), also vor Allem auf die Erhörung des Gebets (Mt. 17, 20 f. Luc. 17, 5 f. Mc. 11, 23 f. Mt. 21, 22). Besonders häufig steht das Wort vom Vertrauen in die Wunderhilfe Jesu (Mt. 8, 10. 13. 9, 2. 22. 28 f. 15, 28. Mc. 5, 36. 9, 23 f. 10, 52 u. Par. vgl. Mc. 4, 40. Luc. 8, 25, 7, 50. 17, 19); doch ist auch hier der Glaube nicht direct auf die Person Jesu bezogen, sondern auf die Kraft Gottes, durch seinen Gesandten zu helfen. Anderwärts ist Glaube soviel wie Gehorsam gegen die Worte des göttlichen Propheten (Mt. 21, 25. 32 u. Par.). Zunächst in diesem letzteren Sinne beansprucht Jesus Glauben an seine Person: ohne die Bereitwilligkeit, seiner Reichspredigt Glauben zu schenken gibts keinen Eintritt ins Messiasreich: der von ihm ausgestreute Same muss also fruchtbaren Boden finden (Mt. 13, 3 ff.), der Gerufene muss für seine Berufung empfänglich sein und ihm „nachfolgen", ohne sich durch anderweite Rücksichten beirren zu lassen (Mt. 4, 18 ff. 8, 18 ff. Luc. 9, 61 ff. 14, 26 vgl. Luc. 10, 42. 11, 28. Mt. 11, 28 u. ö.). Allerdings aber fordert er, nachdem er mit der Verkündigung seiner Messianität hervorgetreten ist, ausdrücklich auch von den Reichsgenossen die Anerkennung seiner Person als des Messias (Mt. 10, 32 ff. 40. 10, 22. 5, 11. 19, 29 u. ö.), eine Thatsache, die durch die kritische Unsicherheit einzelner Sprüche nicht geändert wird.

§. 702. Die Anerkennung der Messianität Jesu ist für die Urgemeinde selbstverständlich der Ausgangspunkt, daher hier zu der Forderung der Sinnesänderung die der Taufe auf den Namen Jesu als des Christus zur Bezeugung des Glaubens

an ihn und der Hoffnung auf die durch ihn den Gliedern der Messiasgemeinde verbürgte künftige Herrlichkeit im Messiasreiche hinzutritt; mit diesem in der Taufe bekannten Glauben aber müssen zugleich die „Werke“ der Gerechtigkeit als Bedingung des messianischen Heiles verbunden werden.

Wie die Messianität Jesu das unmittelbare Object der urapostolischen Predigt ist, so ist ihre Anerkennung selbstverständlich auch die Bedingung für den Eintritt ins Messiasreich. In diesem Sinne wird die Forderung der *πίστις* oder des *πιστεύειν* schon Jesu selbst öfters in den Mund gelegt (Mc. 1, 15. 16, 16 f. Luc. 8, 12 f.; Mt. 18, 6. Mc. 9, 42. Luc. 18, 8 vgl. Luc. 22, 32. 67). Ebenso steht *πίστις* in der evangelischen Geschichtserzählung (Mt. 27, 42 u. Par. Mc. 16, 13 f.), in der Apokalypse (Apok. 2, 13. 19. 13, 10. 14, 12) und besonders häufig in der Apostelgeschichte, schon in den älteren Stücken (Act. 3, 16. 5, 14. 8, 12. 9, 42. 10, 43. 11, 17. 21. 17, 31. 18, 8 u. ö.). Ueberall hat hier die *πίστις* nur die weitschichtige Bedeutung einer Annahme des Wortes der Verkündigung (Act. 4, 4. 6, 7. 8, 14. 11, 1. 13, 12. 48. 14, 1. 17, 11 ff.). Bedingung des Eintritts ist daher die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*, d. h. auf seinen Messiasnamen, oder *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* oder *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Act. 2, 38. 8, 12. 16. 19, 5. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3 vgl. Act. 10, 48. 1 Kor. 1, 13 ff.). In der Taufe auf den Namen Jesu als des *κύριος* und *Χριστός* wird der Glaube an ihn bekannt. Dieselbe vermittelt daher die messianische Sündenvergebung (Mc. 1, 4. Act. 2, 38 vgl. 5, 31. 10, 43. 13, 38. 26, 18) und die Anwartschaft auf das messianische Heil (Act. 15, 11. 16, 31. 26, 18), daher die *πίστις* mit der Anerkennung der Messianität Jesu zugleich die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit des Messiasreichs und die auch durch Leiden nicht erschütterte Ausdauer (*ὑπομονή*) in dieser Hoffnung in sich schliesst. In demselben Sinne steht die *πίστις* auch im Jacobusbriefe (1, 3. 2, 1. 14—26) und im ersten Petrusbriefe (1, 5. 7—9. 2, 6 f. 5, 9; anders aber 1, 21). Daneben fehlt natürlich auch der allgemeine religiöse Begriff der *πίστις* nicht, im Sinne des Vertrauens auf Gott, vgl. Jac. 1, 6 (Vertrauen auf Gebetserhörung). Act. 14, 9. 24, 14 f. 27, 25 u. ö.

Bei diesem Glaubensbegriffe ist es selbstverständlich, dass der Glaube nicht an die Stelle der „Werke“ treten kann. Er ist auch kein „ethisches Princip“, aus welchem die Werke fliessen. Wohl aber unterstützt der Glaube die sittliche Gesinnung, sofern er die Sündenvergebung vermittelt, und zugleich als Motiv für einen der Berufung zur messianischen Herrlichkeit würdigen Wandel sich wirksam erweist. Vgl. unten bei der Rechtfertigung.

§. 703. Paulus bestimmt in Gemässheit seines Evangeliums von der durch Christi Tod offenbarten göttlichen Gnade

als alleinigem Heilsgrunde (§. 590. 684), den Glauben als alleinige Bedingung für die subjective Aneignung des Heils, wobei die durch das Gesetz geweckte Erkenntnis der Sünde und der in der Sünde begründeten Unmöglichkeit aller eignen Gerechtigkeit als Voraussetzung gilt; das psychologische Wesen dieses Glaubens setzt er in das unerschütterliche Vertrauen in Gottes Wahrhaftigkeit und Allmacht; den Inhalt desselben in das „Wort vom Kreuz," oder in die durch die Auferweckung Christi von den Todten beglaubigte Heilsbedeutung seines Kreuzestodes; endlich die thatsächliche Bewährung dieses Glaubens erkennt er in der Lebensgemeinschaft mit Christus oder dem Getriebenwerden vom Geiste Christi, vermöge dessen die Gläubigen als der Welt und der Sünde mit Christns Gestorbene ihr Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden ertödten.

Das Eigenthümliche des paulinischen Glaubensbegriffes ist dieses, dass die *πίστις* nicht blos überhaupt Glauben an Jesu Messianität, auch nicht eine wesentlich mit der *ἐλπίς* zusammenfallende Zuversicht in die Verheissung der künftigen *δόξα* im Messiasreiche (so allerdings z. B. 2 Kor. 5, 7), sondern vor Allem ein vertrauensvolles Ergreifen der im Kreuzestode des Messias offenbarten göttlichen Gnade als alleinigen Heilsweg ist. Die *πίστις* kommt also für Paulus vorzugsweise als der die *δικαίωσις* vermittelnde Glaube in Betracht, welcher seinerseits wieder auf der durchs Gesetz geweckten Erkenntnis der *ἀδικία ἀνθρώπων*, oder der Unmöglichkeit einer *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* ruht (Gal. 2, 16—21. 3, 6—29; Röm. 1, 18 ff. 3, 9—20. 21—30. 5, 20 f. 7, 7—25). Dieser Glaube ist also zunächst Vertrauen auf die göttliche *χάρις*, nach dem Vorbilde des Abrahamsglaubens Vertrauen auf die göttliche Verheissung und auf die Macht Gottes, das Verheissene zu erfüllen, auch wo diese Erfüllung menschlicher Weise unmöglich scheint (Röm. 4, 17—25); seinem concret christlichen Inhalte nach ist er Glaube an den Gott, der Jesum von den Todten erweckt und ihn durch die Auferweckung als den Messias legitimirt, eben damit aber seinem Kreuzestode zugleich die Bedeutung einer neuen Heilsanstalt an der Stelle des Gesetzes verliehen hat. Der Inhalt des Glaubens hat also zwei Stücke: die Thatsache der wunderbaren Auferweckung des Gekreuzigten und die Heilsbedeutung dieser Thatsache, oder die Gewisheit, dass der Gekreuzigte und Auferstandene der *κύριος καὶ Χριστός* ist, der den Gläubigen durch seinen Kreuzestod die *δικαίωσις*, durch seine Auferstehung die *ζωή* im messianischen Reiche vermittelt. Inhalt der paulinischen *πίστις* ist daher zunächst die durch den Kreuzestod Christi vermittelte *ἀπολύτρωσις*, *καταλλαγή* und *δικαίωσις* (Gal. 2, 16. 20 f. 3, 8 ff. 24. Röm. 3,

24 ff. 4, 4 f. 11 ff. 25. 5, 1. 6 ff. 15—19. 21. 8, 30 ff. vgl. 1 Kor. 15, 14. 17), sodann aber die durch die Auferstehung Christi den Gläubigen vermittelte ζωή und δόξα (1 Kor. 15, 12 ff. Röm. 5, 2 ff. 9 ff. 15—19. 21. 6, 8. 23. 10. 9). Beides fasst sich zusammen in der durch den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen vermittelten υἱοθεσία, welche schon jetzt den Gläubigen durch das ihnen mitgetheilte πνεῦμα verbürgt ist, dereinst aber als Theilnahme an der ζωή und δόξα, der κληρονομία und βασιλεία Christi vollends in die Erscheinung treten wird (Gal. 3, 7 ff. 14. 22. 26 ff. 4, 5 ff. 1 Kor. 15, 47 ff. Röm. 8, 17 ff. 28 ff. 32).

Die specifisch-religiöse Bedeutung dieser πίστις beruht aber darauf, dass sie nicht als subjectiv-sittliche Qualität des Menschen, sondern als die reine Empfänglichkeit des Subjects für die in Christus objectiv dargebotene göttliche χάρις in Betracht kommt. An dem πιστεύων bewährt sich also das Evangelium als eine δύναμις θεοῦ (Röm. 1, 17). Durch die πίστις vermittelt sich die mystische Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, die objective Zueignung der Heilskraft seines Todes (das mit Christus Gekreuzigt- oder Gestorbensein) und in Folge dessen zugleich die Einpflanzung des πνεῦμα Χριστοῦ, welches in den Gläubigen sich nicht blos als Unterpfand ihrer künftigen ζωή im Messiasreich, sondern schon jetzt als ethisches Princip eines neuen Lebens erweist (Gal. 2, 20 f. 6, 14 f. 1 Kor. 1, 4—9. 6, 17. 2 Kor. 5, 14—17); wie daher die Mittheilung des πνεῦμα ἐκ πίστεως erfolgt (Gal. 5, 5 vgl. 3, 2. 5. 2 Kor. 4, 13), so ist diese πίστις selbst als ethisches Princip gedacht (Gal. 5, 6 vgl. 16—25; 2 Kor. 10, 15. 13, 5). Die πίστις ist ja die Voraussetzung der Taufe, durch welche der Mensch in die mystische Gemeinschaft des Todes und des neuen Lebens Christi eingesetzt wird (Gal. 3, 27. Röm. 6, 2 ff.) und nun vom πνεῦμα Χριστοῦ beseelt, das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllt und die σάρξ mit ihren παθήματα und ἐπιθυμίαι tödtet (Röm. 8, 2—13), von der Sündenherrschaft befreit und in das neue Dienstverhältnis der δικαιοσύνη getreten ist (Röm. 6, 11 ff. 14 ff. 7, 4 ff.).

§. 704. Während im Philipperbriefe der Glaube ausschliesslich als ein die Rechtfertigung begründendes ethisches Princip erscheint, in den Briefen an die Kolosser und Epheser aber vorzugsweise als Festhaltung an der kirchlichen Wahrheit, mit nur gelegentlichen Reminiscenzen an die paulinische Rechtfertigungslehre, in den Pastoralbriefen sogar häufig schon im objectiven Sinne, als Glaubenslehre, lässt der Hebräerbrief im Anschlusse an Paulus zwar die Gerechtigkeit aus dem Glauben gewonnen werden, identificirt denselben aber mit dem zuversichtlichen Aufblicke zu der übersinnlichen Welt.

Nach Phil. 3, 9—12 gründet sich die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ auf den Glauben als Lebensgemeinschaft mit Christus (ἐπὶ τῇ πίστει). Dem Kolosserbriefe ist die πίστις Festhalten an der ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, kirchliche Gläubigkeit, welche zu ihrem Inhalte wesentlich das in Christus offenbarte transcendente Mysterium hat (1, 4. 23. 2, 5. 7). Ihr Gegensatz ist die φιλοσοφία und κενὴ ἀπάτη. Ebenso im Epheserbriefe, mit nur noch stärkerer Hervorhebung der Glaubenseinheit (4, 5. 13. 6, 16); daher die πίστις in enger Verbindung mit der ἀγάπη, dem rechten kirchlichen Gemeinsinn erscheint (1, 15. 6, 23 vgl. 3, 17. 4, 2 ff. 15). Eine Reminiscenz an die sonst in beiden Briefen völlig zurücktretende paulinische Rechtfertigungslehre findet sich Eph. 2, 8 vgl. 3, 12. Aus dieser Zurückstellung des specifisch-paulinischen Glaubensbegriffs erklärt sich die starke Betonung der ἔργα (Eph. 2, 10. 4, 22 ff.). Dieselben Erscheinungen, nur noch gesteigert, begegnen uns in den Pastoralbriefen. Die πίστις ist subjectiv kirchliche Rechtgläubigkeit (1 Tim. 1, 2. 5. 19. 2, 15. 4, 1. 5, 8. 6, 10. 21. 2 Tim. 1, 5. 2, 18. Tit. 1, 13. 2, 2) oder eine Tugend neben anderen, die namentlich mit der ἀγάπη zusammengestellt wird (1 Tim. 1, 14. 2, 15. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 1, 13. 2. 22. 3, 10); objectiv aber gradezu soviel als rechte kirchliche Lehre (Tit. 1, 4 vgl. 1 Tim. 1, 4. 2, 7. 3, 9. 4, 6.).

Wenn der Hebräerbrief die paulinische Lehre vom rechtfertigenden Glauben sich ausdrücklich aneignen will (6, 12 ff. und 11, 7. 11 f. 19, überhaupt das ganze Kap.), so ist doch sowol der Glaube als die Gerechtigkeit anders gewendet. Christus ist nicht Object, sondern Vorbild des Glaubens (12, 2); dieser selbst aber ist ähnlich wie in der urapostolischen Anschauung Hoffnung auf die göttliche ἐπαγγελία (11, 8—12. 17—22. 23—26. 27 ff.) oder auf die künftige Herrlichkeit (6, 11. 10, 35 ff.), nur dass das Object dieser Hoffnung sich im Sinne des alexandrischen Idealismus auf die urbildliche übersinnliche Welt bezieht (11, 1. 9 f. 13—16. 39 f. 10, 34. 12, 28). Auch im Glauben an Gottes Dasein ist die Hauptsache der Aufblick nach Oben (11, 6 vgl. 27).

§. 705. Nach Johannes ist der Glaube an Christus als den eingebornen Sohn Gottes oder als das fleischgewordene Gotteswort die einzige Bedingung des ewigen Lebens, sofern nämlich die Gläubigen in der Liebesgemeinschaft mit ihm und durch ihn mit dem Vater verbunden, seine Gebote halten, welche sich wieder in dem Gebote der Liebe zusammenfassen.

Unzähligemale wird im vierten Evangelium der Glaube an Christi Person, seinen Namen, seine göttliche Sendung, sein Wort und Werk als die einzige Bedingung des Heiles hingestellt. Wer an ihn als den μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ glaubt, hat die ζωὴ αἰώνιος (3, 15 f. 18. 36. 5, 24. 6, 40. 47. 11, 25 f. 12, 46.

1 Joh. 5, 13) oder den Sieg über die Welt (1 Joh. 5, 4 f.) und die Kindschaft bei Gott (1, 12). Mit dem Glauben ist die Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu wesentlich gleichbedeutend (1, 10. 6, 69. 8, 28. 32. 10, 38. 14, 7. 9. 20. 17, 3. 8. 1 Joh. 2, 3 f. 13 f. 3, 1. 6. 4, 6 ff. 16. 5, 20). In dem Glauben oder der Gnosis des Sohnes Gottes offenbart sich die Geburt aus Gott (1, 12 f. 1 Joh. 5, 1); wie aber die Erkenntnis vor Allem eine praktische Erkenntnis der in der Sendung des Sohnes offenbarten göttlichen Liebe ist (1 Joh. 4, 16) und sich in dem Halten der Gebote, vor Allem in der Liebe bewährt (1 Joh. 2, 3. 4, 6. f.), so bewährt sich auch der Glaube darin, dass die Gläubigen, indem sie in seinem Worte bleiben (8, 31 vgl. 6, 56. 1 Joh. 2, 14. 24. 27. 2 Joh. 2. 9), in ihm oder in seiner Liebe bleiben und er in ihnen (15, 4 ff. 14, 20. 1 Joh. 2, 6. 24. 27 f. 3, 6. 9. 17. 24. 4, 12 ff.), und in der Liebe oder dem brüderlichen Gemeinsinn (der *κοινωνία* 1 Joh. 1, 3. 7) unter einander verbunden bleiben (17, 20 ff. 26 vgl. 13, 34 f. 15, 12. 17. 1 Joh. 2, 10 f. 3, 11. 4, 7. 11. 2 Joh. 5 f.). Die wahre Liebe zu Gott und zu Christus besteht in dem Halten der Gebote, also vor Allem des neuen Gebotes der Liebe (14, 15. 21. 23 f. 15, 10. 12. 13, 34 f. 1 Joh. 2, 3. 5. 3, 16 ff. 22. 4, 20 f. 5, 3).

§. 706. Die protestantische Kirchenlehre von der persönlichen Aneignung des Heils durch den natürlichen und sündigen Menschen oder von der Bekehrung und Wiedergeburt ist geschichtlich aus dem reformatorischen Gegensatze zu der römischen Busstheorie hervorgegangen, daher sie ursprünglich als Lehre von der Busse (poenitentia) entwickelt wurde.

Die Begriffe poenitentia, conversio, regeneratio, auch resipiscentia, renovatio werden von der altprotest. Dogmatik bald promiscue gebraucht, bald in mehr oder minder willkürlicher Weise gegen einander abgegränzt, ohne dass ein fester Sprachgebrauch sich gebildet hätte. Klarheit kann hier nur die Einsicht in die geschichtliche Entstehung der Lehre und in die allmähliche, von verschiedenen Gesichtspunkten aus vollzogene Erweiterung derselben bringen.

§. 707. Während die katholische Kirche die Busse als kirchliche Reconciliation, also in enger Verbindung mit der priesterlichen Absolution behandelt, und dieselbe aus drei Stücken, Reue, Beichte und Genugthuung bestehen lässt, fragt die Reformation vielmehr nach den Bedingungen, an welche die persönliche Vergewisserung der göttlichen Sündenvergebung für den über seine Schuld vor Gott und um sein Seelenheil bekümmerten Sünder geknüpft sei, und bezeichnet als solche Bedingungen lediglich Reue und Glauben.

Vgl. HASE, protestantische Polemik. 4. Aufl. S. 363 ff. Die katholische Kirche bezeichnet die Busse (poenitentia) als das Sacrament zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden (Trid. sess. XIV). Die Form derselben ist die priesterliche Absolution, die Quasi-Materie die drei Thätigkeiten des Büssenden, contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis; die res oder der effectus sacramenti ist die reconciliatio cum deo. Die contritio ist Betrübnis über die Sünde und Vorsatz der Besserung, verbunden mit Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit; da aber nur sehr wenige so bereuen, dass sie durch die Herbigkeit ihres Seelenschmerzes die Grösse der vergangenen Schuld ausgleichen, so genügt auch schon eine contritio imperfecta oder attritio, wenn sie nur den Willen zu sündigen ausschliesst: denn der Priester vermag kraft der Schlüsselgewalt auch die unvollständig bereuten Sünden wenn sie gebeichtet sind zu vergeben (cat. Rom. II de poenit. c. 7 p. 574 sq. Danz). Die confessio (auricularis) ist specielle Aufzählung aller einzelnen Tod-Sünden vor dem Priester, der im Buss-Sacrament als Richter fungirt. Auf die confessio folgt die priesterliche Absolution als ein vermöge des clavis ordinis an Gottes Statt ausgeübter sacramentaler Act. Derselbe bezieht sich aber nur auf die Schuld der Sünde und den reatus aeternae poenae, nicht auf die zeitlichen göttlichen und kanonischen Strafen; vielmehr wandelt der Priester die ewigen Strafen in zeitliche um. Um letztere zu tilgen, sind noch besondre vom Priester pro qualitate criminum vermöge des clavis iurisdictionis aufzulegende Busswerke (satisfactio operis) erforderlich, meist Gebete, Fasten, Almosen, welche an die Stelle der früheren öffentlichen Kirchenbusse getreten sind; aber auch die kanonischen Satisfactionen können durch kirchliche Indulgenzen umgewandelt, ja auf ein Minimum von Leistungen z. B. auf eine blosse Geldzahlung zu kirchlichen Zwecken reducirt werden. Dagegen ist ausser den genannten Stücken nichts weiter zur Busse erforderlich, insbesondere ist der Glaube kein Theil derselben, weil derselbe vielmehr der Busse vorhergehn muss.

Im Gegensatze zu dieser, die kirchliche Disciplin mit der göttlichen Sündenvergebung aufs Engste verkoppelnden, die religiösen Bedingungen der letzteren verdunkelnden Theorie sucht die reformatorische Lehre lediglich Antwort auf die religiöse Frage: wie erhalten die bekümmerten Gewissen Trost und Frieden mit Gott? Die Lehre von der poenitentia hängt also dem ursprünglichen Protestantismus aufs Engste mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammen (Apol. p. 171), und ist von der Frage nach dem Erlasse der Kirchenstrafen, welcher eine res prorsus politica sei, sorgfältig zu scheiden (Apol. p. 162 ff.). Die Bedingungen, unter denen der Sünder des Trostes der Sündenvergebung theilhaftig wird, sind lediglich Reue und Glauben (A. C. art. 12). Wo diese vorhanden sind, ist die Kirche schul-

dig, Absolution zu gewähren. Die Absolution ist nur „eine Stimme des Evangelii“, von der Predigt des Evangeliums gar nicht wesentlich unterschieden, nur dass in ihr der Trost der Sündenvergebung dem Einzelnen persönlich nahegebracht wird (Apol. p. 167). Von den drei Stücken des katholischen Buss-Sacraments werden daher die confessio oris und die satisfactio operis ausgeschieden. Die Ohrenbeichte ist als eine „Marterkammer“ der Gewissen schädlich (Apol. 162. Art. Sm. 323), die Privatbeichte nützlich aber nicht unentbehrlich: das einzig Erforderliche ist das reumüthige Bekenntnis der Sünden vor Gott, welches also einfach mit der contritio zusammenfällt (Apol. 182). Ebenso sind die Satisfactionen nicht blos überflüssig, denn mit der Schuld vor Gott ist auch die Strafe vergeben (Apol. 190 ff.), sondern auch verwerflich, weil sie immer wieder den Irrthum begünstigen, als könne der Mensch sich durch seine Werke Sündenvergebung von Gott verdienen (Apol. 159. 184 ff. Art. Sm. 323 f. Helv. II. 24).

§. 708. Unter der Reue oder Busse im engeren Sinne ist hierbei nach ursprünglicher Lehre lediglich die durch Gottes Wort im Sünder geweckte Gewissensangst, oder der Schrecken über die Sünde und über ihre Verdammlichkeit vor Gott (terrores conscientiae), nicht aber die erst durch die Gnade gewirkte sittliche Erneuerung des Menschen verstanden.

Handelt es sich in der Lehre von der poenitentia, d. h. von der conversio und regeneratio (Apol. p. 188) um die Herstellung des religiösen Verhältnisses des Sünders zu Gott, so ergibt sich zunächst, dass die contritio nicht als ethische Regung des Subjectes in Betracht kommen kann. Ausdrücklich wird daher der Satz verworfen, peccatum ita remitti quia attritus seu contritus elicit actum dilectionis dei (Apol. p. 175) oder gar contritionem tantam esse ut non requiratur satisfactio (Apol. 193). Kann auch nach strenger katholischer Lehre von einem eigentlichen Verdienen der Sündenvergebung nicht die Rede sein (wenigstens nicht im Sinne eines meritum de condigno), so erscheint doch die contritio als das eigne Werk des Pönitenten, durch welches er sich zum Empfange der Gnade disponirt (Trid. sess. XIV cap. 4). Demgegenüber lehrt nach dem Vorgange Luthers (in den beiden Sermonen von der Busse) *) die A. C. art. 12, die contritio bestehe in den terrores incussi conscientiae agnito peccato, d. h. in dem durch die Predigt des Wortes gewirkten sensus irae, welcher freilich zugleich die Einsicht in die turpitudo peccati und den Sündenschmerz in sich schliesst (Apol. p. 165 f.). Die psychologische Frage, unter welchen subjectiv-ethischen Bedin-

*) Koestlin I, 206 ff.

gungen jene terrores conscientiae in der Seele entstehen können, kommt hierbei zunächst ebensowenig in Betracht, als der in jener Reue zugleich gesetzte ethische Gehalt *). Dagegen gilt als Voraussetzung, dass jene Schrecken des Gewissens selbst schon eine Wirkung der Gnade oder des heiligen Geistes sind, mit welcher die Zueignung der Versöhnung an den Sünder ihren Anfang nimmt **).

§. 709. Unter dem Glauben ist im Gegensatze zu der römischen Lehre von einem blossen theoretischen Fürwahrhalten und äusseren Gehorsam gegen die kirchliche Lehrautorität das freudige Ergreifen des im Evangelium dargebotenen Trostes der Sündenvergebung (fides salvifica, specialis), also nicht blos eine historische Kenntnis des Evangeliums und die Ueberzeugung von seiner göttlichen Wahrheit (notitia et assensus), welche freilich nothwendige Voraussetzung des heilbringenden Glaubens bleiben, sondern vor Allem ehrfürchtiges Vertrauen und freudige Zuversicht (timor et fiducia) zu verstehen, welche die objective Versöhnung in Christus persönlich auf sich bezieht.

Weil wir nicht propter contritionem die remissio peccatorum erlangen können (Apol. 164. 175), sondern lediglich propter Christum, so gehört die Lehre vom Glauben als das Hauptstück des ganzen Evangeliums wesentlich mit zur Lehre von der poenitentia hinzu. Die A. C. bezeichnet daher als zweiten Theil der poenitentia die fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat (vgl. Apol. 110 ff. 166 f. 168 ff.). Auch der Glaube kommt hier also zunächst nicht als subjectiver habitus oder als ethische Qualität, sondern lediglich als die Form der subjectiven Aneignung der objectiven Versöhnung in Betracht. Der Glaube, welcher in der Busse des Trostes der Sündenvergebung theilhaftig wird, ist also die fides iustificans, und der ganze Vorgang, um den es sich hier handelt, ist mit der Rechtfertigung identisch. Während daher die römische Lehre die fides der poenitentia vorhergehn lässt, weil Niemand sich zu Gott bekehren könne, der des Glaubens entbehre (cat. Rom. II, 5, 5), so ist die fides nach reformatorischer Anschauung grade das Hauptstück der Busse: denn sie ist es, welche die consolatio evangelii persönlich ergreift.

Der römischen Kirche ist der Glaube einerseits ein theoretisches Fürwahrhalten (credere vera esse quae divinitus reve-

---

*) Heppe II, 318 ff. 325 ff.
**) Ritschl I, 148.

lata et promissa sunt), ja gradezu ein Gehorsam unter die kirchliche Autorität (credere quod ecclesia credit); andrerseits allerdings spes und dilectio (fides caritate formata), in beiden Beziehungen aber eine subjectiv-ethische Qualität (vgl. bes. Trid. sess. VI. cap. 7. 8. can. 9. 12). Dagegen betont die evangelische Lehre, dass der den Trost der Sündenvergebung ergreifende Glaube nicht als blosse notitia historiae seu dogmatum (Apol. 140 vgl. 68), noch weniger als virtus oder als opus per se dignum (Apol. 70) in Betracht komme. So schon A. C. art. 4 und besonders art. 20.*) Allerdings setzt der Glaube die notitia in intellectu, oder die notitia historica voraus; aber er ist wesentlich fiducia in voluntate, die fiducia promissionis seu promissae misericordiae in Christo; und zwar besteht diese fiducia auch nicht blos in dem assentiri promissioni dei, sondern vor Allem in der persönlichen Aneignung derselben, dem velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis; sie ist mit einem Worte fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et deum placatum et propitium esse propter Christum (Apol. 68 f. 72. 103. 110 ff. 125. 131 f. 140. 172 u. ö.). Dieser Begriff des den Trost der Versöhnung ergreifenden Glaubens ist Gemeingut beider evangelischer Kirchen geblieben (F. C. 701. cat. Heidelb. qu. 21. Helv. I. 13. Helv. II. 16. Belg. 22. Gall. 20. 21) und wird wie in den Schriften sämmtlicher Reformatoren, so auch von den Dogmatikern übereinstimmend entwickelt.**)

§. 710. Ausgangspunkt war bei dieser Lehre nicht sowol die Frage nach dem Hergange der Bekehrung des Ungläubigen oder des natürlichen Menschen überhaupt, d. h. nach dem subjectiven Heilsprocesse in seinem allgemeinen Verlauf, als vielmehr die Frage nach der Vergewisserung der Sündenvergebung für den innerhalb der christlichen Kirche stehenden Sünder.

A. C. art. 12: de poenitentia docent quod lapsis post baptismum contingere possit remissio peccatorum quocunque tempore cum convertuntur. Es handelt sich ja zunächst um das

---

*) „Glauben heisst hier nicht die Historien allein wissen, sondern es heisst den Artikel glauben Vergebung der Sünde. Diesen Artikel glauben die Teufel und Gottlosen nicht; also heisst hier Glauben, in Schrecken des Gewissens sich getrost verlassen auf Gottes Zusage, dass er um Christus willen gnädig sein wolle; und dass Glauben also soll verstanden werden, nicht die Historien allein wissen, sondern Gottes Verheissung ergreifen, lehret Paulus klar Röm. 4 da er spricht, darum werde man gerecht durch Glauben, dass die Verheissung nicht untüchtig werde, darum will er, dass man durch Glauben die Verheissung Gottes ergreifen müsse."

**) Heppe II, 268 ff. 283 ff. 287 ff. 299 f. 303 ff. 330 ff. ref. Dogm. 372 ff. 384 ff. Schweizer II, 507 ff. Schmid 299 ff.

katholische Buss-Sacrament, welches nur an Getauften vollzogen werden kann.*) Aber freilich fasste die Reformation von vornherein den subjectiv-religiösen Vorgang, wie er in der Seele des Einzelnen sich vollzieht, als solchen ins Auge, und löste denselben von der kirchlichen Handlung ab. Hierdurch ist die weitere Entwickelung vorbereitet.

§. 711. Mit derselben geschichtlich bedingten Stellung der Frage hängt auch das Gewichtlegen auf die tägliche Busse zusammen, unter welcher die auch für den Christen im Gnadenstande erforderliche stetige Wiederholung des Sündenschmerzes zur stetig sich erneuernden gläubigen Aneignung der objectiven Versöhnung verstanden wird.

Diese Forderung der täglichen Busse schon in den beiden ersten Thesen Luthers gegen Tetzel und dann wiederholt in den ersten Reformationsschriften.**) Vgl. auch Art. Sm. 327. Sie gilt dem Christen, in dem trotz der begonnenen Wiedergeburt immer noch Sünde ist. Der rein religiös ausgeprägte Begriff derselben ist aber nicht identisch mit der später ausgebildeten reformirten Lehre von der poenitentia als eines das ganze Leben des Christen erfüllenden ethischen Processes der innern Erneuerung.

§. 712. Schon in der Reformationszeit erweitert sich jedoch die Lehre von der Pönitenz zur Lehre von der Bekehrung des Sünders überhaupt, wobei als Voraussetzung gilt, dass die Bekehrung oder Wiedergeburt lediglich durch Reue und Glauben bedingt, aber keineswegs dadurch bewirkt, sondern dem Sünder allein um Christi willen gnadenweise zugeeignet wird.

Schon Melanchthon bestimmt in der Apologie (p. 168) und darnach in der Variata die poenitentia einfach als conversio impii, und setzt daher die Begriffe poenitentia, conversio, regeneratio und renovatio gleichbedeutend. Das Recht zu dieser Erweiterung des ursprünglichen Gesichtskreises gründet sich einfach in dem protestantischen Grundinteresse an einer certa et firma consolatio für das einzelne Subject. Der religiöse Process, durch welchen diese subjective Heilsgewisheit in dem Einzelnen erzeugt wird, bleibt aber seinem allgemeinen geistigen Gehalte nach derselbe, wenn der Sünder vorher ausserhalb der christlichen Gemeinschaft gestanden hat und nun bei seiner Bekehrung zum Glauben zugleich der göttlichen Sündenvergebung gewis wird, und wenn er zwar vorher schon ein Glied der Kirche

---

*) Koestlin I, 213.
**) Koestlin I, 190 ff. Ritschl I, 147 ff. Heppe II, 325 ff.

gewesen ist, aber im Bewustsein seiner Sünde und Schuld zu der sündenvergebenden Gnade seine Zuflucht nimmt. Daher bezeichnet Luther cat. maj. p. 549 die poenitentia der Getauften einfach als baptismi exercitium. Der allerdings wichtige Unterschied, dass die Taufgnade wirksam bleibt, auch wenn die Getauften wieder in Sünden fallen (cat. maj. p. 550), dass die poenitentia daher nicht mit der katholischen Kirche als ein „zweites den Schiffbrüchigen dargebotenes Brett" betrachtet werden darf, ändert nichts an der wesentlichen Identität des psychologischen Vorgangs, zumal in beiden Fällen der Trost der Sündenvergebung doch nur von den in der christlichen Religion Unterwiesenen angeeignet werden kann. Die Frage, ob der „Wiedergeborne" wegen seiner guten Werke (seines neuen Gehorsams) oder wegen des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi vor Gott für gerecht gilt, fällt daher sachlich mit der andern zusammen, ob Gott den Menschen überhaupt um seiner sittlichen Qualität oder um Christi willen justificirt.*) Nur die dogmatische Betrachtung hat jene Frage unter den Gesichtspunkt der Gewisheit des Gnadenstandes, diese unter den Gesichtspunkt der auch für das subjective Bewustsein vollendeten Bekehrung gestellt; und allerdings ist der empirische Verlauf ein andrer, wenn es sich um einen Nichtchristen oder um ein Glied der christlichen Kirche, und wiederum ein andrer, wenn es sich um einen seines Gnadenstandes bewusten, oder um einen aus der Taufgnade herausgefallenen Christen handelt.

§. 713. Indem aber mit der ursprünglich rein religiösen Frage nach der subjectiven Versicherung der Sündenvergebung oder nach der Herstellung der durch die Sünde gestörten Gottesgemeinschaft die ethische Frage nach den psychologischen Bedingungen und Stationen des Heilsprocesses frühzeitig vermischt und beides unter dem Begriffe der Bekehrung oder Wiedergeburt zusammengefasst wurde, bildete sich in der protestantischen Kirche eine Mehrheit von Lehrfassungen aus, welche die ursprüngliche Anschauung mehr oder minder erheblich modificiren.

Nicht die Identificirung von poenitentia und conversio impii an sich, sondern die Vermischung des religiösen und des ethischen Gesichtspunktes hat eine Verschiebung der ursprünglichen Fragstellung herbeigeführt. Die Anfänge hierzu finden sich ebenfalls schon in der Apologie p. 165, wo Melanchthon nach Aufzählung der beiden Theile der poenitentia, contritio und fides,

*) Vgl. die Controverse zwischen Chemnitz und Bellarmin und dazu Ritschl I, 139, welcher die Erweiterung des ursprünglichen Gesichtspunktes für eine Verschiebung der richtigen Fragstellung erklärt.

erklärt: si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae, h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Doch ist in der Apologie dieser Andeutung noch keine weitere Folge gegeben.*) Ward aber einmal die allgemeine Frage nach den subjectiv-religiösen Bedingungen der „Bekehrung" gestellt, so konnte die andre Frage nach der ethischen Seite dieses Processes allerdings nicht ausbleiben.

§. 714. Die melanchthonsche Schule liess in Gemässheit ihrer Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung, dem heiligen Geiste, dem Wort und dem nicht mehr widerstrebenden Willen des Menschen (§. 688), die Busse (Bekehrung, Wiedergeburt) aus drei Stücken, Reue, Glauben und neuem Gehorsam bestehen, wobei sie auch die beiden ersteren zugleich als innere Abkehr von der Sünde und Hinkehr zur Gnade (mortificatio und vivificatio), die Wiedergeburt also nicht blos als Sündenvergebung, sondern zugleich als ethische Erneuerung fasste.

Die schon der Apologie geläufige, aus Kol. 2, 11 f. entlehnte Terminologie, die beiden Stücke der Busse als mortificatio und vivificatio zu bezeichnen, hat hier noch einen rein religiösen Sinn: unter ersterer versteht sie die veri terrores quales sunt morientium, unter letzterer die resuscitatio per fidem, oder die consolatio quae vere sustentat fugientem vitam in contritione, d. h. die iustificatio. Die boni fructus poenitentiae, unter denen freilich keine kanonischen Busswerke, sondern die tota novitas vitae oder die nova obedientia erga deum zu verstehen ist, folgen erst der im Glauben gewonnenen consolatio nach. Dagegen zählt Melanchthon in der conf. Saxon. zuerst drei Stücke der Busse auf: contritio, fides, nova obedientia, eine Dreitheilung, deren Uebereinstimmung mit der späteren Lehre Melanchthons von den tres causae conversionis, verbum, Spiritus Sanctus et voluntas hominis non repugnans deutlich zeigt, dass die ethische Seite der Erneuerung hier in den Begriff der poenitentia mit aufgenommen ist. Gleichzeitig mit der Sündenvergebung erfolgt die regeneratio im ethischen Sinne, als vom heiligen Geiste gewirkte innere Umwandlung des Willens**). Diese schon von Brenz vorgetragene Lehre begegnet uns seitdem in der melanchthonschen Schule (Strigel, Chyträus, Prätorius u. A.) ganz allgemein***).

§. 715. Die reformirte Dogmatik bildete diese Lehr-

*) Vgl. besonders die Erörterung p. 168 ff. Doch vgl. p. 192, wo die regeneratio als mortificatio vetustatis im ethischen Sinne beschrieben wird.

**) Heppe II, 326 f.

***) Heppe II, 336 ff. 345 ff.

fassung mit noch bestimmterer Hervorhebung der ethischen Seite zu dem Lehrstücke von der **Wiedergeburt** oder Erneuerung (resipiscentia) aus, deren beide Stücke, das Ersterben des alten und das Erstehen des neuen Menschen in uns (mortificatio et vivificatio) vorzugsweise im ethischen Sinne als innere Abwendung vom Bösen und als neuer Gehorsam bezeichnet werden, daher Reue und Glauben nicht als Bestandtheile, sondern als nothwendige Voraussetzungen der „Busse“ in Betracht kommen.

Hatte Calvin schon in der ersten Ausgabe der institutio (1536) poenitentia und fides unterschieden, so schloss er sich nachmals dem Sprachgebrauche Melanchthons an, nur mit noch entschiedenerer Hervorkehrung der ethischen Seite. Die Busse wird ihm aus einem einzelnen, wenn auch wiederholbaren Acte zu dem das ganze Leben des Christen erfüllenden Processe der sittlichen Erneuerung (regeneratio) oder der thatsächlichen conversio ad deum, deren Ziel die Herstellung des göttlichen Ebenbildes ist. Die mortificatio ist nicht blos der Schrecken, sondern zugleich der Schmerz über die Sünde, das odium und die execratio peccati; die vivificatio ist nicht mit der consolatio quae ex fide nascitur oder der laetitia identisch, sondern ist der vom heiligen Geiste gewirkte neue Gehorsam. Die consolatio ist erst Folge der Justification, deren wir uns erst bewust werden, wenn der neue Gehorsam schon begonnen hat. Daher denn hier die scheinbar katholisirende Behauptung, dass die fides der poenitentia vorhergehe (institutio III, 3). Dieselbe Lehrweise wird in der reformirten Kirche ganz allgemein. So cat. Heidelb. qu. 88. 89. Helv. II. 14 und alle späteren Dogmatiker. Statt des Ausdrucks poenitentia wird daher jetzt lieber conversio, regeneratio, am häufigsten resipiscentia gesagt, oder wenigstens conversio prima und secunda, oder auch poenitentia und conversio unterschieden. Die conversio ist also ein mit der sanctificatio zusammenfallender sittlich-religiöser Process, der seinen Grund in der Einpflanzung in das corpus Christi oder in der unio cum capite hat, in Folge deren den Erwählten die vocatio efficax zu Theil geworden ist.*)

§. 716. Dagegen hält die **lutherische** Lehre an der älteren Fassung fest, nach welcher die Bekehrung (oder Busse) aus dem Schrecken über die Sünde und dem den Gnadentrost ergreifenden Glaubensacte besteht, daher sie in der Rechtfertigung sich vollendet, den neuen Gehorsam oder die fortschreitende Heiligung aber zur nothwendigen Folge hat.

---

*) Heppe II, 371 ff. ref. Dogm. 407 ff. Schneckenburger II, 127 ff. Schweizer II, 497 f. 530 ff. 539 ff. Ritschl I, 200 ff.

Schon seit Ende des 16. Jahrhunderts kehrt die lutherische Dogmatik allgemein zu der älteren Lehre von der poenitentia oder conversio zurück, nach welcher dieselbe aus contritio und fides besteht. Während also die Reformirten vor Allem die Frage beantworten wollen: wie wird aus dem alten sündigen Menschen ein neuer Mensch, in welchem der heilige Geist wohnt? fragen die Lutheraner vor Allem: wie wird der Sünder der göttlichen Gnade gewis? Wird aber der religiöse Standpunkt in seiner ursprünglichen Strenge festgehalten, so versteht sich von selbst, dass der neue Gehorsam nur die Folge der conversio, nicht aber ein Bestandtheil derselben oder gar ihr wesentlicher Inhalt ist. Die mortificatio und vivificatio im reformirten Sinne gehören also zur Heiligung oder zu den fructus poenitentiae, nicht zu dieser selbst: ut sese habent bona opera ad nostram coram deo iustificationem, ita se habet nova obedientia ad veram et salutarem poenitentiam (Gerhard VI, 245). Niemand kann ein heiliges gottgefälliges Leben führen wollen, der nicht zuvor seiner Versöhnung mit Gott gewis ist (ibid. p. 263)*).

§. 717. Als weitere Differenz ergiebt sich hieraus, dass die Lutheraner die Busse vorzugsweise durchs Gesetz gewirkt sein lassen, wogegen die Reformirten im Einklange mit der altprotestantischen Lehre zwischen poenitentia legalis und evangelica scheiden, und jene auf die „Unwiedergebornen“, diese auf die „Wiedergebornen“ beziehen.

Nach Luthers und Melanchthons ursprünglicher Meinung setzt die poenitentia, weil sie ja auf die Vergewisserung des Gnadenstandes des seiner Sünde bewusten Christen abzweckt, schon irgendwie die Erfahrung der Gnade und den Glauben voraus. Im Gegenfalle würde die Gesetzespredigt nur zu Heuchelei oder zur Verzweiflung führen**). Die Reue wird also durch Gesetz und Evangelium gewirkt (Apol. p. 165), denn auch das Evangelium arguit peccata. In dem Maasse aber, als die poenitentia als conversio impii gefasst wurde, tritt der Gedanke in den Vordergrund, dass das Gesetz die Reue, das Evangelium aber den Glauben wirke, ohne welchen die Reue nicht heilbringend sei. Diese Lehre wird bei den späteren Lutheranern die herrschende. Die Ungläubigen werden erst durch das Gesetz zur Erkenntnis des göttlichen Zornes geführt; aber auch bei den Gläubigen fliesst die contritio aus dem Gesetz, wenn sie gleich erst durch den Glauben an das Evangelium eine contritio salutaris wird (Gerhard VI, 256 ff.)***). Melanchthon hat indessen in seinen spätern Schriften (besonders in der

---

*) Schmid 339 ff. 343 ff.
**) Ritschl I, 149. 186 f.
***) Schmid 378 f.

Variata art. 4) wieder den Gedanken, dass das Evangelium beides sei, Busspredigt und Verheissung, entschieden betont*), und seine ganze Schule folgte ihm in der Geltendmachung der Einheit von Gesetz und Evangelium nach**). Dagegen scheiden die Reformirten poenitentia legalis, die auch ein Vorschmack der Hölle sein kann, und evangelica, welche der heilige Geist in den Erwählten wirkt. Das Motiv dieser Lehrfassung liegt nicht blos in der von den Reformirten festgehaltenen Voraussetzung, dass es sich in der poenitentia nicht um die Bekehrung zum Christenthume, sondern um die fortschreitende Erneuerung und Heiligung der Gläubigen handle, sondern vornehmlich darin, dass die Erwählten, als mit Christus unirt, schon der Verheissung des Evangeliums theilhaftig sind, die also in ihnen nur geweckt zu werden braucht, um sie in den thatsächlichen Gnadenstand zu versetzen***). Der Antinomismus Agricolas (seit 1537), welcher das Gesetz überhaupt im Christenthume für aufgehoben erklärte, ist weder mit der melanchthonschen noch mit der reformirten Lehre zu verwechseln (s. u.).

§. 718. Der schwankenden Begriffsbestimmung von Bekehrung und Wiedergeburt sucht die ausgebildete lutherische Dogmatik durch eine zweifache Unterscheidung abzuhelfen: einerseits zwischen erster und zweiter Bekehrung (conversio prima et secunda), oder der Bekehrung des natürlichen Menschen (conversio impii), welche aus Reue und Glauben besteht, und der erneuten oder täglichen Busse des Gerechtfertigten, welche den Glauben (oder doch seinen auch im Gefallenen noch nicht völlig erloschenen Rest) zur Voraussetzung hat; andrerseits zwischen Wiedergeburt und Bekehrung, wobei man unter jener bald die wunderbare Wiederherstellung der Fähigkeit zum Glauben, auf welche die Bekehrung erst folge, bald wieder die thatsächliche Mittheilung des heilsamen Glaubens und der Sündenvergebung in der Kindertaufe verstand, bei welcher die vorgängige Reue nicht mehr für erforderlich galt.

Die Apologie braucht regeneratio bald mit iustificatio, bald mit conversio gleichbedeutend, ja gelegentlich selbst im Sinne von renovatio (p. 192). Seit der F. C. (p. 686) wird der erstere Sprachgebrauch herrschend, den z. B. Gerhard streng einhält. Aber seit Calov und Quenstedt wird regeneratio als allgemeinerer Begriff von der conversio der Erwachsenen unterschieden.

---

*) Heppe II, 249 ff.
**) Heppe II, 256 ff.
***) Heppe II, 260 ff. Schweizer II, 494 ff.

In der Kindertaufe findet wol eine regeneratio, aber keine conversio statt, daher hier wol die wunderbar mitgetheilte fides, aber nicht die contritio statt hat. Aber auch der Begriff der conversio ist schwankend. Dieselbe wird bald von dem ganzen mit der Justification endenden Processe (Chemnitz), bald von dem entscheidenden Acte, in welchem die libertas in rebus spiritualibus hergestellt wird (Gerhard) gebraucht; und in letzterem Sinne steht gelegentlich auch wieder regeneratio (so Quenstedt).

Die seit Gerhard aufgekommene Unterscheidung von conversio (poenitentia) prima et secunda dient dem methodischen Zwecke, die ursprüngliche reformatorische Frage nach der poenitentia der Gemeindeglieder und die andre Frage nach der conversio impii wieder auseinanderzuhalten. Die conversio prima bezieht sich also auf die nondum renati, die conversio secunda auf die renati (Gerhard VI, 261), welche letztere wieder verschieden ist, je nachdem sie sich als poenitentia specialis et solemnis nach schweren Versündigungen, oder als quotidiana carnis mortificatio darstellt. Beide sind aber nur gradweise, nicht specifisch unterschieden (VI, 337). Spätere wie Quenstedt unterscheiden daher conversio prima (bei den nondum renati), reiterata (bei den aus der Taufgnade Gefallenen) und continuata (bei den renatis stantibus). Bei den renatis und iustificatis geht daher ähnlich wie nach reformirter Lehre die fides der *μετάνοια* voran (Gerhard VI, 243).

§. 719. Daneben wird es in der späteren Dogmatik Sitte, die subjective Heilsaneignung in ihre theils zeitlich theils logisch unterschiedenen Momente auseinanderzulegen, wobei man Berufung, Wiedergeburt, Bekehrung, Rechtfertigung, mystische Einigung mit Gott, Erneuerung oder Heiligung zu scheiden pflegt, aber sehr verschiedenartige Gesichtspunkte durcheinanderwirft und in Folge dessen die ursprüngliche Bedeutung der einzelnen Lehrstücke vielfach verdunkelt.

Die Anordnung der späteren Dogmatiker seit Calov und Quenstedt geht von dem Interesse aus, die subjective Aneignung der gratia specialis, das subjective Bewustsein des Gnadenstandes und die Bethätigung desselben im Leben, unter den Gesichtspunkt einer zusammenhängenden Reihe von Wirkungen der gratia applicatrix zu stellen. Während also die Aelteren einfach de poenitentia (oder de conversione), de iustificatione und de bonis operibus handeln, wird jetzt eine eigene Theorie de ordine salutis aufgestellt. Diese „Heilsordnung" wird jedoch nach strenger Lehre noch nicht unter den Gesichtspunkt eines von Stufe zu Stufe fortschreitenden zeitlichen Verlaufes gestellt, welcher sich durch die Gnadenwirksamkeit an und in dem homo peccator vollzöge, vielmehr fallen die Hauptmomente im Begriffe der sub-

jectiven Heilsaneignung, Bekehrung, Rechtfertigung, unio mystica, Erneuerung, in einen und denselben Zeitmoment zusammen (erfolgen simul et in instanti), sind also nur für unsre Betrachtung unterschieden. Wenn Hollaz eine zeitliche Abfolge behauptet, so steht er schon unter pietistischem Einflusse. Nach Quenstedt ist die Ordnung folgende: die Zueignung beginnt mit der Berufung der Einzelnen durchs Wort; es folgt die Wiedergeburt in der Taufe, welche, da die Kinder der Gnadenwirksamkeit noch keinen absichtlichen Widerstand entgegensetzen können, die fides salvifica weckt, von welcher aber, da die Mehrzahl der Getauften wieder aus der Taufgnade herausfällt, nur das Glaubenkönnen übrig bleibt; daher bei ihnen sich weiter die Bekehrung (conversio iterata) erforderlich macht, welche ebenso wie bei den als erwachsene Personen zum Christenthum sich Bekehrenden aus contritio und fides besteht. Gleichzeitig mit der conversio, beziehungsweise regeneratio erfolgt die iustificatio, poenitentia, unio mystica, renovatio. Hollaz schiebt nach der vocatio als besonderen Act die illuminatio ein, dann folgt die conversio als Weckung der Reue, die regeneratio als Entzündung des Glaubens, die iustificatio, unio mystica, renovatio und conservatio (zuletzt die glorificatio). In der Lehre von den „subjectiven Heilsmitteln“ handelt Quenstedt de fide et operibus, Hollaz de poenitentia, de fide, de bonis operibus, kehrt also hier wesentlich zu der älteren Anordnung zurück*). Bei allen diesen Versuchen einer schematischen Gliederung kreuzen sich ganz verschiedene Interessen. Die Frage nach der Bekehrung zum Christenthum wird mit der Frage nach der Entwickelung des Heilslebens in den Getauften, diese wieder mit der Frage nach der subjectiven Vergewisserung des Gnadenstandes für die sich als Sünder erkennenden Gemeindeglieder zusammengeworfen; zeitlich und blos logisch unterschiedene Momente werden in einer Reihe aufgezählt. Die Folge ist nicht nur das grösste Schwanken der Anordnung im Einzelnen, sondern auch eine Verdunkelung der ursprünglichen religiösen Anschauung der Reformation, wie sich namentlich an der Behandlung der Rechtfertigungslehre zeigt.

§. 720. Dagegen ist die Auffassung der Bekehrung als eines unter dem das Heilsleben fortschreitend weckenden Einflusse der Gnade sich vollziehenden ethischen Processes in der reformirten Dogmatik ursprünglich zu Hause, nach welcher die Zueignung der ewigen Erwählung in der Zeit mit der thatsächlichen Einpflanzung in Christi mystischen Leib und der

*) Schmid 297 f. Schroeder, Lehre von der Heilsordnung. Theol. Studien und Kritiken 1857, S. 689 ff. Schneckenburger I, 168.

Mittheilung des Glaubenskeimes (der vocatio efficax) beginnt, mit dem Erwachen des Glaubens zur Bekehrung (oder Wiedergeburt) und damit weiter zum subjectiven Bewustsein des Gerechtfertigtseins und zur Heiligung führt, in der Befestigung und Vollendung im Gnadenstande aber uud dereinst in der Verherrlichung der mit der Beharrlichkeit im Glauben Begnadigten ihr Ziel findet (§. 690).

Mit der reformirten Fassung der Lehre von der Bekehrung (§. 715) ist zugleich die Tendenz gegeben, den Heilsprocess als eine continuirliche Reihe von Gnadenwirkungen, die auf ebensovielen Gnadenacten beruhen, zu fassen. Dabei bringt die Lehre von der unio cum capite oder der Einpflanzung in das corpus Christi mysticum von vornherein eine grössere Geschlossenheit in die Darstellung jenes Processes als bei den Lutheranern. Denn es handelt sich hierbei lediglich um die Frage, wie die electi in den thatsächlichen Besitz des ihnen ewig vorherbestimmten Heiles in Christi Gemeinschaft gelangen. Vermöge der ewigen Erwählung sind sie schon Glieder des corpus Christi mysticum oder die mit Christus als dem Haupte geeinte „Gemeinde der Heiligen," auf welche sich das Versöhnungswerk Christi ausschliesslich bezieht. Im Haupte haben sie daher schon Antheil an dem foedus gratiae, sind also als membra Christi justificirt. Diese ihre unio cum capite verwirklicht sich durch den heiligen Geist, welcher das Band ihrer Einheit mit Christus bildet, ebenso wie er das Band der Einheit zwischen dem λόγος ἄσαρκος und dem Gottmenschen ist. Der die unio cum Christo verwirklichende Act des heiligen Geistes ist die vocatio efficax, die Wirkung derselben die Weckung des Glaubens. Aus dem Glauben geht die Bekehrung oder Wiedergeburt, die mortificatio und vivificatio hervor. Die Rechtfertigung im Sinne der iustificatio passiva, d. h. die Erweckung des subjectiven Bewustseins des Gerechtfertigseins, fällt in diesen Process hinein. In diesem bilden daher das Bewustsein der religiösen Versöhnung oder der zugerechneten Gerechtigkeit Christi und das neue Leben im Gnadenstande die beiden unzertrennlich zusammengehörigen Seiten.*)

§. 721. Die Widersprüche, in welche sich auf dem Standpunkte der kirchlichen Vorstellung (§. 691) die religiöse Voraussetzung der den gesammten Verlauf des Heilslebens ausschliesslich begründenden Gnade mit der nicht minder unabweisbaren psychologisch-sittlichen Auffassung von Busse und

---

*) Heppe II, 311 ff. ref. Dogm. 376. Schweizer II, 412 ff. 479 ff. Schneckenburger I, 170 ff. 194 ff.

Glauben als eigenen Acten des Menschengeistes verwickelt, lösen sich durch die richtige Bestimmung von Gnade und Freiheit als der beiden wesentlich aufeinanderbezogenen Seiten des religiösen Verhältnisses (§. 694).

§. 722. Die Verwirrung in der Ordnung der einzelnen Momente der subjectiven Aneignung des Heils löst sich einerseits durch die Unterscheidung ihres allgemeinen, im ewigen Wesen der göttlichen Heilsordnung begründeten psychologischen Verlaufs, und ihrer geschichtlichen Verwirklichung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, in welcher die subjective Zueignung der Versöhnung und Erlösung an die Einzelnen erfolgt, andrerseits durch die Unterscheidung der religiösen und der ethischen Seite der Heilsaneignung, oder der subjectiven Vergewisserung der religiösen Versöhnung und der subjectiven Verwirklichung der Freiheit über die Welt in der Gottesgemeinschaft.

Wenn die dogmatische Lehre von der subjectiven Heilsaneignung die Fragen nach der Bekehrung der non renati zum Christenthum, nach der Verwirklichung des Heilslebens in den Getauften und nach der Vergewisserung der Versöhnung und Erlösung für die gläubigen Glieder der christlichen Gemeinde durcheinanderwirft, so geht sie zwar von der richtigen Ahnung aus, dass der allgemeine psychologische Process in allen diesen Fällen substantiell identisch sein müsse, übersieht aber die Verschiedenheit der empirischen Bedingungen, unter denen sich auch die subjective Heilsaneignuug verschieden gestalten muss. Indem sie aber weiter die religiöse und die ethische Seite der Heilsaneignung nicht gehörig auseinanderhält, ist sie immer in Gefahr, entweder die subjective Gewisheit der religiösen Versöhnung von dem im Subjecte selbst bereits begonnenen Glaubensleben abhängig zu machen, die subjectiven Bedingungen für die Heilsgewisheit also als wirkende Ursachen derselben zu verstehen, oder aber umgekehrt das subjective Phänomen des Versöhnungsbewustseins von dem subjectiven Heilsprocesse und seinen geschichtlichen Bedingungen loszulösen, eben dadurch aber zu einem blossen Scheine herabzusetzen. Diese Gefahren steigern sich noch, wenn der subjectiv-religiöse Vorgang zu einem transcendenten Acte, sei es nun „vor aller Zeit", sei es in der Zeit, metaphysicirt wird. Im ersteren Falle fasst man die geschichtlichen Bedingungen des Heilslebens in der christlichen Gemeinschaft, im letzteren die subjective Zueignung des Heils an den Einzelnen oder die göttliche Gnadengegenwart für das Individuum als ein jenseit aller Geschichte und aller Erfahrung liegendes innergöttliches Geschehen auf; beidemale aber fügt

man dieses innergöttliche Geschehen als einen für sich selbständigen Act dem Processe der subjectiven Heilsaneignung ein, und geräth nun nothwendig darüber in Unsicherheit, wie und wo man jenen Act diesem Processe einfügen soll.

§. 723. Der psychologische Process der Heilsaneignung oder Bekehrung ist von der Dogmatik hier so zu beschreiben, wie er auf Grund seines allgemeinen geistigen Wesens innerhalb der christlichen Gemeinschaft in deren einzelnen Gliedern sich geschichtlich gestaltet, wogegen die Frage nach der Bekehrung noch Ungläubiger zum Christenthum, ebenso wie die andere Frage nach den Merkmalen des Gnadenstandes in dem subjectiven Geistesleben der Versöhnten und Erlösten zunächst ausserhalb des Bereiches dieser Betrachtung fällt.

Es handelt sich hier um die geschichtliche Zueignung des Heils an die Glieder der christlichen Gemeinde, nicht um die in ein ganz andres Gebiet gehörige Missionspraxis der Kirche. Aber auch die Frage nach dem subjectiven Gnadenstande oder nach der religiösen Selbstbeurtheilung des gläubigen Christen gehört noch nicht hierher, sondern kann erst nach der Lehre von der Bekehrung zur Sprache kommen. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, die Lehre von der Rechtfertigung und von den Merkmalen des neuen Lebens der Gerechtfertigten aus der Lehre vom Heilsprocesse auszuscheiden. Was dagegen die reformirte Dogmatik als unio cum capite beschreibt, kommt hier theils unter dem Gesichtspunkte des Eingepflanztseins in die christliche Gemeinschaft, theils als Verwirklichung des subjectiv-religiösen Verhältnisses der einzelnen Gläubigen zu Christus in Betracht. Unter „Bekehrung“ ist also hier diejenige religiös-sittliche Entwickelung verstanden, durch welche innerhalb der christlichen Gemeinde der seiner natürlichen Endlichkeit in der Welt und seiner selbstverschuldeten Sündhaftigkeit sich bewuste Mensch zum Bewustsein seiner Versöhnung mit Gott und im Bewustsein seiner Gottesgemeinschaft zugleich zur Freiheit über die Welt, über das Gesetz und die Sünde gelangt. Dieser Process ist theils in seinem allgemeinen geistigen Wesen, theils in seiner geschichtlichen Verwirklichung zu betrachten.

§. 724. In dem Processe der Bekehrung bilden Demuth gegen Gott und Glaubensgewisheit die religiöse, Erhebung über die Welt und neues Leben in der Gottesgemeinschaft die ethische Seite, von welchen beiden Seiten jene die subjective Aneignung der Versöhnung, diese die subjective Aneignung der Erlösung ist, beide aber unzertrennlich zusammengehören.

Seinem allgemeinen psychologischen Wesen nach ist der Process der Bekehrung die Sinnesänderung (*μετάνοια*). Subject

derselben ist der endliche und sündige Mensch; Ziel derselben ist die Gotteskindschaft, wie dieselbe in der vollkommenen Religion zur Wirklichkeit wird. Sofern dieser Process aber seine concrete Bestimmtheit durch die geschichtliche Gemeinschaft gewinnt, innerhalb deren die vollkommene Versöhnungs- und Erlösungsreligion sich wie im gemeinsamen, so auch im individuellen Bewustsein und Leben realisirt, so bestimmt sich die Bekehrung zur subjectiven Aneignung des christlichen Heilsprincips (§. 626—637) also der durch Christus vermittelten Versöhnung der Erlösung zum persönlichen Besitze des Einzelnen. Wie aber Versöhnung und Erlösung, so gehören auch die religiöse und die ethische Seite jenes Processes zusammen, obwol sie für die Betrachtung zunächst geschieden werden müssen.

§. 725. Wie die religiöse Seite der Bekehrung ein bereits angeknüpftes religiöses Verhältnis, ebensowol der Gemeinschaft, deren Glied der Einzelne ist, als auch des Einzelnen selbst, und damit zugleich eine vorangegangene psychologisch und sittlich bestimmte religiöse Entwicklung zur Voraussetzung hat, so setzt auch die sittliche Seite derselben bereits eine irgendwie begonnene Entwickelung, wiederum sowol der Gemeinschaft als des Individuums voraus, deren eigenthümlich religiöse Bestimmtheit als begonnenes Glaubenslebens auch dem sittlichen Processe selbst seinen eigenthümlichen religiös-sittlichen Charakter gibt.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit für jede dogmatische Darstellung des Processes der Bekehrung liegt nicht blos darin, dass in ihm die specifisch-religiöse Seite desselben immer zugleich durch die specifisch-sittliche und umgekehrt bedingt ist, sondern namentlich auch darin, dass man die verschiedenen Stadien jenes Processes nicht nach einem abstracten Schema beschreiben kann. Die spätere lutherische Vorstellungsweise, welche sich fast ausschliesslich an die religiöse Seite des Vorgangs hält, isolirt nicht blos das Individuum so gut wie völlig von dem religiösen Gesammtleben, dessen Glied der Einzelne ist, sondern geht zugleich von der unpsychologischen Voraussetzung aus, dass die religiöse Entwickelung, welche in der Rechtfertigung ihr Ziel findet, sich in allen Einzelnen in bestimmt unterschiedenen Lebensperioden von den terrores conscientiae, welche das Gesetz erweckt, zu der consolatio, welche das Evangelium gewährt, hinbewege, dass das Individuum sich also in einem bestimmten Zeitpunkte seines Lebens lediglich als der göttlichen Strafe anheimgefallener Sünder fühle, in einem darauf folgenden Zeitpunkte aber lediglich als Begnadigter oder Gerechtfertigter. Dieses Schema ist daraus hervorgegangen, dass man von gewissen individuellen Lebenserfahrungen ohne Weiteres eine all-

gemeine dogmatische Regel für den Process der Bekehrung des natürlichen Menschen abstrahirte. Nun ist ja aber nach der Dogmatik selbst der Getaufte, um dessen Bekehrung von der Welt zu Gott es sich handelt, schon irgendwie „wiedergeboren“; und auch abgesehen hiervon hat sich jener Begriff des natürlichen Menschen als blosse Abstraction erwiesen. Eben darum bildet aber thatsächlich die contritio niemals den absolut ersten Anfang der Bekehrung, vielmehr geht ihr bereits irgendwelcher Grad der fides voran, wenn auch freilich bei stetiger religiös-sittlicher Entwickelung erst das Heilsbedürfnis geweckt sein muss, bevor der Glaube seine der Erlösungsreligion eigne Gestalt als die Versöhnungsgnade aneignender Glaube gewinnen kann. Die Entwickelung des Glaubens als eines irgendwie schon zur rechten contritio mitwirkenden persönlichen Habitus des Subjects ist aber immer schon ein ethischer Process. Andrerseits setzt aber die specifisch-ethische Seite des Heilsprocesses, die mortificatio und vivificatio, nicht blos eine vorbereitende sittliche Entwickelung, sondern auch schon den Glauben als specifisch-religiöse Function, oder als subjective Aneignung der objectiven Versöhnung voraus. — Trotzdem ist die logische Scheidung der verschiedenen Momente im Processe der Bekehrung schon darum erforderlich, um deren allgemeines geistiges Wesen und mit demselben zugleich den eigenthümlichen Bewustseinsgehalt des religiösen Phänomens zur Darstellung zu bringen.

§. 726. Seiner religiösen Seite nach ist der Heilsprocess die persönliche Aufnahme des seiner Endlichkeit und Sündhaftigkeit bewusten Menschen in die Gottesgemeinschaft oder in den Gnadenbund, wie dieselbe sich einerseits durch demüthige Anerkennung seiner natürlichen Gottesferne und seiner selbstverschuldeten Gottentfremdung und der durch beides gesetzten Unfähigkeit, aus eigener Kraft das vollkommene religiöse Verhältnis herzustellen, andrerseits durch gläubiges Ergreifen der objectiv-göttlichen Heilsgnade als des auch auf ihn persönlich hingerichteten versöhnenden göttlichen Liebewillens und damit zugleich durch subjective Erfahrung dieser Gnade als eines im unmittelbaren Selbstbewustsein des Frommen sich bezeugenden Gottestrostes vermittelt.

Wenn die lutherische Lehre als die beiden Stücke der conversio die contritio und fides bezeichnet, von denen jene durchs Gesetz, diese durchs Evangelium gewirkt werde, so liegt dieser Auffassung die religiöse Wahrheit zu Grunde, dass der von sinnlichen, selbstischen und weltlichen Motiven des Handelns erfüllte Mensch, auch wenn er äusserlich bereits der christlichen Gemeinschaft angehört, darum doch nicht davon entbunden ist,

den Gegensatz von Sünde und Gesetz in sich zu erleben. Bevor er also zum Bewustsein der versöhnenden Gnade kommt, befindet er sich thatsächlich unter der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz, und unterliegt dem verurtheilenden Spruche desselben. Der zwecksetzende göttliche Wille erscheint ihm nämlich nothwendig zuerst als ein von Aussen an ihn herantretendes göttliches Gebot, zu dessen Erfüllung er sich verbunden und für dessen Nichterfüllung er sich verantwortlich weiss. Dieses Bewustsein des Gesetzes muss zuerst in ihm geweckt werden, damit er im Lichte des Gesetzes sich als Sünder erkenne, welcher der göttlichen Sündenvergebung bedürftig ist; und zugleich muss das Bewustsein der eigenen natürlichen Ohnmacht in ihm geweckt werden, durch Gesetzesgehorsam Gott zu versöhnen, damit er die Versöhnung, wenn sie ihm dargeboten wird, lediglich als eine freie göttliche Gnadengabe ergreife. Die persönliche Aneignung des göttlichen Gnadenangebotes ist daher durch den Glauben bedingt, der hier nicht als subjectiv-ethische Qualität, sondern lediglich als Vertrauen in den göttlichen Versöhnungswillen, oder als *ὄργανον ληπτικόν* für die objectiv-göttliche Gnade in Betracht kommt. Die Folge dieser gläubigen Aneignung des göttlichen Gnadenangebotes aber ist die persönliche Erfahrung des göttlichen Gnadentrostes, d. h. die Aufhebung der von Gott trennenden Wirkung des Schuldbewustseins und damit zugleich die Aufhebung der subjectiven Zurechnung des Uebels als Strafübels. Geht nun die allgemeine sittlich-religiöse Entwicklung thatsächlich durch das Bewustsein von Gesetz und Sünde hindurch, so kann die Herstellung des durch die Sünde und das persönliche Schuldbewustsein gestörten religiösen Verhältnisses sich subjectiv nur durch Reue und Glauben vermitteln. Freilich ist hiermit noch nicht gesagt, dass die individuelle Entwickelung darum überall durch die Hölle des Verzweiflungsgefühls hindurch in den Himmel des Versöhnungsbewustseins führe, sondern der Schmerz über die Sünde und die selige Gewisheit der Gnade sind während des ganzen Christenlebens aufs Mannichfaltigste in einander verflochten, und prägen nicht blos in verschiedenen Individuen, sondern auch in verschiedenen Lebenslagen desselben Individuums in sehr verschiedenen Graden von Erregung des subjectiven Gefühles sich aus. Je stetiger die religiöse Entwickelung eines Individuums verläuft, desto mehr wird das reumüthige Gefühl subjectiver Verschuldung hinter das demüthige Gefühl der allgemeinen Endlichkeit und Unvollkommenheit alles natürlichen Wollens und Thuns überhaupt, die selige Freude der endlich gewonnenen Versöhnung hinter die stetig sich steigernde Gewisheit der väterlichen Liebe Gottes zurücktreten.

§. 727. Seiner ethischen Seite nach ist der Heilsprocess das Ersterben des alten und das Erstehen des neuen Menschen,

oder die Erhebung des Menschen über seine endliche Abhängigkeit in der Welt zur Freiheit über sie in der Gottesgemeinschaft, welche sich in Hinsicht auf die Sünde als Abkehr des Menschen von den sinnlichen, selbstischen und weltlichen Motiven seines Handelns, und als Hinkehr zu dem göttlichen Willen, in Hinsicht auf das Gesetz als Befreiung vom äusseren Gesetzesgehorsam und als Getriebenwerden vom Geiste Gottes, in Hinsicht auf das Uebel und den Tod als Befreiung von den Fesseln und den Schranken desselben und als vertrauensvolle Ergebung in die göttliche Ordnung darstellt.

Die reformirte Scheidung von mortificatio und vivificatio fasst wieder nur das Verhältnis des Menschen zur Sünde ins Auge, beschreibt aber in dieser Beschränkung zugleich den gesammten religiös-sittlichen Process, wie derselbe sich in den der christlichen Gemeinschaft Einverleibten fortschreitend vollzieht. Nur ist derselbe unter den allgemeineren Gesichtspunkt der Erhebung des Menschen über seine endliche Naturbestimmtheit in der Welt zu stellen, umfasst also die Verwirklichung der geistigen Freiheit des Menschen überhaupt oder seiner Freiheit in Gott, nicht blos gegenüber den sündigen Motiven seines Handelns in der Welt, sondern ebenso sehr gegenüber der äussern Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes und gegenüber den Hemmnissen, welche das Uebel in der Welt dem natürlichen und sündigen Menschen bereitet. Die negative und die positive Seite dieses Processes sind hier nur für die subjective Betrachtung zu scheiden. Die innerliche Loslösung des Herzens von der Sünde kommt nur als „neuer Gehorsam", d. h. als dienende Hingabe an den göttlichen Liebewillen in der Welt, die Befreiung von der äussern Gesetzesherrschaft nur als innere Kraft und innerer Trieb zur Erfüllung des göttlichen Willens, die Erhebung über die Hemmnisse, welche das Uebel der Verwirklichung der geistigen Lebensbestimmung des Menschen bereitet, nur als vertrauensvolle und geduldige Ergebung in die göttliche Weltregierung zu Stande.

§. 728. Wie das subjective Bewustsein der Versöhnung des Menschen mit Gott nur unter Bedingung des bereits angefangenen Glaubenslebens in ihm, so kommt auch seine Erlösung von der Welt nur unter Bedingung des Glaubens zu Stande, welcher daher für den subjectiven Heilsprocess in seinem gesammten Verlaufe nicht blos als die subjective Aneignung des objectiv-göttlichen Gnadentrostes, oder als inneres Sicheröffnen des Herzens für das „Zeugnis" des göttlichen Geistes in ihm, sondern zugleich als eine durch das Walten der Kraft des göttlichen Geistes im Menschengeiste erzeugte,

in der Erhebung über die Welt sich bethätigende religiös-sittliche Qualität in Betracht kommt.

So gewis die lutherische Dogmatik mit der Behauptung im Rechte ist, dass das neue Leben in der Gottesgemeinschaft die Gewisheit der göttlichen Versöhnung zu ihrer religiösen Voraussetzung hat, so ist doch auch diese Gewisheit selbst wieder psychologisch bedingt, fällt also nicht in den Anfang, sondern erst in den Verlauf der religiösen Entwickelung hinein. Wiederum, so richtig es ist, dass der Glaube, welcher der objectiven Versöhnung gewis wird, nicht als subjective Qualität oder als Habitus, sondern nur als Act der Aneigung der göttlich dargebotenen Gnade in Betracht kommt, so erweist sich dieser Glaube doch andrerseits zugleich wieder als wirksames Princip des neuen Lebens, oder als Glaubenskraft, also in der That als Habitus des Subjects. Die ältere Dogmatik hat diese doppelte Seite des Glaubens mit zwei Händen verglichen, von denen die eine nach Oben sich streckt, um die göttliche Verheissung zu ergreifen, die andre sich als werkthätige Kraft im Leben bethätigt. Nur kommt es wenigstens im lutherischen Dogma nicht zur Klarheit darüber, inwiefern der „rechtfertigende“ Glaube sich zugleich als der „durch die Liebe thätige“ zu erweisen vermöge, da die ethische Erneuerung lediglich als Folge der subjectiven Zueignung der Versöhnung hingestellt wird, ohne dass man der ethischen Vermittelung dieses subjectiven Versöhnungsbewustseins näher nachfragte (s. u. bei der Lehre vom Gnadenstande). Was die dogmatische Betrachtung als „Zeugnis des heiliges Geistes“ im Herzen bezeichnet, d. h. die subjective Gewisheit der erlebten Versöhnung als einer Wirkung des gegenwärtigen göttlichen Geistes im Menschengemüth, ist doch keine magische Wirkung Gottes im menschlichen Geistesleben, sondern das Resultat eines subjectiv-psychologischen Processes, durch welchen der Mensch überhaupt erst in den Stand gesetzt wird, die Bethätigung der versöhnenden göttlichen Liebe auch in seinem eignen Innern zu erleben. Eben diese Liebe Gottes erfährt der Fromme aber niemals blos als Trost, sondern immer zugleich als Kraft, welche ihn mit dankbarer Gegenliebe erfüllt und dadurch zugleich seinem Willen die Richtung auf Erfüllung des göttlichen Liebeszwecks in der Welt gibt.

§. 729. Seinem allgemeinen geistigen Gehalte nach ist der Heilsprocess die Verwirklichung des gottebenbildlichen Wesens des Menschen, oder seiner geistigen Freiheit über die Welt in der religiösen Abhängigkeit von Gott; er nimmt daher seinen Anfang mit der Erfahrung des unermesslichen Abstandes der endlichen Naturbestimmtheit des Ich von seiner geistigen Wesensbestimmung und des innern Widerspruches zwischen seiner sündi-

gen Willensbestimmtheit und dem göttlichen Gesetze, gestaltet sich aber in dem Maasse zur innern Erhebung des Ich über seine Endlichkeit und Sündigkeit in der Welt, als es der objectiv-göttlichen Weltordnung sich demüthig und vertrauend unterwirft, eben diese Ordnung aber als Ausdruck des ewigen göttlichen Liebewillens erkennt, welcher den endlichen und sündigen, seines religiös-sittlichen Unvermögens wie seiner persönlichen Sündhaftigkeit bewusten Menschen versöhnt und erlöst, oder sich im persönlichen Geistesleben des Menschen als Gnadentrost und Gnadenkraft offenbart.

Die Erhebung des Menschen zur Freiheit über die Welt, und damit die Verwirklichung seiner geistigen Bestimmung kommt immer nur durch die Abkehr des Herzens vom endlichen, besondern, particulären Dasein, und durch die Hingabe desselben an ein Unendliches und Ewiges zu Stande. Diese Hingabe ist ihrem Wesen nach Verzicht des Menschen auf seine sinnlichen, selbstischen und particulären Motive und Zwecke in der Welt, Unterordnung des Willens unter den allein ewigen, in aller Mannichfaltigkeit der besonderen Zwecke allein absoluten Zweck, oder unter das einheitliche Ganze sittlicher Zwecke. Diese Unterordnung begründet aber zugleich die innere Befreiung des subjectiven Gemüthslebens von den Fesseln der Endlichkeit und von der seine geistige Selbstbethätigung hemmenden Macht des Uebels in der Welt und die fortschreitende Reinigung und Kräftigung des Willens in dem Dienste jenes höchsten Zwecks, wie solcher Dienst sich in der individuellen Berufsstellung jedes Einzelnen in der Welt specialisirt. Diese Erhebung des Geistes zur Freiheit über die Welt ist als solche nur die Verwirklichung der dem endlichen Geist eben als Geist innewohnenden Potenz, oder seines als Bestimmung und Antrieb immer schon in ihm wirkenden allgemeinen geistigen Wesens, stellt sich also für die speculative Betrachtung als ein Sichaufschliessen des unendlichen Geistes im endlichen Geistesleben dar. Die religiöse Betrachtung aber erkennt den absoluten Zweck, dem der Einzelne dienend sich hingeben soll, als den ewigen göttlichen Liebeszweck, und erfährt in der demüthigen und gläubigen Hingabe an diesen als Liebewillen erkannten göttlichen Willen diesen Willen selbst als göttlichen Liebestrost und göttliche Liebesmacht im Gemüth. Das Reich der sittlichen Zwecke erscheint der religiösen Weltanschauung als das göttliche Reich, die sittliche Weltordnung Gottes in ihrer höchsten Steigerung als die das universelle Reich der Liebe begründende Heils- und Gnadenordnung Gottes, welcher der Einzelne demüthig sich unterordnen und deren Führungen er gläubig vertrauen soll. Soll diese Ordnung in dem persönlichen Geistesleben des Einzelnen sich

wirksam erweisen, so muss derselbe sich zuerst in seiner natürlichen Gottesferne und selbstverschuldeten Gottentfremdung erkennen, also seine religiös-sittliche Unfähigkeit eingestehen, aus eigner natürlicher Kraft die Trennung von Gott aufzuheben, der Gottesgemeinschaft und in der Gottesgemeinschaft zugleich der Freiheit über die Welt theilhaftig zu werden; und er muss zweitens der in dieser Ordnung offenbaren versöhnenden und erlösenden Liebe gläubig vertrauen. In diesem gläubigen Vertrauen erfährt er aber unmittelbar, dass die göttliche Liebe in seinem persönlichen Geistesleben sich wirksam erweist, das Bewustsein seiner Gottesferne und Gottentfremdung aufhebt und ihm gleichzeitig die Kraft verleiht, sein ganzes Wollen und Thun nun wirklich in den Dienst des göttlichen Liebewillens in der Welt oder des absoluten göttlichen Weltzwecks zu stellen. In diesem Dienste aber wird er zugleich von den Fesseln der Endlichkeit und der Macht der Sünde frei, erfüllt also seinen persönlichen Lebenszweck.

§. 730. Innerhalb der christlichen Gemeinschaft kommt die thatsächliche Aneignung des Heils zum persönlich gewissen Besitz oder die subjective Verwirklichung des christlichen Principes immer nur durch die individuelle Neuerzeugung des Glaubenslebens der Gemeinde, also vermittelst des Glaubens an die in Christi Person und Werk offenbarte, in der durch Christus begründeten Gemeinde als Thatsache gemeinsamer religiöser Erfahrung verkündigte Versöhnung und Erlösung zu Stande.

§. 731. Sofern in dem gemeinsamen religiös-sittlichen Bewustsein der Gemeinde, wie solches durch Gesetz und Evangelium geschichtlich bestimmt ist, die gemeinsame Anerkennung menschlicher Endlichkeit und Sündigkeit und damit zugleich die Forderung der Sinnesänderung als allgemeiner Bedingung für die Aufnahme des Einzelnen in den Bereich der Gnadenreligion oder ins Gottesreich mitgesetzt ist, so begründet erst die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft diejenige religiös-sittliche Selbsterkenntnis des Subjects, ohne welche es weder zu einem persönlichen Verlangen nach Versöhnung und Erlösung, noch zu einer persönlichen Erfahrung derselben kommen kann.

§. 732. Sofern ferner die ewige Objectivität der göttlichen Heils- und Reichsordnung, oder der göttliche Versöhnungs- und Erlösungswille, erst in der Gründung der Gemeinde durch Jesus Christus eine geschichtliche Objectivität, für diese Ge-

meinde aber ein Gegenstand gemeinsamer religiös-sittlicher Erfahrung geworden ist, so begründet erst die Zugehörigkeit zur Gemeinde die Möglichkeit für das Subject, die göttliche Versöhnung und Erlösung als einen festen und gewissen Trost zu ergreifen und dadurch in das persönliche Kindschaftsverhältnis zu Gott einzutreten.

§. 733. Sofern endlich in der christlichen Gemeinde das Reich Gottes als höchster göttlicher Weltzweck offenbart und damit zugleich die gemeinsame Erhebung über alle endlichen und particulären Zwecke in der Welt als höchster Zweck des gemeinsamen und individuellen Lebens erkannt ist, so begründet erst die Zugehörigkeit zur Gemeinde die Möglichkeit für das Subject, im Bewustsein seiner Gotteskindschaft sich zur Freiheit über die Welt zu erheben und in der dienenden Hingabe an den universellen göttlichen Liebeszweck zugleich seinen eignen persönlichen Lebenszweck zu erfüllen.

So gewis der subjective Heilsprocess in seinem allgemeinen psychologischen Wesen sich auch abgesehn von dem Geschichtlichen beschreiben lassen muss, so kommt er doch für die Glieder der christlichen Gemeinschaft thatsächlich nur vermöge ihrer Zugehörigkeit zu der Gemeinde wirklich zu Stande. Die moderne Tendenz, jenen Process mit ausdrücklicher Zurückstellung alles Geschichtsglaubens als einen lediglich individuellen Vorgang zu fassen, welcher sich im Seelenleben des Einzelnen zwischen Mensch und Gott vollziehe, hat ihr religiöses Recht gegenüber der orthodoxen Vorstellung von einer äussern Imputation des meritum Christi, welche nur „geglaubt“ zu werden braucht, um sofort dem Einzelnen zugerechnet zu werden (§. 608). Aber weder die rechte Empfänglichkeit für die Gnadenreligion, noch die persönliche Erfahrung von ihr kommt anders als unter ganz bestimmten im religiösen Gesammtleben gegebenen geschichtlichen Bedingungen zu Stande. Es ist zunächst ganz richtig, wenn die reformirte Doctrin die wahre, als Bedingung der persönlichen Heilsgewisheit des Christen erforderliche Busse als poenitentia evangelica bezeichnet, im Unterschiede von der poenitentia legalis. Denn erst in der christlichen Gemeinde, also unter Voraussetzung des Glaubens, wird jene sittliche Selbsterkenntnis gesichert, welche zugleich die Einsicht in die Nothwendigkeit der Versöhnung und Erlösung, also auch die für die persönliche Aneignung des Heiles erforderliche Sehnsucht nach demselben in sich schliesst. Ebenso ist nun aber weiter erst innerhalb der christlichen Gemeinde das Zustandekommen der fides salvifica wirklich gesichert. Wie nämlich das Gesetz dem natürlichen und sündigen Menschen zunächst von aussen her

gegenübertritt, so offenbart sich der göttliche Versöhnungs- und Erlösungswille auch dem über seine sittliche Ohnmacht und Schuld bekümmerten Menschen zunächst als eine von aussen her an ihn herankommende Botschaft von der Versöhnung und Erlösung, oder als „Evangelium". Dieses Evangelium wird also erst von der Gemeinde an den Einzelnen herangebracht. Auf Grund des Verhältnisses, in welchem sie zu Jesus Christus als ihrem Stifter steht, verkündigt sie die Versöhung und Erlösung als einen ihr durch Christus geschichtlich zugeeigneten, durch den in ihr waltenden Geist Christi ihr stetig verbürgten, im gemeinsamen und individuellen Leben der Gläubigen immer auf's Neue erzeugten und zu einem Gegenstande religiöser Erfahrung gewordenen Besitz. Dem Einzelnen, welcher sich zur Gemeinde bekehrt oder in der Gemeinde heranwächst, wird also die ewige Objectivität des göttlichen Gnadenwillens als eine geschichtliche Objectivität entgegengebracht. Obwol also der seligmachende Glaube zu seinem eigentlichen Objecte nur das Ewige und nichts Geschichtliches haben kann, so ist es doch zunächst der Glaube an jene geschichtliche, durch die religiöse Erfahrung bezeugte Objectivität, d. h. das Vertrauen in die thatsächliche Wahrheit jener Verkündigung, aus welchem der persönliche Heilsglaube des Einzelnen erwächst. Und nur dadurch, dass jene gemeinsame religiöse Erfahrung in dem Einzelnen mittelst des Glaubens an jene geschichtlich offenbarte Versöhnung und Erlösung von Neuem erzeugt wird, kann auch der Einzelne die Gewisheit gewinnen, dass seine individuelle Heilserfahrung im persönlichen religiösen Verhältnisse zu Gott keine subjective Einbildung oder Selbsttäuschung ist. Der Einzelne schliesst sich als Glied der Gemeinde mit der Gesammtheit zur Einheit des gemeinsamen Heilsglaubens zusammen; wie diese also ihr religiöses Selbstbewustsein der Gotteskindschaft in jedem ihrer lebendigen Glieder von Neuem erzeugt, so ist auch der Einzelne seines persönlichen Kindschaftsverhältnisses zu Gott nur dann wirklich sicher, wenn er sich zugleich als das Glied einer religiösen Gemeinschaft weiss, deren gemeinsamer Besitz jenes Gotteskindschaftsbewustsein ist, in welcher also das religiöse Selbstbewustsein jedes einzelnen Gliedes das religiöse Gesammtbewustsein des Ganzen repräsentirt. Hierdurch wird nichts von der Forderung zurückgenommen, dass der religiöse Vorgang, welcher im Bewustsein der persönlichen Gottesgemeinschaft sein Ziel findet, sich in jedem Einzelnen selbständig wiederholen muss. Derselbe kann also freilich nicht wie die katholische Kirche will, durch das Bewustsein der Zugehörigkeit zur Gemeinde überhaupt ersetzt werden. Wohl aber bleibt es bei dem Satze, dass nur dort, wo das Glaubensleben der Gemeinde sich in den einzelnen Gliedern wiedererzeugt, auch das Zustandekommen des

individuellen Heilsglaubens wirklich vor subjectiver Selbsttäuschung gesichert ist.

Endlich aber ist zu beachten, dass das vollkommene religiöse Verhältnis, wie es im Christenthume zu Stande kommt, auch eine eigenthümliche Weltanschauung und mit derselben zugleich auch eine eigenthümliche Auffassung des individuellen Lebenszweckes in sich schliesst. Weiss sich der Einzelne als Gotteskind zugleich als Glied der von der Idee der Gotteskindschaft beseelten Gemeinde oder des göttlichen Reichs, so gewinnt weiter auch seine Freiheit in Gott erst ihren concreten Gehalt. Indem er sich über seine endliche Abhängigkeit von der Welt innerlich hinausgehoben und in der religiösen Abhängigkeit von Gott zugleich wahrhaft frei weiss, weiss er sich zugleich in einem Dienstverhältnisse zu Gott, in welchem er seine Gottesgemeinschaft auch thatsächlich durch seine Gottähnlichkeit oder durch Verwirklichung des göttlichen Liebewillens in der Welt bewährt. Das Leben im Ewigen und Unendlichen ist nicht blos eine Sache des subjectiven Gefühls, oder ein Gegenstand mystischer Contemplation, sondern zugleich eine Aufgabe an den sittlichen Willen des Menschen, die nur der wahrhaft zu erfüllen vermag, welcher in dienender Hingabe an den absolut allgemeinen Zweck seine Freiheit von den sinnlichen, selbstischen und weltlichen Motiven des Handelns fort und fort von Neuem erringt. Eben darum ist es erst die Gliedschaft in der Gemeinde des Gottesreichs, durch welche der Einzelne jene Reinigung und Kräftigung seines Wollens gewinnt, ohne welche auch das subjective Gefühl der Gottesgemeinschaft nur ein träges Versöhnung-Feiern, ein sublimirter Selbstgenuss, also in Wahrheit wieder nur eine subjective Einbildung wäre.

3. Der Gnadenstand.

Vgl. GRIMM §. 208—211. Hutt. red. §. 109 f. 115 f. SCHNECKENBURGER I, 38 ff. 265 ff. II, 1—115. RITSCHL, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 Bde.).

§. 734. Nach alttestamentlicher Anschauung gründet sich die Heilsstellung des Einzelnen in der Zugehörigkeit zum theokratischen Bundesvolke und in der Theilnahme an der dem Volke zugewendeten Bundesgnade; das persönliche Merkmal dieser Heilsstellung aber ist die Gerechtigkeit, oder das einem Gliede des Bundesvolkes geziemende religiöse Verhältnis zu Gott, welches sich in der Bundestreue gegen Gott und in der Erfüllung der göttlichen Gebote, also namentlich auch in dem rechten sittlichen Verhalten gegen Andre bethätigt.

Vermöge des Bundes Gottes mit Israel ist zunächst das Volk als solches der göttlichen Bundesgnade gewis, und diese Gnade bleibt gegenüber dem Volke als einer von den Vätern her sich fortsetzenden idealen Gesammtheit (Exod. 32, 13 ff. u. ö.) bestehen, auch wenn der Einzelne um seiner Bundesuntreue willen dem göttlichen Zorne anheimfällt oder „ausgerottet wird aus seinem Volke;“ ja sie bleibt selbst in Zeiten allgemeinen Abfalls ganzer Generationen bestehen, da Gott sich immer noch einen Rest bewahrt, in welchem die Continuität des Bundesvolkes sich darstellt (vgl. 1. Reg. 19, 10 ff.). Sofern das Volk Gottes Eigenthumsvolk ist, kommt ihm als Ganzem das Prädicat der Heiligkeit zu, welches sich aber im thatsächlichen Verhalten des Volkes zu bewähren hat. Dagegen ist die Gerechtigkeit (צְדָקָה) eine persönliche Eigenschaft der einzelnen Volksgenossen. Dieselbe drückt die Normalität des der Bundesidee entsprechenden religiösen Verhältnisses des Einzelnen aus. Wie sich Gottes Gerechtigkeit in der Ausführung seines Bundeszweckes mit Israel zeigt, so bewährt sich die Gerechtigkeit des einzelnen Volksgenossen in der Festhaltung der Bundestreue gegen Gott, in der Lust an Gottes Gesetz und in dem diesem Gesetze entsprechenden sittlichen Verhalten gegen die Mitgenossen des Bundes. Der Gerechte im alttestamentlichen Sinne ist mit Einem Worte der Fromme (חָסִיד), welcher reines Herzens und von reinen Händen ist. Wo diese ächte, dem Bundesverhältnisse entsprechende Gesinnung sich findet, darf der Einzelne darauf hoffen, auch vor Gottes Gericht zu bestehen oder vor demselben als gerecht befunden zu werden (הִצְדִּיק, δικαιοῦν im Sinne von gerecht befinden oder als gerecht anerkennen). Dabei ist jedoch auf vollkommene Sündlosigkeit so wenig gerechnet, dass das Gesetz selbst für die Sünden aus Schwachheit oder Unwissenheit (שְׁגָגָה) die Sünd- und Schuldopfer einsetzt. Ja die alttestamentlichen „Gerechten“ klagen sich selbst ganz unbefangen ihrer Verfehlungen an (ψ. 31. 32. 40. 41 u. ö.).

§. 735. Im Gegensatze zu der pharisäischen Veräusserlichung des Begriffes der Gerechtigkeit nimmt Jesus die ächt alttestamentliche Anschauung wieder auf; indem er aber als Merkmal der Genossen des Gottesreichs eine „grössere Gerechtigkeit“ fordert, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, bezeichnet er dieselbe näher als die Kindschaft bei Gott, welche in der freudigen und ungetheilten Hingabe des Herzens an den Willen des Vaters, in der Liebesgemeinschaft mit Gott und in der dienenden Liebe zu den Nächsten sich bethätigt.

Erst im späteren Judenthume, vor Allem im Pharisäismus,

ist der Begriff der „Gerechtigkeit“ zur äusseren Legalität entartet, welche in der peinlich buchstäblichen Beobachtung der einzelnen Gesetzesvorschriften, insbesondere der ceremoniellen Bestimmungen, einen Rechtsanspruch auf göttliche Belohnung erworben zu haben meint. Dieser pharisäischen Gerechtigkeit wird Mt. 5, 20 diejenige Gerechtigkeit gegenübergestellt, welche von den Bürgern des Gottesreiches erfordert wird. Der nachfolgende Abschnitt Mt. 5, 21—48 erläutert dieselbe zunächst an einer Reihe von einzelnen Geboten: sie zeigt sich darin, dass die sittlichen Forderungen des Gesetzes statt als äussere Rechtsnormen gehandhabt zu werden, vielmehr als Normen für die sittliche Gesinnung und deren Bethätigung in der sittlichen Gemeinschaft dienen. Diese sittliche Gesinnung der Reichsgenossen ist die Gottähnlichkeit (Mt. 5, 48), deren wesentliches Merkmal die Liebe zu Gott und den Nächsten ist (Mt. 22, 37 ff.); in ihrer Bethätigung bewährt sich die Kindschaft bei Gott. Die Voraussetzung derselben ist die Sinnesänderung; ihr Wesen die ungetheilte Hingabe des Herzens an Gott und den göttlichen Willen (vgl. Mt. 6, 24 ff.), welche bereit ist, um Gottes Willen Alles daranzugeben, woran das Herz des Menschen in der Welt hängt (Mt. 5, 29 ff. 6, 19 f. 8, 19 ff. 10, 34 ff. 18, 9 f. 19, 21 ff. Luc. 9, 59 ff. u. ö.). Sie fasst sich in der Selbstverleugnung (Mt. 16, 24 ff. 10, 38 ff.) und in der hingebenden Treue im Dienste Gottes (Mt. 6, 24 vgl. 18, 23 ff. 24, 45 ff. 25, 14 ff. Mc. 13, 34 f. Luc. 12, 37 ff. 43 ff. 17, 7 ff. 19, 13 ff.) und der Brüder (Mt. 20, 26 ff. 23, 8 ff. Luc. 22, 24 ff. vgl. Mt. 5, 22 ff. 7, 3 ff. 18, 5. 21. 35) zusammen. Die Möglichkeit dieser Gerechtigkeit ist in den Reden Jesu ganz im alttest. Sinne unbefangen vorausgesetzt (vgl. auch die Bezeichnung δίκαιος Mt. 10, 41. 13, 17. 23, 29 vgl. 35); sie ist ebenso wie die Gotteskindschaft einerseits ein Ziel des Strebens für die, welche in's Gottesreich eingehen wollen (Mt. 5, 6 ff.), andrerseits ein thatsächlicher Besitz der Gotteskinder (Mt. 5, 10. 20), ohne dass dabei an absolute Sündlosigkeit zu denken wäre. Dabei gilt als durchgängig festgehaltene Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit zum göttlichen Reich, welche sich als Gerechtigkeit und Gotteskindschaft bethätigen muss, in ihrem tiefsten Grunde auf göttlicher Gnadengabe beruht (§. 683); der Stand der Gotteskindschaft ist also ein Gnadenstand.

§. 736. Nach der Anschauung der Urgemeinde besteht der Gnadenstand in der durch den Glauben an die Messianität Jesu und durch die Taufe auf seinen Namen bedingten, durch die Mittheilung des heiligen Geistes (§. 673) beglaubigten Zugehörigkeit zur Messiasgemeinde und damit zugleich in der Anwartschaft auf das dem Volke Israel verheissene

messianische Erbe, welche der Einzelne durch treue Gesetzeserfüllung und zuversichtliche, in allen Anfechtungen der Welt ausharrende Hoffnung auf die messianische Zukunft zu bewähren hat.

Ist die Gründung der Messiasgemeinde nach urapostolischer Auffassung die von den Propheten verheissene Erneuerung des Bundes Gottes mit Israel (Act. 2, 39. 3, 25), so bilden die Glieder derselben die Gesammtheit der messiasgläubigen Volksgenossen, oder der aus Israel „Erwählten“ (Mt. 22, 14. 24, 22. 31. Luk. 18, 7. Apok. 7, 4 ff. 14, 1. 21, 12. 22, 2. vgl. Jac. 1, 1. 1 Petr. 2, 9). Ihre einzelnen Glieder sind daher ἅγιοι, Gottgeweihte, welche als eine Erstlingsgabe für Gott und Christus aus der Welt erkauft sind (Apok. 14, 3 f.). Durch die Taufe auf den Namen Christi sind sie im Besitze der messianischen Sündenvergebung (§. 684) und Erben der „Verheissung“, d. h. des verheissenen Gottesreichs (Jac. 2, 5 vgl. Act. 2, 39. 26, 6. 1 Petr. 1, 4 u. ö.). Das subjective Merkmal der Zugehörigkeit zum Reiche ist zunächst der Glaube an Jesu Messianität (§. 703), welcher sich als ἐλπίς und ὑπομονή in allen Drangsalen, welche die Gläubigen treffen, zu bewähren hat (Jac. 1, 2 f. 5, 7 f. 1 Petr. 1, 6 ff. 4, 13 ff. u. ö.). Die Verwirklichung der Hoffnung auf die messianische Herrlichkeit aber ist erst dann den Gläubigen verbürgt, wenn ihr Glaube mit einem „vollkommenen Werke“ verbunden ist (Jac. 1, 4. 2, 14 vgl. 1 Petr. 1, 13 ff. u. ö.), d. h. wenn sie die „Gerechtigkeit“ im alttest. Sinne, als Bundestreue gegen Gott und Erfüllung des göttlichen Gesetzes bethätigen. Die Möglichkeit dieser subjectiven Gerechtigkeit wird ebenso wie in den Reden Jesu unbefangen vorausgesetzt (Mc. 6, 20. Luc. 1, 6. 17. 75. 2, 25. 23, 50. Act. 10, 22. 35. Jac. 5, 6. 16. vgl. 3, 18. 1, 20. Apok. 22, 11), und zwar ausdrücklich im Sinne einer von Gott anerkannten Gerechtigkeit, ohne dass dieselbe darum absolute Fehllosigkeit einschlösse. Die Gerechtigkeit, welche vor dem Gerichte Gottes besteht, gründet sich also auf Glauben und Werke (Jac. 2, 14—26, und dazu die überall in der Polemik des Paulus vorausgesetzte Grundanschauung seiner judenchristlichen Gegner). Wie daher die messianische Sündenvergebung die Rechtsverpflichtung gegen das Gesetz nicht aufhebt, so erfolgt auch vor Gottes Gericht die Vergeltung nach den Werken (Mt. 5, 19. 25, 31 ff. Jac. 2, 24. 1 Pet. 1, 17. Apok. 2, 2. 9. 13. 19. 23. 26. 14, 13. 20, 12 f. 22, 12).

§. 737. Nach Paulus ist im Gegensatze zu der eigenen Gerechtigkeit der Menschen aus Gesetzeswerken, welche sich nicht nur um des unter die Sünde verkauften Fleisches willen als unmöglich erweist, sondern überhaupt gar nicht als Heils-

weg von Gott gewollt ist, im Evangelium vielmehr die „Gerechtigkeit Gottes“ als Ordnung des Gottesreichs offenbart, d. h. die gnadenweise Zurechnung der Gerechtigkeit an den die im Kreuzestode Christi gestiftete Erlösung und Versöhnung (§. 590) gläubig ergreifenden Sünder; diese gnadenweise zugesprochene Gerechtigkeit besteht in der Befreiung der Gläubigen von der Schuld vor dem Gesetze und von der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz, in der Annahme zur Kindschaft bei Gott und damit in der Anwartschaft auf das ewige Leben und auf das Erbe des Gottesreichs; sofern dieselbe aber durch die mystische Einpflanzung in die Gemeinschaft des Todes und des Lebens Christi vermittelt ist, erweist sich der Gnadenstand eben in dem neuen Dienstverhältnisse gegen die als objectiv-ethische Macht über dem Menschen vorgestellte Gerechtigkeit und als ein Leben in Christus oder im Geiste Christi, kraft dessen die Gläubigen schon jetzt im irdischen Leibesleben die in ihre Herzen ausgegossene Liebe Gottes bewähren oder die in dem Gebote der Liebe sich zusammenfassenden sittlichen Forderungen des Gesetzes erfüllen, dereinst aber auch leiblich der Herrlichkeit Christi im Reiche Gottes theilhaftig werden sollen.

Die paulinische Lehre von der objectiven oder zugerechneten Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη θεοῦ*, ist geschichtlich durch den Gegensatz zum Pharisäismus bedingt. Paulus geht von dem pharisäischen Begriffe der Gerechtigkeit als äusserlich buchstäblicher Erfüllung aller einzelnen Gesetzesbestimmungen aus (Gal. 5, 3), folgert aber hieraus die Unmöglichkeit der *ἰδία δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, indem er sich zum Beweise hierfür auf die religiöse Aussage des A. T. von der allgemeinen Sündhaftigkeit beruft, und dabei die alttestam. Unterscheidung von Unwissenheitssünden und Sünden mit erhobener Hand ausser Betracht lässt (Röm. 3, 9—20). Die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* wäre absolute sittliche Fehllosigkeit; da es nun erfahrungsmässig eine solche nicht gibt, und wegen unserer fleischlichen Natur auch nicht geben kann (Röm. 7, 14 ff.), so folgt die Unmöglichkeit, *ἐξ ἔργων νόμου* die *ζωή* im messianischen Reiche zu erlangen, einfach von selbst. Diese Unmöglichkeit wird nun aber unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt: eine *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* soll es überhaupt nach göttlicher Absicht nicht geben, weil Gott die Verheissung der *ζωή* vielmehr an die *πίστις* geknüpft hat (Gal. 3, 11 f. 18. 21 f. Röm. 4, 13 ff.). Die Beurtheilung der allgemeinen Sündhaftigkeit als eines absoluten Hindernisses der

ἰδία δικαιοσύνη ist also im paulinischen Evangelium abhängig von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi als einer ἀπολύτρωσις nicht blos von der κατάρα τοῦ νόμου, oder von dem durch das Gesetz über die παραβάται ausgesprochenen κατάκριμα (Gal. 3, 13 vgl. Röm. 8, 1. 33 f.), sondern auch zugleich von der Herrschaft des Gesetzes als δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1 Kor. 15, 56 vgl. Röm. 7, 7 ff.) und als παιδαγωγός, d. h. als einer den Menschen in einem Zustande der Unmündigkeit und der Knechtschaft haltenden Macht (Gal. 3, 23 ff. 4, 1 ff. 5, 1; vgl. die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ὑπὸ νόμον Gal. 4, 5. Röm. 6, 14 f.). Die Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes ist also durch Christus für die Gläubigen aufgehoben, sofern sie mit Christus dem Gesetze gestorben sind (Gal. 2, 19. 2 Kor. 5, 14 f. Röm. 6, 1—14. 7, 1—6 vgl. Gal. 5, 1 ff.). Hierdurch ist aber nur das ursprünglich gottgewollte religiöse Verhältnis hergestellt, zu welchem sich die Rechtsverpflichtung gegen das Gesetz nur als Zwischenökonomie verhält (Gal. 3, 19 ff. Röm. 5, 20 f.). Die δικαιοσύνη, d. h. die den Eintritt ins Gottesreich bedingende Gottgefälligkeit wird also lediglich gnadenweise hergestellt; das Gesetz dagegen ist nur τῶν παραβάσεων χάριν gegeben, um die Uebertretungen hervorzurufen und zu mehren und dadurch die Nothwendigkeit der objectiven Gerechtigkeit zum Bewustsein zu bringen.

Hierdurch bestimmt sich nun der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ. Sie ist objective Gnadengabe, nicht blos in dem Sinne, in welchem auch der alttest. „Gerechte“ seine Heilsstellung als Gnadengabe beurtheilt, sondern ganz speciell als gnadenweise zugerechnete oder zugesprochene und vor Gottes Gericht anerkannte Gerechtigkeit (Röm. 4, 6 vgl. 1—8. 11. Gal. 3, 6. Röm. 3, 23 ff. In dieser Bedeutung steht δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι oder δικαίωσις immer bei Paulus, vgl. Gal. 2, 16 f. 3, 8. 11. 24. Röm. 3, 24 ff. 4, 5. 25. 5, 1. 9. 18. 8, 30. 33). Sie besteht in der Nichtanrechnung der Sünden (Röm. 4, 7 f. vgl. 3, 23 ff. Gal. 2, 15 f.) und in der hierdurch ermöglichten göttlichen Beurtheilung des Sünders als eines δίκαιος, d. h. als eines im Bundesverhältnisse zu Gott oder im Frieden mit Gott stehenden, also mit Gott versöhnten Subjects (Röm. 5, 1 ff. vgl. 2 Kor. 5, 18 ff.). Vermöge dieser εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν oder dieser καταλλαγή haben die Gerechtfertigten zugleich die dem Abraham verheissene εὐλογία (Gal. 3, 9), die Einsetzung in den Kindsstand (υἱοθεσία Gal. 3, 26. 4, 5 f. Röm. 8, 15), und die Anwartschaft auf die messianische κληρονομία (Gal. 3, 29 vgl. 16. 4, 1 ff. Röm. 4, 13. 8, 17) oder auf die ζωή im messianischen Reich (Röm. 5, 9 ff.). Vermittelt ist die δικαιοσύνη durch den die κατάρα τοῦ νόμου hinwegnehmenden Kreuzestod Christi (Gal. 3, 13), oder durch das im Blute Christi gestiftete ἱλαστήριον (Sühnopfer, Röm. 3, 25); subjectiv angeeignet aber wird sie im Glauben, daher δικαιοσύνη

ἐκ oder διὰ πίστεως (Gal. 2, 16. 3, 8. 24. 5, 5. Röm. 1, 17. 3, 22. 25 ff. 30. 4, 16. 5, 1. 9, 30. 10, 6 vgl. Röm. 4, 1 ff. 11. 13. 10, 4. 10), daher es auch gradezu heisst ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην λογίζεται (Röm. 4. 5. 9 vgl. Gal. 3, 6. Röm. 4, 3. 22). Dies aber nicht so, als ob die πίστις eine subjectiv-ethische Leistung, also selbst wieder ein ἔργον und Princip weiterer ἔργα wäre, denn die δικαιοσύνη θεοῦ ist ja eine δωρεά, welche χάριτι den Gläubigen zu Theil wird (Röm. 5, 17 vgl. 3, 24. 4, 4. 5, 15 f.). Sondern mittelst des Glaubens wird den Gläubigen das in dem Blute Christi gestiftete ἱλαστήριον zugeeignet (Röm. 3, 25), Christi Tod wird ihnen als ihr eigner Tod zugerechnet: eine Vorstellung, welche von der in der alttestamentlichen Sühnopferidee enthaltenen Substitution ihren Ausgang nimmt, für das Denken des Apostels aber sofort in die mystische Idee einer Incorporation in Christus übergeht, vermöge deren die Gläubigen in ihm und mit ihm der Welt, dem Gesetze und der Sünde gestorben sind (Gal. 2, 19 f. 3, 27 f. 6, 14 f. 2 Kor. 5, 14 ff. Röm. 6, 2 ff. 7, 6 u. ö.), und eben darum auch dereinst mit dem Auferstandenen leben und im messianischen Reiche der δόξα und κληρονομία theilhaftig werden sollen (Röm. 6, 5. 8. 8, 17 ff. 30). Vermittelt also Christi Tod den Gläubigen die δικαιοσύνη als Freiheit von Anklage und Verdammlichkeit, so vermittelt ihnen Christi Auferstehung die ζωή und die künftige σωτηρία (Röm. 5, 1 f. vgl. 4, 25. 5, 9 ff. 17 ff. 6, 4 f. 8 ff. 22 f. 7, 4. 8, 10 ff.).

Der Gnadenstand im paulinischen Sinne ist daher das εἶναι ἐν Χριστῷ oder Χριστὸς ἐν ἡμῖν. Darunter ist zunächst ein durchaus individuelles Verhältnis verstanden, in welchem jeder einzelne Gläubige zu Christus steht (so auch 1 Kor. 6, 15 ff.), wogegen der Gedanke, dass die Gläubigen „in Christus" zugleich dem σῶμα Χριστοῦ als Glieder einverleibt sind, also auch unter einander in dem Verhältnisse wechselseitig dienender Glieder stehn, erst in zweite Linie tritt, und lediglich auf besondere praktische Veranlassung hin hervorgehoben wird (1 Kor. 10, 17. 12, 12 ff. Röm. 12, 4 ff.). Auch die durch die δικαίωσις und υἱοθεσία vermittelte Zugehörigkeit zum Gottesreich ist zunächst nur auf die jedem Einzelnen in der Gemeinschaft mit Christus bevorstehende ζωή, δόξα, κληρονομία und βασιλεία bezogen. Die ζωή der Gläubigen in Christi Gemeinschaft bewährt sich aber schon jetzt, sofern sie als von der δουλεία unter dem Gesetze und unter der ἁμαρτία Befreite vielmehr δοῦλοι Gottes oder δοῦλοι τῆς δικαιοσύνης geworden sind (Röm. 6, 11 ff. 16 ff. 7, 6). Weil sie ἐν Χριστῷ sind, so sind sie zugleich ἐν πνεύματι, das πνεῦμα Χριστοῦ wohnt in ihnen (§. 674). Folgt nach dem Galaterbriefe das πνεῦμα einfach ἐκ πίστεως, so sind die Gläubigen nach Röm. 8, 2 des πνεῦμα ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ theilhaftig, dessen Ausgiessung über sie die Ausgiessung der Liebe Gottes in ihre Herzen ist (Röm. 5, 5). Kraft dieses πνεῦμα erfüllen sie in wechselseitiger

Bruderliebe den νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal. 6, 2 vgl. 5, 22 ff.) oder das δικαίωμα τοῦ νόμου (Röm. 8, 4), dessen Gebote sich in dem Einen Gebote der Liebe zusammenfassen (Gal. 5, 13 f. Röm. 13, 8 f. vgl. 1 Kor. 8, 1 ff. 13, 1 ff.), daher sich auch der Glaube als πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη zu bethätigen hat (Gal. 5, 5).

§. 738. Nach dem Hebräerbriefe besteht das durch Christi Werk den Gläubigen zugeeignete Heil in dem durch sein himmlisches Hohepriesterthum eröffneten Zugange zur oberen Welt, von deren Gütern sie schon jetzt einen Vorschmack haben, indem sie in ihrem Gewissen von der Schuldbefleckung gereinigt, von der Todesfurcht befreit, mit dem heiligen Geiste begabt und mit der festen Zuversicht auf die Bürgerschaft in der himmlischen Stadt Gottes erfüllt sind, um dieses ihres auf die unsichtbare Welt gerichteten, in Geduld bewährten Glaubens willen von Gott als Genossen des neuen Bundes oder als Gerechte anerkannt werden und diese ihre Gerechtigkeit in einem wahrhaft geistigen Gottesdienste und in guten Werken bethätigen.

Wie das Erlösungswerk Christi in der Eröffnung der oberen Welt (§. 591), der Glaube in dem Aufblicke zu der übersinnlichen „Stadt Gottes“ besteht (§. 704), so besteht auch der gegenwärtige Gnadenstand vor Allem in der zugesicherten Theilnahme an der himmlischen Gottesgemeinde, oder an der Stadt des lebendigen Gottes (12, 22 f. 28 vgl. 3, 1. 6, 19. 10, 34. 11, 10. 16. 13, 14). Diese Theilnahme ist den Gläubigen durch das himmlische Hohepriesterthum Christi vermittelt. Wie Christi hohepriesterliches Geschäft in der neuen Bundesstiftung besteht, so sind die Gläubigen Glieder der Bundesgemeinde, deren Stätte das himmlische Heiligthum ist. Indem nun aber der Hebräerbrief diese specifisch alexandrinische Idee mit der urchristlichen Vorstellung eines im Tode Christi dargebrachten Sühnopfers combinirt, den Eingang Christi in den Himmel aber mit dem Eingehen des jüdischen Hohenpriesters in's Allerheiligste der Stiftshütte in Parallele setzt, so kann er übereinstimmend mit der urapostolischen Anschauung als die den Gläubigen schon jetzt zu Theil gewordene Gnadengabe die Reinigung von den Sünden durch die Besprengung mit Christi Blut (1, 3. 9, 13 f. 21 ff. vgl. 10, 22. 12, 24) betrachten. Doch erhält dieser Gedanke wieder die subjectiv-ethische Wendung einer Reinigung der Gewissen von dem Schuldbewustsein (9, 14. 10, 22), so dass wir nun mit guter Zuversicht in's Heiligthum eintreten können (10, 19). Ebenso ist der dem Verf. eigenthümliche Begriff der τελείωσις nicht einfach mit der Sündenvergebung gleichzusetzen,

sondern bezeichnet die Befähigung der Gläubigen zum Eintritt in's himmlische Heiligthum, theils objectiv durch sein vollendendes hohepriesterliches Werk (7, 11. 10, 14), theils subjectiv durch Einführung einer besseren Hoffnung (7, 19) und Reinigung der Gewissen (9, 9). Als „Vollendete" sind die Gläubigen zugleich durch das Blut Christi „Geheiligte" (ἁγιαζόμενοι, ἡγιασμένοι 2, 11. 10, 10. 14, 29), mit dem πνεῦμα ἅγιον als Vorschmack der künftigen Herrlichkeit Begabte (6, 4) und von der Todesfurcht, durch welche sie der Teufel in Knechtschaft hielt, Befreite (2, 14 f.). Dagegen wird der Begriff der δικαιοσύνη nicht auf die durch Christi Sühntod vermittelte objective Gerechtigkeit im paulinischen Sinne bezogen, sondern ganz im alttest. Sinne als ein religiös-sittlicher Zustand der Gläubigen gefasst (10, 38. 11, 4). Diese Gerechtigkeit ist Glaubensgerechtigkeit, sofern der Glaube, d. h. Vertrauen, Hoffnung und geduldiges Ausharren von Gott als ihm wohlgefällig anerkannt wird (6, 12. 15. 10, 36. 11, 4. 5—7). Die δικαιοσύνη wird daher als Object sittlicher Arbeit gefasst (ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην 11, 33) und bewährt sich darin, dass die, deren Gewissen ἀπὸ νεκρῶν ἔργων gereinigt sind, dem lebendigen Gotte auf gottgefällige Weise dienen (9, 14. 12, 28).

§. 739. Die Briefe an die Kolosser und Epheser bestimmen den Gnadenstand als die Zugehörigkeit zur Kirche, welche als das nächste Object der Versöhnung auf Erden gedacht ist, und damit als Errettung von den Mächten der Finsternis, als Sündenvergebung und Aufhebung des Gesetzes, in welchem die bösen Geistesmächte einen Schuldbrief wider die Menschen besassen, und als Anwartschaft auf das künftige Leben im himmlischen Reiche Christi; von dem Einzelnen aber fordern sie den Beweis ihrer Gliedschaft in der Kirche durch Bethätigung kirchlichen Gemeinsinns, Wachsthum an Erkenntnis und sittliche Erneuerung.

Der metaphysischen Versöhnung, welche das ganze Geisterreich umfasst, entspricht in der Menschenwelt zunächst die Versöhnung der ἐκκλησία oder ihre Vereinigung mit Christus als das σῶμα mit der κεφαλή (Kol. 1, 17 f. 24. Eph. 1, 22 ff. 3, 9 f. 5, 23 ff.). Der Einzelne hat also an dieser Versöhnung nur Theil als Glied der ἐκκλησία, in welcher die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen ist (Kol. 1, 20 f. Eph. 2, 11—22); er ist also versöhnt auf Grund ewiger Erwählung (Eph. 1, 4 ff. vgl. 3, 11). Die Erlösung (ἀπολύτρωσις) ist Errettung von der ἐξουσία τοῦ σκότους (Kol. 1, 12 f.), von der Macht der ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι oder der στοιχεῖα τοῦ κόσμου, über welche der Auferstandene triumphirt hat (Kol. 2, 10—15). Die Gläubigen sind mit Christus gestorben, sofern in der Taufe auf seinen Tod der unreine Fleischesleib, über welchen die bösen Geister ihre Macht

übten, wie Vorhaut abgeschnitten ist; und sie sind mit ihm auferweckt, sofern sie, die bisher todt in ihren Sünden waren, durch die Sündenvergebung (die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν Kol. 1, 14. Eph. 1, 7) neubelebt, nach Vernichtung des χειρόγραφον, welches die Mächte der Finsternis in den Satzungen des Gesetzes wider sie in den Händen hatten, aus der Gewalt jener Mächte befreit und in Christi himmliches Reich versetzt sind (Kol. 2, 11 ff. 20. 1, 13. Eph. 2, 5 ff.). Dieses Reich ist ebenso wie im Hebräerbrief als oberes Lichtreich gedacht (Kol. 1, 5. 12. 3, 1 f. Eph. 2, 6), daher der Eintritt in dasselbe noch ein Gegenstand der Hoffnung ist (Kol. 3, 3 f.). Diesen Gnadenstand haben die Gläubigen vor Allem durch Festhaltung an der kirchlichen Einheit (Eph. 4, 3 ff. 13), durch kirchlichen Gemeinsinn (ἀγάπη, Eph. 4, 15 f. vgl. 3, 17. 4, 2. 6, 23), durch Erkenntnis der kirchlichen Wahrheit (der ἀλήθεια Kol. 1, 6) und durch gute Werke (Kol. 1, 10. Eph. 2, 10) oder durch Ausziehn des alten und Anziehn eines neuen Menschen zu bewähren (Kol. 3, 9 f. Eph. 4, 22 ff.).

§. 740. Nach Johannes ist den Gotteskindern oder aus Gott Geborenen mittelst des Glaubens an den eingebornen Sohn Gottes die Errettung aus der Welt und das ewige Leben im obern Reiche des Vaters zugeeignet, welches bereits gegenwärtig in der Liebesgemeinschaft mit Christus und in Christus mit Gott verwirklicht ist, sich aber durch Bleiben in der Wahrheit, durch Halten der Gebote, vor Allem durch die Liebesgemeinschaft der Gläubigen unter einander bewähren muss (§. 705.)

Die Geburt aus Gott oder von Oben oder aus dem Geiste steht der Geburt aus der Welt oder von Unten oder aus dem Fleische, die Gotteskindschaft der Weltkindschaft oder Teufelskindschaft gegenüber (Joh. 1, 13. 3, 3. 6. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18; Joh. 1, 12. 8, 41 ff. 11, 52 vgl. 10, 26. 17, 14 ff. 1 Joh. 3, 10). Wird jene in den mannichfaltigsten Wendungen auf göttliche Erwählung aus der Welt (Joh. 15, 19) zurückgeführt, so ist die Verwirklichung der Gotteskindschaft als solche zugleich die Errettung aus der Welt oder der Sieg über die Welt (Joh. 16, 33 vgl. 15, 19. 16, 20 f. 17, 14 ff. 1 Joh. 5, 4 f.) oder der Sieg über Teufel und Sünde (1 Joh. 2, 14. 3, 8 f. 5, 18). Beides, die Gotteskindschaft (Joh. 1, 12 f.) und der Sieg über die Welt (1 Joh. 5, 4 f.) ist durch den Glauben an den eingebornen Sohn Gottes vermittelt. Durch diesen Glauben haben wir das ewige Leben (§. 705). Das eigenthümlich Johanneische ist aber, dass die speculative Auffassung der ζωὴ αἰώνιος als eines künftigen Lebens im oberen Lichtreiche des Vaters sich mit der mystischen Anschauung verbindet, dass dieses ewige Leben ein schon gegenwärtiger Besitz der Gläubigen sei (vgl.

auch die stehende Redensart ἔχει ζωὴν αἰώνιον). Schon jetzt sind die Gläubigen aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen (Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14 f.), sind aus der Finsternis zum Licht gekommen (Joh. 3, 20 f. vgl. 8, 12. 12, 46. 1 Joh. 1, 7. 2, 9 f.). Wie Paulus, so weiss auch Johannes von einer mystischen Einheit der Gläubigen mit Christus (Joh. 14, 20), von einem Sein und Bleiben derselben in Christus und in Gott, und umgekehrt Christi und Gottes in ihnen (Joh. 6, 56. 15, 4 ff. 1 Joh. 3, 6. 24. 2, 6. 4, 12 f. 15 f.). Dasselbe besteht darin, dass sie in seinem Wort (also im Glauben an ihn als den fleischgewordenen Gottessohn Joh. 8, 31 vgl. 14, 17; 1 Joh. 2, 27 vgl. Joh. 5, 38. 15, 7. 1 Joh. 2, 14. 24. 2 Joh. 2) und in seiner Liebe bleiben (Joh. 15, 9 f. 1 Joh. 2, 6. 3, 17. 24. 4, 15 f.), und diese Liebeseinheit durch das Halten seiner Gebote bethätigen (Joh. 14, 15. 21. 23 f. 15. 10. 12. 17. 1 Joh. 2, 5. 3, 10 ff. 22. 4, 20 ff. 5, 3), welche sich wieder im Gebote der Liebe zusammenfassen (Joh. 13, 34. 1 Joh. 2, 7 ff. 3, 11. 23. 4, 7. 11. 20. 5, 1 f. 2 Joh. 5 f.). Die Liebeseinheit mit Christus und in Christus mit Gott hat sich daher vor Allem in der Liebeseinheit der Gläubigen unter einander, d. h. in dem auf die Gemeinsamkeit des Glaubens gegründeten kirchlichen Gemeinsinn (κοινωνία 1 Joh. 1, 3. 7) zu erweisen (Joh. 17, 20 ff. vgl. 13, 34 u. ö.).

§. 741. Im Gegensatze zu der römischen Lehre, welche den Gnadenstand des Einzelnen in seine Zugehörigkeit zur äussern Kirche und in seine Theilnahme an den kirchlichen Gnadenschätzen setzt, fordert die Reformation die im persönlichen Heilsglauben ergriffene subjective Gewisheit jedes einzelnen Christen von seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen (oder der Erwählten) und von der ihm persönlich zugeeigneten Versöhnung und Erlösung oder von seiner Rechtfertigung und Wiedergeburt.

Dass das Heil dem Einzelnen nicht ausserhalb der Kirche zugeeignet werde, ist auch allgemein protestantische Lehre. Aber darum ist die Zugehörigkeit zur Kirche als äusserer Anstalt noch keineswegs ohne Weiteres eine Bürgschaft des persönlichen Heils; und umgekehrt, es kann jemand von der äusseren Kirche ausgeschlossen und dennoch ein Glied der „wahren“ Kirche Christi sein. Erstere kommt für den persönlichen Heilserwerb nur in Betracht, sofern sie „das Wort“ den Einzelnen zudient; dagegen ist die Gewisheit des Einzelnen von seiner Zugehörigkeit zur wahren Kirche durch die Gewisheit seiner persönlichen Rechtfertigung und Wiedergeburt bedingt.

Gegenüber der doch auch in der mittelalterlichen Kirche keineswegs allgemeinen Lehre, semper dubitare necesse est, utrum habeamus deum placatum (vgl. Apol. 124), legt die Reformation

alles Gewicht auf die certa et firma consolatio, auf den „reichen und gewissen Trost allen blöden und erschrockenen Gewissen“ (A. C. art. 20. Apol. 95. 98. 112. 113. 124. 128. 133 u. ö. Calvin inst. III, 12, 4. 13, 3). Die Meinung ist nicht die, wie sie von den römischen Gegnern dargestellt wurde, dass der Einzelne unter allen Umständen seiner Seligkeit gewis sein könne. Denn einmal wird ja die contritio cordis (die terrores conscientiae) vorausgesetzt; und sodann handelt es sich hierbei zunächst gar nicht um die Frage der künftigen Seligkeit, sondern um die gegenwärtige Gewisheit des Sünders, dass auch ihm seine Sünden vergeben sind. Dabei gibt die Apologie ausdrücklich zu, dass auch die Gewisheit des persönlichen Heils von den Christen allmählich zu erlernen und zu erkämpfen ist (p. 134). Weil aber diese Gewisheit nicht in dem sittlichen Werthe unsrer Reue, unsres Glaubens oder unsrer guten Werke, sondern allein in der promissio gratiae und dem meritum Christi begründet ist, so kann ein jeder einzelne Christ, wenn er der Verheissung ernstlich glaubt, dieselbe gewinnen, ja der Zweifel an der auf ihn persönlich sich beziehenden Sündenvergebung wird geradezu als eine Christo angethane contumelia beurtheilt (Apol. p. 87). Die zu Trient ausgesprochene Verdammung der inanis fiducia haereticorum trifft insofern die evangelische Lehre nicht, weil sie von einem ganz andern Justificationsbegriffe ausgeht (sess. VI. cap. 9 vgl. can. 12—17); die Hauptdifferenz liegt aber hier nicht in der Rechtfertigungslehre selbst, sondern in dem beiderseitigen Kirchenbegriff. Ist nach römischer Lehre das persönliche Heil des Einzelnen nur durch das kirchliche Buss-Sacrament gesichert, so folgt, dass von vornherein Alle, welche sich vom Beichtstuhl fernhalten, der Sündenvergebung nicht theilhaftig werden können; folglich ist die Heilsgewisheit der Häretiker auf jeden Fall eine „eingebildete.“ Die Frage, ob jemand sich zum Empfange des Buss-Sacraments recht disponirt habe, also der priesterlichen Absolution auch wahrhaft theilhaftig geworden sei, ist hierbei von untergeordnetem Belang. Denn nach römischer Anschauung darf der Einzelne im Zweifelsfalle sich wieder auf die Gnadenkraft der Kirche verlassen, die auch einer ungenügenden „Disposition“ aus ihren Heilsschätzen abhelfen kann. Die principielle Differenz fasst sich vielmehr in dem Satze zusammen, dass die römische Lehre die Heilsgewisheit des Einzelnen auf die priesterliche Absolution, also auf das, was die anstaltliche Kirche an ihm thut, die evangelische Anschauung aber auf den subjectiven Heilsglauben gründet, welcher den Trost der göttlichen Sündenvergebung persönlich auf sich zieht, und eben damit zugleich seiner Zugehörigkeit zur wahren Kirche, der Gemeinde der Gläubigen gewis wird. Dabei versteht es sich für die Evangelischen von selbst, dass diese subjective Glaubensgewisheit, soll sie nicht eine inanis fiducia sein, auf der

festen Objectivität der in Christus offenbaren göttlichen Gnadenverheissung ruhen müsse.

§. 742. Die ursprüngliche religiöse Bedeutung der Rechtfertigung ergibt sich daher aus dem reformatorischen Gegensatze zu der römischen Lehre vom Buss-Sacrament, gegenüber welcher der über seine Sünde und Schuld bekümmerte Christ lediglich auf den jedem Gläubigen auch unabhängig von der priesterlichen Absolution im Evangelium zugesicherten Gnadentrost hingewiesen wird.

§. 743. Hiermit verbindet sich jedoch schon in den ersten kirchlichen Zeugnissen der Reformation das anderweite religiöse Interesse, die subjective Gewisheit des Gnadenstandes oder der persönlichen Rechtfertigung des einzelnen Christen nicht auf den in ihm angefangenen neuen Gehorsam oder auf „die guten Werke,“ sondern lediglich auf die objective Gnadenverheissung und auf die allein durch Christi „Verdienst“ vermittelte göttliche Versöhnung zu gründen.

Das ursprüngliche religiöse Motiv der evangelischen Rechtfertigungslehre kann nur im Zusammenhange mit der Lehre von der Busse verstanden werden, aus welcher sich jene geschichtlich entwickelt hat. Die dogmatische Ausprägung des Artikels de iustificatione im Gegensatze zur römischen Justificationstheorie ist erst allmählich und nicht ohne anfängliche Schwankungen namentlich Luthers erfolgt, Beweis genug, dass die dogmatische Differenz über die Rechtfertigung nicht der Ausgangspunkt ist. Allerdings aber wird auf Anlass der römischen Theorie von den satisfactiones frühzeitig auch die Frage nach den „guten Werken“ hineingezogen, und das denselben römischerseits irgendwie beigelegte „Verdienst“ als eine Schmälerung des alleinigen Verdienstes Christi verworfen, wobei jedoch zugleich der ursprüngliche religiöse Gedanke mitwirkt, dass das Vertrauen auf eigne Werke wegen ihrer steten Unvollkommenheit niemals einen festen und gewissen Trost der göttlichen Sündenvergebung zu gewähren vermöge (Apol. p. 98).

Beidemale ist aber die Voraussetzung ursprünglich die, dass es sich nicht um die Rechtfertigung des Sünders überhaupt, als Vollendung der conversio impii, sondern um die Frage handelt, auf welche Weise der Christ den Trost der göttlichen Versöhnung erlangen könne. Die spätere Eingliederung der Rechtfertigungslehre in das dogmatische System hat die Thatsache vielfach verdunkelt, dass der religiöse Schwerpunkt derselben lediglich in dem Interesse liegt, für die Glieder der christlichen Gemeinde den festen Grund sicherzustellen, auf welchem für sie

die Gewisheit ihres Friedens mit Gott und ihres Kindschaftsverhältnisses bei Gott ausschliesslich beruhe.

§. 744. Ihre bestimmte Ausbildung hat die evangelische Rechtfertigungslehre einerseits durch den Gegensatz zu der römischen Theorie von einer übernatürlichen Einflössung der Gerechtigkeit Christi, vermöge deren der durch die Liebe belebte Glaube (fides formata) selbst zu guten das ewige Leben verdienenden Werken treibe, andrerseits durch den Gegensatz zu dem verwandten Streben Osianders erhalten, die geschichtliche Versöhnung scharf von der Rechtfertigung zu scheiden, und jene zwar lediglich auf das objective Verdienst Christi, diese aber auf die durch jenes Verdienst ermöglichte einwohnende Gerechtigkeit Christi in den Gläubigen zu gründen; indem die evangelische Kirche aber die eine wie die andre Form der Identificirung von Rechtfertigung und Wiedergeburt als eine Verletzung des religiösen Interesses zurückwies, hat sie sich doch zugleich von Anfang an genöthigt gesehen, die unzertrennliche Zusammengehörigkeit beider und die Nothwendigkeit guter Werke als Früchte der Rechtfertigung stark zu betonen.

Obwol die reformatorische Intention ursprünglich nicht auf eine Umbildung des Dogma von der Rechtfertigung, sondern auf die religiöse Versicherung der göttlichen „Absolution“ für den über seine Sünden bekümmerten Christen gerichtet war, so führte doch eben dieses Interesse an der subjectiven Heilsgewisheit nothwendig zum Widerspruche gegen die katholische Justificationstheorie, welcher bereits in der Apologie eingehend dargelegt ist. Diese Theorie, wie sie seit Augustinus in der mittelalterlichen Kirche die herrschende war, versteht unter „Rechtfertigung“ die reale Gerechtmachung des Sünders, an welcher die Sündenvergebung nur ein einzelnes Moment ist, wogegen die Frage nach der subjectiven Gewisheit der göttlichen Sündenvergebung hier überhaupt nicht in Betracht kommt. Nach Thomas von Aquino besteht die (mit dem meritum Christi gar nicht weiter in Beziehung gesetzte) Justification in der infusio gratiae habitualis, vermöge deren der Mensch zur Liebe gegen Gott und zur Abkehr von der Sünde befähigt und dadurch in den Stand gesetzt wird, die Mehrung seiner Liebe und das ewige Leben zu verdienen, wogegen die Sündenvergebung bald als Voraussetzung, bald als Vollendung der gnadenweisen Gerechtmachung beurtheilt wird*). Duns Scotus, welcher der ersteren Ansicht folgt, betont

*) Ritschl I, 80 ff.

nur um so mehr, dass die Sündenvergebung keine reelle Veränderung im Menschen begründe, und hebt sogar das meritum des Menschen noch stärker als Thomas hervor, da nicht die gratia infusa als habitus, sondern der actuelle Wille des Menschen, der sich des habitus zum Handeln bedient, die Ursache der realen Gerechtigkeit sei*). Letztere Lehrfassung ist im Wesentlichen die der nominalistischen Schultheologen, gegen welche die Apologie ihre Polemik richtet, nur noch schärfer zugespitzt durch die Behauptung, dass zu dem meritum Christi zunächst die prima gratia oder der habitus infusus hinzukommt, welchen Gott auf Grund einer im Menschen geweckten guten Regung (per actum elicitum dilectionis) oder eines meritum de congruo verleiht, sodann aber die durch die eingegossene Liebe oder durch die fides caritate formata ermöglichten guten Werke, welche ein meritum de condigno begründen, also die ewige Seligkeit wirklich verdienen**). Die zu Trient kirchlich fixirte Theorie (sess. VI) wiederholt im Wesentlichen die thomistische Lehre. Sie hält daher zwar die gratia und das meritum Christi als objective Voraussetzung der iustificatio fest, setzt aber nicht blos voraus, dass dieselbe an eine gewisse, durch die vorbereitende Gnade ermöglichte Disposition von Seiten des Menschen geknüpft ist, sondern bestimmt auch, dass der Rechtfertigungsprocess in seinem ganzen Verlaufe auf das Zusammenwirken zweier Factoren, der göttlichen Gnade und des verdienstlichen Handelns des Menschen, gegründet sei. Die Justification ist nicht blos remissio peccatorum, sondern zugleich sanctificatio und renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus. Sie ist also nicht blosse Gerechterklärung, sondern Gerechtmachung, oder infusio iustitiae inhaerentis, welche in der in's Herz gegossenen, von Christus dem Haupte auf die Glieder überströmenden caritas dei oder der fides caritate formata besteht, vermöge deren die Menschen durch gute Werke zu ihrer Seligkeit cooperiren können (iustificatio prima und secunda). Die Gnade kommt hierbei also vor Allem als die ethisch erneuernde Gnade, welche die dona mittheilt, in Betracht, der Glaube nicht als ὄργανον ληπτικόν, sondern als humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.

Die Ausgleichung der katholischen Theorie mit der evangelischen ist dadurch nicht herzustellen, dass man auf den verschiedenen Sinn, in welchem beide das Wort iustificatio brauchen, verweist. Beschreibt jene mit der Justification den ganzen Process der Bekehrung, so hat sie doch grade für das eigenthüm-

---

*) Ritschl I, 84 ff.

**) Apol. p. 60—90. 120. 140 u. ö. Ritschl I, 90 ff. Plitt, Einleitung in die Augustana II, 23 ff.

liche religiöse Interesse des Protestantismus, die persönliche Heilsgewisheit des einzelnen Christen, nirgends eine Stelle; ja sie weist dasselbe grundsätzlich zurück (§. 741). Grade hier liegt aber die principielle Differenz. Es ist daher nur von untergeordneter Bedeutung, wenn Luther, was die dogmatische Fassung der Rechtfertigungslehre betrifft, zumal in seiner früheren Zeit, sich noch in den herkömmlichen Formeln gefangen zeigt. Allerdings hebt Luther — unter sichtlichem Einflusse von Staupitz — neben der (sündenvergebenden) gratia oder der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi auch das donum, oder die Eingiessung dieser Gerechtigkeit hervor, ja er bezeichnet die letztere oder die Mittheilung des heiligen Geistes sogar vorzugsweise als iustificatio (fides iustificat quia impetrat spiritum caritatis)*). Aber der wesentliche Unterschied von der scholastischen Lehre bleibt, dass er auch die eingegossene Liebe unbedingt von der sündenvergebenden Gnade abhängig macht, und dieser Gnade gegenüber schlechterdings kein meritum der Gläubigen gelten lässt. Und später ist er es grade, der von der „geflickten“ Vergleichsformel von Regensburg (1541) nichts wissen will.

Die dogmatische Ausbildung der protestantischen Rechtfertigungslehre ist namentlich durch Melanchthon erfolgt. In der Augsburgischen Confession und in der Apologie liegt sie schon vollständig ausgebildet vor. Die Rechtfertigung ist hiernach gar nichts andres als die subjective Zueignung der objectiven Versöhnung. Nur sie gibt dem bekümmerten Gewissen einen festen und gewissen Trost. Verheissung und Glaube sind Correlata: dieser kommt nicht um seines eignen Werthes willen in Betracht, sondern lediglich darum, weil er die Verheissung ergreift, dass Gott um des Verdienstes Christi willen den Gläubigen gnädig sein wolle (Apol. 76. 129 u. ö.).

Allerdings aber führt die polemische Rücksicht auf die römischen Gegner dazu, bei allem Streben, die „guten Werke“ von der Rechtfertigung auszuschliessen, doch immer zugleich darauf hinzuweisen, dass die guten Werke nothwendige Früchte der Rechtfertigung seien. Sowenig Rechtfertigung und Wiedergeburt identisch sein sollen, so soll doch unmittelbar mit jener auch diese gegeben sein, und sich in guten Werken bethätigen (A. C. art. 20. Apol. art. 3). Aber die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs ist nur behauptet, nicht nachgewiesen; und hier ist der Punkt, wo sich immer wieder das Streben regt, den rechtfertigenden Glauben unmittelbar zugleich als das Princip des „neuen Gehorsams“ aufzuzeigen. In diesem Sinne ist nach dem zeitweiligen Vorgange von Brenz der Versuch Andreas Osiander's gemeint, der sich eng an zahlreiche Aeusserungen Luthers anschliesst. So streng Osiander den protestantischen

---

*) Koestlin I, 126 ff. 284 f. II, 454 ff. Plitt, a. a. O. II, 40 ff.

Standpunkt inne hält, welcher jedes menschliche meritum verwirft, so sucht er doch wieder in katholischer Weise iustificatio und regeneratio zusammenzufassen. Indem er die vor 1500 Jahren erfolgte Erlösung der Menschheit (redemptio) von der Rechtfertigung des Einzelnen unterscheidet, lehrt er, dass zu dem verbum externum (dem Evangelium von Christi historischem Werke) das verbum internum, oder die Einwohnung des wesentlichen Wortes Gottes (der göttlichen Natur Christi) hinzukommen müsse, um die Justification des Individuums wirklich zu Stande zu bringen. Letztere ist also nicht blos äussere Imputation, sondern Gerechtmachung. Dabei will Osiander alle Werkgerechtigkeit auf's Strengste fernhalten, kann aber doch nicht umhin, als eigentlichen Grund der Justification den Christus in uns, oder was damit factisch zusammenfällt, die durch Christus in den Gläubigen gewirkte habituelle Gerechtigkeit zu betrachten, obwol er allerdings die einwohnende Gerechtigkeit Christi nicht als unsre eigne, sondern als eine fremde, und insofern immerhin als eine zugerechnete betrachtet wissen will*).

Im Gegensatze zu Osiander führt Melanchthon übereinstimmend mit Calvin die auch von Flacius, Menius und in der Concordienformel (art. 3) festgehaltene Lehre aus, dass nicht die einwohnende „göttliche“ Gerechtigkeit Christi, sondern lediglich die zugerechnete rechtfertige, d. h. dass die Versöhnung des Individuums mit Gott sich lediglich auf das objectiv-geschichtliche Erlösungswerk Christi, nicht aber auf die mystische Einigung des Gläubigen mit Christus, oder auf die durch diese Einigung im Subjecte bereits begonnene ethisch erneuernde göttliche Wirksamkeit gründe: denn nur der „Christus für uns“ oder die objective Versöhnung, nicht der „Christus in uns“ oder das angefangene neue Leben, welches immer unvollkommen bleibt, gewährt dem bekümmerten Gewissen einen festen Trost (F. C. p. 695 f.)**).

§. 745. Hiernach bildet sich übereinstimmend in beiden evangelischen Kirschen die Lehre aus, dass die Rechtfertigung nicht Gerechtmachung, sondern gnadenweise Gerechtsprechung des Sünders (actus forensis, declaratorius) um der stellvertretenden Genugthuung (oder der iustitia) Christi willen sei, welche nicht wegen, aber unter Bedingung des Glaubens erfolge; da-

---

*) Ritschl, die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857, 795 ff. Derselbe, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 224 ff. Ein Seitenstück zu der Lehre Osiander's ist in der reformirten Kirche die Lehre des Claude Auberry in Lausanne, welche von dem Berner Theologenconvent (1588) zurückgewiesen wurde, Schweizer, Centraldogmen I, 521 ff. Vgl. auch den Streithandel mit Lescaille in Basel, Schweizer a. a. O. II, 14 ff.

**) Ritschl I, 229 ff.

her die rechtfertigende Gnade im Unterschiede von der sittlich erneuernden Gnadenmacht als objectiv-göttlicher Gnadentrost, der rechtfertigende Glaube im Unterschiede von der innern religiös-sittlichen Gesinnung des Menschen als der diesen Gnadentrost ergreifende Act, der Inhalt der Rechtfertigung selbst aber als gnadenweise Zurechnung des Verdienstes Christi an den Sünder und in deren Folge als Nichtzurechnung oder Vergebung der Sünden, als Versöhnung mit Gott und Annahme zur Kindschaft bei Gott bestimmt wird.

A. C. art. 4. 6. 20. Apol. art. 2 und 3. F. C. art. 3 Helv. I. 11—13. Helv. II. 15. Cat. Heidelb. qu. 60—64 vgl. 21. Gall. 17. 18. Belg. 22—24. Angl. 11. 12.

1. Im Gegensatze zu dem weitschichtigen Gnadenbegriffe der Scholastiker wird die gratia iustificans ebensowol von dem habitus infusus oder den mitgetheilten neuen Kräften (den donis), als auch von der diesen habitus wirkenden göttlichen Action unterschieden, und ausschliesslich als favor dei oder misericordia dei erga nos bestimmt (Apol. 140). Die Rechtfertigung kommt daher lediglich zu Stande durch die drei Stücke 1) promissio, 2) das gratuitum, 3) das meritum Christi (Apol. 67). Es handelt sich bei der rechtfertigenden Gnade also lediglich um die Darbietung der objectiven Gnadenverheissung, ohne welche es keinen gewissen Trost gibt: wäre unser eignes — sei es auch von Gott selbst durch sein Wirken in uns ermöglichtes — Verdienst eine Bedingung der Rechtfertigung, so wäre kein Unterschied zwischen christlicher und philosophischer Gerechtigkeit und Christi Werk wäre überflüssig (Apol. 61 f. 76. vgl. A. C. art. 20). Der Inhalt dieser Gnadenverheissung ist lediglich die Sündenvergebung um des meritum oder der iustitia Christi willen (Apol. 72 ff. F, C. 684. 695. Calvin inst. III, 11, 1. 2. 15. 16. III, 14, 12. u. ö.).

2. Die fides ist als rechtfertigender Glaube fiducia promissionis (Apol. 68), die Gewisheit jedes Einzelnen, dass ihm die Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott zugesprochen werde propter Christum. Sie ist nicht blos allgemeine Ueberzeugung von der durch Christus gestifteten Versöhnung überhaupt, sondern die subjective Aneignung dieser Versöhnung von Seiten des Individuums, die Zuversicht desselben, dass diese Versöhnung auch ihm persönlich gilt (vgl. Apol. 72. 103. 125. 131 f. 140. 172. cat. Heidelb. qu. 21. Helv. I. 13. II. 16. Belg. 22. Gall. 20 f.). Diese fides proprie dicta ist streng zu unterscheiden von der neuen ethischen Regung, der fides caritate formata. Die fides kommt nicht als religiös-sittlicher Habitus, oder als principium oder initium iustificationis in Betracht, sondern lediglich als subjectiver Act der Aneignung der objectiven Gnadenverheissung (fides quae gratiam apprehendit), also per fidem, non propter

fidem iustificamur (Apol. 71. 72. 75. 81. 87. 122.) Der Glaube ist nicht causa meritoria, sondern instrumentum iustificationis (F. C. 684. 687. 689 vgl. auch Belg. 22. Calvin inst. III, 11, 7. 20).

3. Die iustificatio ist nicht Gerechtmachung, sondern Gerechterklärung. Gerechtfertigtwerden heisst iustum pronunciari oder reputari coram deo, steht also sensu forensi (Apol. 73. 76. 125. F. C. 585. 685 vgl. p. 684. 689. Helv. II. art. 15. Gall. 17. 18.) Sie besteht darin, dass Gott den Sünder gnadenweise von der Schuld losspricht, ist also mit der remissio peccatorum und der reconciliatio identisch. Die remissio culpae ist die Hauptsache; die remissio poenae, welche darin besteht, dass das physische Uebel für den Gerechtfertigten keine Strafe mehr ist, ist erst das Abgeleitete (Apol. 90. 114. 194)*). Dabei bezieht der ursprüngliche Sprachgebrauch den Ausdruck iustificatio stehend auf die Versöhnung des Individuums. Die Sündenvergebung und Versöhnung ist ihrem positiven Gehalte nach unmittelbar zugleich die acceptatio personae ad vitam aeternam oder die Adoption zur Gotteskindschaft (Melanchthon loc. de gratia vgl. A. C. art. 20). Diese Rechtfertigung erfolgt um Christi willen unter Bedingung des Glaubens (propter Christum per fidem): in diesem Sinne ist der paulinische Ausdruck gemeint fides imputatur in iustitiam (A. C. art. 4. Apol. 121 u. ö.). Genauer aber ist zu sagen, um des meritum (der iustitia, obedientia) Christi willen werde den Gläubigen die Gerechtigkeit imputirt (Apol. 125). Der Ausdruck: iustitia Christi imputatur findet sich in den älteren Reformationsschriften selten (doch vgl. Apol. 125), und kommt erst seit dem Streite mit Osiander allgemeiner in Aufnahme (F. C. p. 689. 690. Helv. II. 15. Gall. 17. 18).

Die spätere Ausbildung der Rechtfertigungslehre in beiden evangelischen Kirchen hält an diesem Begriffe der gnadenweisen Imputation der Gerechtigkeit Christi an die Gläubigen übereinstimmend fest**). Nur die ursprüngliche Voraussetzung, dass es sich bei der Rechtfertigung vor Allem um die Frage handele, wie der Christ sich seiner Versöhnung mit Gott zu vergewissern vermöge, tritt in dem Maasse zurück, als die Lehre im Zusammenhange mit dem Lehrstück von der Bekehrung oder Wiedergeburt dogmatisch behandelt wurde. Gewöhnlich wird von der späteren Dogmatik gefragt, wann und unter welchen Bedingungen die Rechtfertigung und das Rechtfertigungsbewustsein zuerst zu Stande komme. Calvin unterscheidet hier die Rechtfertigung von Nichtchristen, Namenchristen, Heuchlern und Wiedergeborenen (inst. III, 14, 1), bezeichnet aber ganz richtig als ursprünglichen Streitpunkt mit den römischen Gegnern die

*) Apol. 194: illa potentia peccati, ille sensus irae vere est poena, donec adest; mors sine illo sensu irae proprie non est poena.

**) Schmid 309 ff. Schweizer II, 522 ff. Heppe II, 297. 303. ff. ref. Dog. 392 ff.

Frage, ob die Gerechtigkeit der Wiedergebornen auf der gnadenweisen Sündenvergebung oder auf dem vom heil. Geiste geweckten neuen Gehorsam beruhe (III, 14, 11).*) Handelt es sich also ursprünglich um das principium iustificationis für den Gläubigen, so erörtert namentlich die spätere lutherische Dogmatik die iustificatio hominis peccatoris überhaupt, daher z. B. Baier den Act, in welchem dem Menschen der Glaube verliehen wird und den Justificationsact zeitlich zusammenfallen lässt. Dabei betonen die Lutheraner aber die Möglichkeit einer Wiederholung der Rechtfertigung für die aus dem Gnadenstande Gefallenen. Dagegen pflegen die Reformirten noch bestimmter zwischen iustificatio peccatoris und iustificatio iusti zu scheiden, und halten wenigstens im zweiten Falle die ursprüngliche Intention fest. Als die beiden Bestandtheile der Rechtfertigung unterscheiden die Dogmatiker noch die remissio oder non imputatio peccatorum und die mit der Adoption zusammenfallende imputatio iustitiae Christi (so schon Gerhard VII, 260), wobei aber, wie Baier richtig bemerkt, letztere als wirkende Ursache der ersteren strenggenommen vorangestellt werden muss.**) Einige wollen jene auf die obedientia passiva, diese auf die obedientia activa Christi zurückgeführt wissen. Indessen hat diese ganze Unterscheidung lediglich scholastisches Interesse. Der ursprünglichen Anschauung fällt vielmehr beides, Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi oder Adoption zur Kindschaft um Christi willen in Eins zusammen.

§. 746. Mit der Rechtfertiguug ist nach ursprünglicher reformatorischer Lehre gleichzeitig die Wiedergeburt oder der neue Gehorsam gesetzt, welcher seinem objectiven Grunde nach Mittheilung des heiligen Geistes (donatio spiritus sancti) zum einwohnenden Lebensprincipe, seiner subjectiven Erscheinung nach aber die lebendige in wahrhaft guten Werken sich bethätigende Wirksamkeit des Glaubens in den Wiedergeborenen ist.

§. 747. Gegenüber der römischen Lehre von den guten Werken, welche als Befolgung der evangelischen Vorschriften ein Verdienst vor Gott und Anspruch auf Lohn begründen, als Befolgung der evangelischen Rathschläge aber sogar noch etwas Ueberverdienstliches, daher Anderen stellvertretend zu Gute Kommendes sind, bezeichnen beide evangelische Kirchen wahrhaft gute Werke zwar als nothwendige Früchte der Wiedergeburt, behaupten aber, dass sie nur um der gerechtfertigten

*) Vgl. auch die Stelle aus Chemnitz bei Ritschl I, 139.
**) Schneckenburger II, 28.

Person willen, nicht um ihrer selbst willen gottwohlgefällig sind, also auch kein Verdienst vor Gott zu begründen vermögen, da sie allezeit unvollkommen bleiben und überdies als Erfüllung göttlicher Gebote einfache Schuldigkeit sind; zugleich aber wird die Erfüllung der göttlichen Gebote von der Beobachtung kirchlicher Satzungen streng unterschieden, da jene auch ohne die kirchliche Autorität den Christen verpflichten, diesen gegenüber aber die evangelische Freiheit jedes Einzelnen gewahrt bleiben muss.

Der Gerechtfertigte ist nach reformatorischer Anschauung zugleich ein Wiedergeborener, welcher den heiligen Geist hat (A. C. art. 20. Apol. 76. 84). Rechtfertigung und Wiedergeburt oder Sündenvergebung und Geistesmittheilung sind zwar sorgfältig zu scheiden, treten aber gleichzeitig ein: semper in iustificatione simul fit inchoatio novitatis. Ist die gratia die remissio peccatorum, so besteht das gleichzeitig verliehene donum in der Mittheilung des h. Geistes: nur weil letztere ihre logische Voraussetzung an der Sündenvergebung hat, ist sie erst nach derselben zu erwähnen. So nicht blos Melanchthon an zahlreichen Stellen*), sondern durchaus übereinstimmend mit ihm auch Calvin, welcher die regeneratio als die secunda gratia bezeichnet (inst. III, 11, 1). Wenn die Lutheraner seit der Concordienformel sich zuweilen so ausdrücken, als ob die Mittheilung des heiligen Geistes zeitlich der Rechtfertigung nachfolge (F. C. 586. 685 f. 689), so ist doch auch hier die Meinung nur die, die ideelle Ueberordnung der Rechtfertigung über die Wiedergeburt scharf hervorzuheben (F. C. p. 692)**). Letztere bethätigt sich im Processe der Heiligung oder in den „guten Werken," welche auch nach Melanchthon dem rechtfertigenden Glauben nachfolgen (vgl. Apol. 97. 100. 108. u. ö.). Das innere Verhältnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt gründet sich auf den Gedanken, dass die rechte Liebe zu Gott die Sündenvergebung zur Voraussetzung habe (Apol. 83 f. 126. cat. Heidelb. qu. 64), sofern ja nur der mit Gott Versöhnte die Liebe Gottes als Macht im Herzen verspüren kann. Umgekehrt muss der rechtfertigende Glaube seine Aechtheit dadurch erweisen, dass er sich in guten Werken bethätigt; eine fides, welche nicht viva et efficax ist, vermag auch die Rechtfertigung nicht zu ergreifen (Apol. 108 f. F. C. 693. 701. Helv. II. 16). Aber darum, dass der Glaube

*) Heppe I, 275 ff.

**) Heppe findet hier fälschlich eine Lehrdifferenz. Auch das ist nicht richtig, dass die Reformirten die donatio spiritus s. der Rechtfertigung vorhergehn und mit der ersten Genesis des Glaubens zusammenfallen lassen (Schneckenburger II, 35 f.). Dass der heilige Geist den Glauben wirke, lehren die Lutheraner auch.

durch die Liebe thätig ist, justificirt er nicht. Der Glaube, sagt Brenz, hat zwei Hände, die Eine streckt er nach Oben, um Christum mit all seinen Wohlthaten zu ergreifen: in dieser Beziehung heisst es von uns, dass wir gerechtfertigt werden. Die andre Hand streckt er nach Unten, um Werke der Liebe zu üben; ex hac parte testificamur quidem veritatem fidei, sed non iustificamur.

Die Liebe und die guten Werke sind daher die nothwendige Folge der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens (A. C. art. 6. 20. Ap. 81. 83 f. 86. Art. Sm. 336. F. C. 586 ff. 687 ff. Helv. II. 16. Belg. 24. Gall. 22); dennoch, da sie immer unvollkommen bleiben, sind sie nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Person willen, welche sie übt, Gott wohlgefällig (A. C. art. 20. Apol. 85. 89 f. 95. 137 f. F. C. 700. 723. Helv. II. 16. cat. Heidelb. qu. 62).

Die herkömmliche Lehrweise, als Frucht der Rechtfertigung die guten Werke zu bezeichnen, ist durch die Polemik gegen die römische Lehre veranlasst. Daher auch die Unterscheidung der „wahrhaft guten Werke“, welche in den motus spirituales und der impletio legis divinae bestehen, von den „kindischen unnöthigen Werken“, welche die römischen Priester auferlegen und als meritorisch preisen A. C. art. 20. Apol. 85. 126. F. C. 700. Gegen die satisfactiones canonicae vgl. Ap. 198; gegen die consilia evangelica A. C. art. 27. Apol. 284 f. Art. Sm. 336; gegen die opera supererogatoria Apol. 191. 282. 285. Die Lehre der pontificii et monachi, dass den Wiedergeborenen eine vollkommene Heiligkeit und Gesetzeserfüllung möglich sei, wird daher ausdrücklich bestritten (A. C. art. 12. Apol. 91 ff. 122. F. C. 590. 698 vgl. 829. cat. Heidelb. qu. 62). Die altprotestantische Lehre von den guten Werken wird ohne wesentliche Veränderung von der späteren Dogmatik beider evangelischer Kirchen ausgeführt*). Ueber die feineren Differenzen, die sich hier zwischen beiden evangelischen Kirchen ergeben, s. u. Dagegen hat jener Gegensatz zur römischen Theorie, dem das evangelische Lehrstück de bonis operibus seinen Ursprung verdankt, eine positive Ausführung der Kennzeichen des neuen ethischen Lebens verhindert. Nur Ansätze hierzu finden sich bei den älteren Dogmatikern in den locis de libertate Christiana, de cruce, de mortificatione carnis (de abnegatione nostri) und de invocatione oder de oratione (vgl. Melanchthon loc. 18, 19. 22. 24. Calvin inst. III, 7, 8. 19. 20)**).

§. 748. Die Streitfrage, ob gute Werke wie die melanchthonische Schule lehrte, zur Seligkeit nothwendig, oder wie

*) Heppe II, 376 ff. ref. Dogm. 410 ff. Schmid 363 ff.
**) Vgl. Ritschl III, 156 f.

Amsdorf dagegen setzte, der Seligkeit schädlich seien, ist von der lutherischen Kirchenlehre unter Ablehnung beider Behauptungen einfach für die Nothwendigkeit der guten Werke als Früchte des rechtfertigenden Glaubens entschieden worden, hat aber lediglich ein durch den Gegensatz zur römischen Theorie von den verdienstlichen Werken bedingtes Interesse.

Vgl. F. C. art. 4. Die Frage ist nicht, ob gute Werke die Seligkeit verdienen können, sondern lediglich, ob sie zur Bewahrung und Bethätigung des Gnadenstandes erforderlich sind*). Melanchthon schrieb in den loci von 1535: opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent, und in demselben Sinne lehrte Georg Major (seit 1536) bona opera necessaria sunt ad salutem (scil. conservandam). Dies konnte dahin gedeutet werden, dass der Glaube nach der erfolgten Justification sein Amt an die Werke abtrete (F. C. p. 706 f.), daher Amsdorf seine Gegenlehre aufstellte, welche die Schädlichkeit der guten Werke zum Heil, nämlich im Sinne eines trügerischen Vertrauens auf ihre Verdienstlichkeit, behauptete. Melanchthon zog es späterhin vor, sich der misverständlichen Formel zu enthalten, wogegen die F. C. nicht blos von der Lehre de iustificatione, sondern auch cum de salute nostra aeterna disputatur die Werke vollkommen ausgeschlossen wissen will (p. 589. 704). Doch lehrt auch sie eine Erhaltung von fides und salus durch den heil. Geist (590. 705 f.) und erneuert die alte Formel von der Nothwendigkeit der guten Werke als Früchte des Glaubens, propter mandatum dei, propter nostrum debitum und propter fidei qua iustificamur consequentiam.

§. 749. Auf Grund der in beiden evangelischen Kirchen wesentlich übereinstimmenden Lehre vom Gnadenstande bildet sich allmählich zwischen Lutheranern und Reformirten eine Differenz heraus, welche theils die subjective Versicherung des Gnadenstandes (die certitudo salutis), theils den Begriff der Rechtfertigung und ihre Stellung im dogmatischen System, theils die Lehre von der Beharrlichkeit im Gnadenstande betrifft.

§. 750. Nach lutherischer Anschauung ist das unmittelbare Bewustsein des gläubigen Subjectes um sein Gerechtfertigtsein als solches eine vom heiligen Geiste im Menschengeiste erzeugte unmittelbare Gewisheit der objectiven Realität seines Heilsbesitzes, deren der Mensch sich getrösten kann, so lange er wirklich im Glauben steht, und die Aechtheit seines

*) Galle, Melanchthon S. 342 ff.

Glaubens durch Früchte der Heiligung bethätigt, während in Zweifelsfällen der Glaube an Wort und Sacrament auf's Neue sich aufrichten soll.

§. 751. Nach reformirter Lehre dagegen liegt die objectiv-göttliche Bürgschaft der Rechtfertigung nicht im unmittelbaren Selbstbewustsein des Gläubigen, welches auch täuschen kann, sondern allein in der ewigen göttlichen Erwählung zum Heil, die subjective Bürgschaft der Erwählung aber lediglich in dem thatsächlichen und finalen Beharren im Gnadenstande, daher die Aechtheit nicht blos des Glaubens selbst, sondern auch des im unmittelbaren Rechtfertigungsbewustsein erfahrenen Geisteszeugnisses durch einen Rückschluss aus den lebendigen Früchten des Glaubens (syllogismus practicus) beglaubigt werden muss.

Vgl. SCHNECKENBURGER I, 38—94. 265—287. II, 83—92. SCHWEIZER, Theol. Jahrb. 1856, 1 ff. RITSCHL III, 121 ff. — Nach lutherischer Anschauung fällt das Leben im Gnadenstande unmittelbar mit der Heilsgewisheit zusammen. Der objective Trost der Sündenvergebung, welchen der Gläubige unmittelbar erfährt, wenn er das Wort der Verheissung ergreift, versichert ihn zugleich seiner Kindschaft bei Gott, in welcher er die gegenwärtige Gewisheit seines Heiles hat; und sowenig diese gegenwärtige Gewisheit auch eine absolute Bürgschaft der ewigen Seligkeit ist, so fühlt doch der Fromme, der sich der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft getröstet, überhaupt keine Versuchung, um die künftige bekümmert zu sein. Daher ist Alles daran gelegen, dass der Mensch nicht blos die fides historica et miraculorum (Gerhard VII, 146), sondern vor Allem die fides specialis gewinnt, welche die objective Versöhnung persönlich auf sich zieht. So lange er um diesen Glauben noch ringt, gibts für ihn auch noch keine Gewisheit seiner Justification, und diese Gewisheit geräth wieder in's Schwanken, sobald der Glaube unsicher wird. Wo aber der Glaube das Verheissungswort ergreift, da wirkt der heilige Geist, indem er die Verheissung im Herzen besiegelt, mittelst des Wortes eine unbedingt zuverlässige göttliche Gewisheit (vgl. z. B. Gerhard VII, 107 ff.). In dieser unmittelbar gegenwärtigen Selbstbeglaubigung des göttlichen Geistes im Menschengeiste findet also der Lutheraner den letzten festen Punkt für die Gewisheit seines Heils. Dabei wird die römische Lehre einer blossen certitudo moralis und conditionata ausdrücklich zurückgewiesen (Gerhard). Es handelt sich hier eben nicht um subjectiv-menschliche, sondern um objectiv-göttliche Gewisheit, fides divina. Natürlich ist dabei das Vorhandensein der wahren Reue und des wahren Glaubens vorausgesetzt (Ger-

hard VII, 102 f.); und ebenso wird zugestanden, dass der wahre Glaube in dieser Schwachheit des Fleisches kein vollkommener sei, sondern häufig durch Zweifel versucht werde. Wohl aber kann und soll der Fromme diesen Zweifel bekämpfen, indem er, wenn sein Glaube ermatten will, sich wieder aufrichtet an Wort und Sacrament. Wie die Wirksamkeit des heiligen Geistes überhaupt an das Wort gebunden ist, so kommt auch das Geisteszeugnis ohne das Wort nicht zu Stande. Von diesem testimonium spiritus sancti internum aber wird noch das testimonium externum unterschieden, welches sich in den Früchten jenes innern Zeugnisses bethätigt. Erwächst aus jenem der Friede des Gewissens und die Freude in Gott, so erweist sich dieses im inbrünstigen Gebet, in der Liebe zum Wort, im studium pietatis, in Geduld unterm Kreuz u. s. w.*) Dieses testimonium externum ist also mit einem Worte die auf die donatio spiritus sancti zurückzuführende Wiedergeburt, welche aber logisch die Folge des die Rechtfertigung dem Gläubigen versichernden innern Geisteszeugnisses ist; und es kommt weit weniger für den Gläubigen selbst, der sich der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft getröstet, als für Andre in Betracht, die hierin die Kennzeichen seiner wirklich erfolgten Rechtfertigung erblicken. Allerdings ist aber ohne das äussere Zeugnis auch das innere Zeugnis nur Schein, wie ja auch ein Glaube, der sich nicht durch die Liebe wirksam erweist, kein wahrer, also auch kein rechtfertigender Glaube ist.

Die reformirte Lehre weiss ebenfalls von einer obsignatio Spiritus S. zu reden, welche als die höchste Stufe der fiducia zugleich certitudo salutis ist**). Aber der Gnadenstand und die certitudo salutis fällt ihr nicht zusammen, weil sie bei letzterer an die Gewisheit der künftigen Seligkeit denkt. Dieselbe wird daher auch nicht bei der Rechtfertigung, sondern an einem andern Orte des Systemes behandelt. Wird aber nach den Kriterien der subjectiven Heilsgewisheit gefragt, so findet die religiöse Reflexion, dass jene Gewisheit auch täuschen kann, weil der seiner Rechtfertigung gewisse Glaube vielleicht nur ein Schein- oder Zeitglaube ist. Daher das Streben, die Gewisheit des Heils nach rückwärts und vorwärts sicher zu stellen. Ihren objectiven Grund hat sie in der ewigen Erwählung der Person — daher den Reformirten die Gewisheit der Rechtfertigung sich auf die Gewisheit der Erwählung reducirt —; ihre subjective

*) Gerhard VII, 109: duplex est ergo Spiritus S. testimonium, quod in nobis operatur, internum et externum. Internum, quando interius suo testimonio nos confirmat, quod simus in gratia dei, ex quo pax et tranquillitas conscientiae oritur, iubilus et exsultatio in deo; externum est, quando sequantur fructus huius interni testimonii, quales sunt ardens oratio, amor verbi, studium pietatis, patientia in cruce etc.

**) Heppe, ref. Dogm. 425.

Bürgschaft aber liegt in der perseverantia sanctorum (s. u.), welche wieder in den Früchten des heiligen Geistes im Leben sich bethätigen muss. Die Auffassung der bona opera als testimonia des heiligen Geistes ist beiden Confessionen gemein (F. C. 590. cat. Heidelb. qu. 86), ebenso wie der Satz, dass die Aechtheit des Glaubens und die Wahrheit der Rechtfertigung sich aus den Früchten des Glaubens erweisen müsse. Aber diese Reflexion gewinnt nach reformirter Anschauung eine unmittelbar praktische Bedeutung für das Subject selbst, daher der syllogismus practicus mit seinem credo ergo iustificatus sum eine specifisch reformirte Eigenthümlichkeit ist*).

§. 752. Im Zusammenhange mit dieser Differenz fassen die Lutheraner die Rechtfertigung als den Act, in welchem die Application des geschichtlichen Versöhnungswerkes Christi an den Bekehrten gleichzeitig für Gott im Himmel und für den Menschen auf Erden thatsächlich zu Stande kommt, unterscheiden in demselben aber zwei sachlich, nicht zeitlich verschiedene Momente, den innertrinitarischen Act, in welchem der Vater auf die Fürsprache des Sohnes das Verdienst Christi den Gläubigen zuspricht, und den im subjectiven Bewustsein der Gläubigen sich vollziehenden Act der Insinuation des göttlichen Urtheilsspruchs durch den heiligen Geist.

§. 753. Dagegen fassen die Reformirten die objective Rechtfertigung mit der geschichtlichen in der Auferstehung Christi vollendeten Versöhnung der Gemeinde zusammen, hinsichtlich der Rechtfertigung des Einzelnen aber unterscheiden sie den ewigen göttlichen Act, der mit der Erwählung der Person in Christo oder mit der Aufnahme in den Gnadenbund zusammenfällt, von dem in der Zeit zu Stande gekommenen Bewustsein des Gerechtfertigseins, welches die Einpflanzung in Christi Leib zur Voraussetzung hat.

Vgl. Schneckenburger II, 12—115. Schweizer Theol. Jahrb. 1856, 182 ff. Ritschl I, 282 ff. — Den Lutheranern ist die Rechtfertigung ein transcendenter Act, der in der Zeit zunächst extra hominem im innergöttlichen Leben zu Stande kommt: der Sohn tritt für den gläubigen Sünder beim Vater ein, indem er sich auf sein auch für jenen erworbenes Verdienst beruft; der Vater spricht auf diese Fürsprache hin den Sünder los von der Schuld, und der heilige Geist übernimmt es, das Urtheil zu insinuiren. Dabei ist die Voraussetzung diese, dass die objective Rechtfertigung im Himmel und die Erweckung des

*) So übereinstimmend mit Schneckenburger auch Ritschl III, 134.

subjectiven Bewustseins des Gerechtfertigtseins durch den heiligen Geist in einen Zeitmoment zusammenfallen. Erst durch diesen zeitlichen auf Grund des actuellen Glaubens zu Stande gekommenen Act wird der Mensch dem corpus Christi mysticum einverleibt (Gerhard VII, 271) und mit dem heiligen Geiste begabt*).

Dagegen ist den Reformirten die Einverleibung in das corpus Christi mysticum bereits in der ewigen Erwählung erfolgt, daher die Gläubigen in dem ewigen pactum salutis sogar als Christi Mitpaciscenten erscheinen. Das decretum iustificationis fällt daher mit der Erwählung in Christo zusammen (Maresius u. A.); seine objective Verwirklichung aber oder die iustificatio activa erfolgt für alle Gläubigen (für das ganze corpus Christi mysticum) in der Auferstehung Christi, mit welcher das geschichtliche Versöhnungswerk vollendet erscheint (Olevianus, Polanus, Amesius, Mastricht u. A.)**). Vermöge der Zugehörigkeit der Glieder des Leibes zu ihrem Haupte erscheint ihre Rechtfertigung geradezu als ein Act göttlicher Gerechtigkeit***). Die Erweckung des Rechtfertigungsbewustseins in den Gliedern des Leibes Christi, oder die iustificatio passiva ist daher zeitlich von der objectiven Rechtfertigung zu scheiden. Ein Erwählter ist, bevor er zum rechtfertigenden Glauben gelangt, gerechtfertigt, ohne es zu wissen. Daher fragen die Reformirten gern dem psychologischen Processe in der Seele des Erwählten nach, durch welchen die ewige unio cum Christo sich mittelst des Glaubens thatsächlich realisirt, und weisen in diesem Processe der Rechtfertigung dort ihre Stelle an, wo der Glaube das meritum Christi ergreift. Darum erfolgt aber doch auch nach reformirter Lehre die Rechtfertigung lediglich per fidem, nicht propter fidem, beruht also ebenso wie bei den Lutheranern auf einem synthetischen Urtheil, durch welches der homo peccator die Rechtfertigung zugesprochen erhält†). Und wenn die Wiedergeburt regelmässig der Rechtfertigung vorangestellt wird, so ist dies nur in dem auch von den Lutheranern anerkannten Sinne zu verstehen, dass der Rechtfertigung ein psychologischer Process in der Seele, also vor Allem die Weckung des Glaubens vorangehen müsse. Die Wiedergeburt ist also mit der insitio in Christum nicht identisch††). Die Differenz beruht nur in der Consequenz der

*) Die einschlagenden Erörterungen finden sich bei den Dogmatikern namentlich in den Abschnitten de intercessione Christi und de sacramentis, besonders eingehend aber in asketischen Schriften.

**) Heppe II, 315. ref. Dogm. 402 f. Ritschl I, 284 ff.

***) Ritschl I, 293 f.

†) Die viel misbrauchte Stelle Calvins inst. III, 11, 10 handelt nicht von der Rechtfertigung, sondern von der Wiedergeburt.

††) Die Identificirung beider Begriffe ist der Grundfehler der Schneckenburgerschen Auffassung, welcher dann weiter zu der Behauptung einer näheren Verwandtschaft der reformirten Lehre mit der Osianders führt. Die von

reformirten Erwählungslehre, mit welcher das Streben gegeben ist, die Verwirklichung der Erwählung in der Zeit psychologisch zu analysiren, wogegen die Lutheraner sich auch hier auf die Aussagen des unmittelbaren religiösen Selbstbewustseins zurückziehn. Sobald aber die Lutheraner die Rechtfertigung im Zusammenhange des religiös-sittlichen Processes betrachten, schildern sie dieselbe als die Vollendung der Bekehrung Erwachsener zum Christenthume, wogegen die Reformirten sie vielmehr als die thatsächliche Verwirklichung des Gnadenstandes in den dem Leibe Christi bereits objectiv Eingepflanzten beschreiben. Daher wird ferner die Rechtfertigung nach lutherischer Anschauung auch für Gottes Bewustsein selbst erst in der Zeit vollbracht, während sie nach den Reformirten bereits in der Ewigkeit feststeht, der Gemeinde als Gesammtheit durch die Auferstehung Christi zugeeignet ist und daher nur noch dem subjectiven Bewustsein des Einzelnen applicirt zu werden braucht. Allerdings aber tritt bei den Reformirten eben darum auch die Rechtfertigung einerseits hinter die Erwählung, andrerseits hinter den die unio cum Christo realisirenden Process der Wiedergeburt zurück, während bei den Lutheranern die Rechtfertigung das Centraldogma, „der Declarationsact das eigentlich Schöpferische" (Schneckenburger) ist.

§. 754. Hinsichtlich der Lehre von der Beharrlichkeit im Gnadenstande setzen die Lutheraner die Möglichkeit, dass der Mensch durch eigne Schuld wie aus dem Glauben, so auch aus dem Gnadenstande wieder herausfallen, aber auch umgekehrt durch erneute Busse und erneuten Glauben der Rechtfertigung und Wiedergeburt abermals theilhaftig werden kann.

§. 755. Dagegen lehren die Reformirten mit der Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade auch die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes für die als Glieder des Leibes Christi Gerechtfertigten, und ihre Beharrlichkeit im Glauben bis ans Ende (perseverantia finalis), wogegen ein blosser Zeitglaube nur ein Scheinglaube, das subjective Rechtfertigungsbewustsein der Nichterwählten also nur zeitweilige Selbsttäuschung sei.

Vgl. Schneckenburger I, 233 ff. Schweizer, Theol. Jahrb. 1856, S. 175 ff. — Die Differenz hat sich erst später herausgebildet, da auch Luther und die älteren Lutheraner die gratia als inamissibilis betrachten. Erst im Marbachschen

---

Schneckenburger II, 21 ff. angeführten Stellen beweisen grade, dass die unio cum capite nicht mit der realen Einwohnung Christi in den Gläubigen identisch ist, sondern diese selbst erst begründet.

Streite begannen sie von dieser Lehre zurückzutreten*), doch setzt noch die F. C. (p. 812) die Beharrlichkeit im Gnadenstande für die Erwählten voraus. Die spätere Dogmatik gibt, in genauer Uebereinstimmung mit der Lehre von dem Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit in den Bekehrten, die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes auf, betrachtet daher die Justification als reiterabilis und setzt selbst die Möglichkeit eines lapsus totalis regenitorum (so besonders im Lehrstück von der Sünde wider den heiligen Geist)**).

Demgegenüber gründet sich die reformirte Lehre von der perseverantia sanctorum auf das ewige Erwählungsdecret und auf die durch dasselbe bedingte Aufnahme in den Gnadenbund, aus welchem Keiner herausfallen kann***). Die Gewisheit, dass diese Perseveranz eine finale sein werde, kann aber nur durch das „mittelbare Geisteszeugnis" oder durch die vom heiligen Geiste gewirkten Früchte des neuen Lebens gewonnen werden (§. 751).

§. 756. Die in der Rechtfertigung und Wiedergeburt verwirklichte Einigung mit Christus und in Christo mit Gott wird von den Lutheranern als eine durch die Gemeinschaft mit Christi verklärtem Leibe vermittelte substantielle Einwohnung der ganzen Trinität in dem Gläubigen (unio mystica), von den Reformirten als Verwirklichung der schon mit der Erwählung in Christus objectiv vollzogenen Einpflanzung in Christi mystischen Leib, welche sich durch den Glauben vermittelt bezeichnet; dabei wird von letzteren aber jede auf eine Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen hinauslaufende Vorstellung dieser spirituellen Einigung abgewehrt.

Vgl. SCHNECKENBURGER I, 182 ff. II, 21 ff. A. KREBS, de unionis mysticae quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu. Marburg 1874. — In der (von Justus Feuerborn und Hülsemann ausgebildeten) Lehre von der unio mystica fasst die lutherische Dogmatik das ganze religiöse Interesse an der Rechtfertigung und Wiedergeburt zusammen. Die unio mystica ist die verwirklichte Lebensgemeinschaft mit Gott, und die Seligkeit des Gläubigen in dieser Gemeinschaft; sie ist mit Einem Worte der Besitz des ewigen Lebens schon mitten in dieser Zeitlichkeit. Sie wird bald als unio cum deo, bald als unio cum Christo, bald als inhabitatio Spiritus Sancti, bald als inhabitatio trinitatis bezeichnet. Dieselbe vermittelt sich durch die Menschheit Christi; in Verbindung mit ihr werden wir der in-

*) SCHWEIZER, Centraldogmen I, 428. 445.
**) SCHMID 322. 184.
***) HEPPE II, 42 ff. ref. Dogm. 419 ff. SCHWEIZER II, 546 ff.

habitatio Spiritus Sancti theilhaftig und treten damit zugleich in eine intrinseca et arctissima coniunctio mit der ganzen Trinität; und zwar ist dies eine coniunctio substantiae hominis fidelis cum substantia trinitatis, also ein reales sich Aufschliessen Gottes als des unendlichen Geistes im endlichen Geistesleben des Menschen. Der gerechtfertigte Mensch wird der geweihte Tempel, in welchem Gott praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxu in eodem operatur (Hollaz)*). Diese unio mystica ist von der unio personalis von Gottheit und Menschheit in Christus unterschieden, wird aber dennoch in Analogie mit derselben beschrieben; sie ist also, obwol arctissima, doch impermixtibilis. Sofern sie sich durch die Menschheit oder die caro Christi vermittelt, erhellt zugleich ihr enger Zusammenhang mit dem Genusse des wahren Leibes Christi im Abendmahl. Der Gerechtfertigte wird durch diese unio nicht vergottet, er hört auch nicht auf, sich als Sünder zu fühlen und tägliche Busse zu üben. Christus und die Gläubigen schmelzen ja nicht in Eine Person zusammen. In dieser unio mit Christus sind die Gerechtfertigten aber zugleich mit den übrigen Gliedern des mystischen Leibes in Liebe verbunden: die Lebensgemeinschaft mit dem Haupte ist zugleich Liebesgemeinschaft der Glieder unter einander.

Wesentlich denselben Begriff der unio mystica kennt auch die reformirte Lehre: sie ist die unmittelbare Folge der Wiedergeburt. Nur ist sie hier nicht als coniunctio cum carne Christi, sondern als spiritualis coniunctio der Glieder mit dem Haupte gedacht, vermöge deren die Gläubigen Christum angezogen haben und er sie nun der Gaben, mit denen er ausgerüstet ist, theilhaftig macht.**) Dabei tritt vor Allem das Interesse hervor (zunächst gegen Osiander), jede Vorstellung von einer crassa mixtura Christi cum fidelibus fernzuhalten (Calvin), und sodann auch bei der Einigung der Gläubigen mit Christus die schlechthinige Erhabenheit des Göttlichen über das Creatürliche in Erinnerung zu bringen, daher von einer substantiellen Einwohnung der Gottheit in den Gläubigen allerdings keine Rede sein kann. Die unio mystica ist die objectiv bereits in der Erwählung vollzogene, subjectiv aber erst mittelst des Glaubens in der Wiedergeburt sich verwirklichende Einpflanzung der Einzelnen als Glieder

---

*) Schmid 354 ff. vgl. auch Koenig, theol. posit. acroam. §. 586.

**) Calvin. inst. III, 11. 10: coniunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

in das corpus Christi mysticum*). Auch hiermit ist in erster Linie keine unio der Gläubigen unter einander, sondern eine unmittelbar persönliche unio jedes Einzelnen mit dem Haupte des mystischen Leibes gemeint.**) Diese unio ist aber eben darum keine blosse unio moralis, sondern spiritualis, hyperphysica, plane ineffabilis: sie besteht darin, dass wir Christum „nicht ausser uns schauen," vielmehr theilhaben an seiner Salbung (cat. Heidelb. qu. 32) und an allen seinen Gaben und Gütern. Allerdings tritt aber der lutherische Gedanke einer unmittelbaren Präsenz Gottes in den Gläubigen zurück, und in demselben Maasse tritt das Bewustsein der Gemeinschaft der Glieder des Leibes unter einander in den Vordergrund, daher allerdings die unio cum capite zugleich eine unio cum corpore Christi mystico, d. h. mit der ganzen Gemeinde der Erwählten ist.***)

§. 757. Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung als äusserer Zurechnung des Verdienstes Christi an den Sünder zu eigner Gerechtigkeit wahrt zwar gegenüber der römischen Theorie das religiöse Interesse an der göttlichen Gnade als alleinigem Heilsgrunde, vermag aber den vorausgesetzten innern Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt, oder zwischen der objectiven Zusprechung der Gerechtigkeit Christi und der subjectiven Aneignung des christlichen Heilsprincips zum sittlichen Lebensprincipe der Gläubigen nicht begreiflich zu machen.

Das religiöse Recht der protestantischen Rechtfertigungslehre gegenüber der römischen Theorie besteht in der energischen Geltendmachung der Gnadenreligion gegenüber der Gesetzesreligion. Solange das Heil des Menschen, sei es auch nur theilweise, auf seinem eigenen, endlich-natürlichen Thun beruht, bleibt die persönliche Heilsgewisheit eine Unmöglichkeit. Diese Gewisheit kommt entweder gar nicht zu Stande, oder sie muss auf einer für das subjective Bewustsein unbedingt zuverlässigen Objectivität beruhen. Einen solchen festen Trost gewährt aber für das endliche und sündige Subject niemals die eigene sittliche Gesinnung oder Leistung, die immer unvollkommen bleibt, sondern immer nur die Gewisheit des objectiv-göttlichen Liebewillens. Handelt es sich für die religiöse Betrachtung vor Allem

---

*) Schneckenburger I, 201.

**) Mastricht bei Schneckenburger I, 197. Witsius bei Heppe, ref. Dogm. 376.

***) Mastricht bei Schneckenburger I, 198. vgl. auch die Stelle aus Calvins institutio der ersten Ausgabe 1536. (C. R. XXIX, 78), welche Ritschl I, 194 anführt. Nur ist darum die unio cum capite nicht einfach auf die Aufnahme in die Kirche zu reduciren. Vgl. übrigens Heppe II, 311 ff.

um den Frieden und die Versöhnung des Menschen mit Gott, so kann der Mensch dieser Versöhnung niemals auf Grund seines immer unvollkommenen Gehorsams gegen den göttlichen Willen gewis werden.

So gewis hiernach die protestantische Rechtfertigungslehre das religiöse Interesse gegenüber der römischen Doctrin von einer Rechtfertigung aus Glauben und Werken wahrt, so wenig vermag sie doch zu erklären, wie Gott den Sünder auf Grund der rein objectiven Imputation eines fremden Verdienstes als einen Gerechten behandeln könne. Allerdings setzt sowol die lutherische als die reformirte Fassung des Dogma die Gleichzeitigkeit der Rechtfertigung und der Wiedergeburt voraus. Aber der innere Zusammenhang zwischen beiden ist nicht nachgewiesen; es wird eben nur behauptet, dass der göttliche Act der Gerechtsprechung um Christi willen zugleich der Grund einer sittlichen Erneuerung des Sünders sei. Die reformirte Lehre von der Wiedergeburt als geschichtlicher Verwirklichung der schon in der ewigen Erwählung gesetzten unio cum Christo scheint aus dieser Schwierigkeit einen Ausweg zu bieten. Da aber auch nach den Reformirten die iustificatio peccatoris nicht etwa um des Glaubens willen als sittlicher Qualität, sondern lediglich um der imputirten Gerechtigkeit Christi willen erfolgt, so thut sich auch hier dieselbe Kluft zwischen jener lediglich objectiven Zurechnung und der Einwohnung Christi in den Gläubigen auf. Nur wird der Mangel an innerem Zusammenhang hier weniger fühlbar, da die unio cum Christo für die Reformirten der Hauptbegriff bleibt.

§. 758. Die pietistische Zurückstellung der Rechtfertigung hinter die Wiedergeburt macht die subjective Heilsgewisheit des Individuums von der sinnlichen Stärke des subjectiven Gefühls, sei es des Schmerzgefühls über die Sünde, sei es des Lustgefühls über die erfahrene Gnade abhängig, stellt also in beiden Fällen nur ein sehr trügerisches Kennzeichen des persönlichen Heilsbesitzes auf und verschüttet damit den specifisch-religiösen Gehalt der protestantischen Lehre.

Den praktischen Beleg für die Einseitigkeit der lutherischen Rechtfertigungslehre gibt die Leichtigkeit, mit welcher die lutherische Orthodoxie sich auf eine äussere Lehrcorrectheit zurückziehn und jede Betonung der Wiedergeburt und Heiligung als eine Bedrohung der reinen Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben allein zurückweisen konnte. Die Opposition des Pietismus gegen diese verknöcherte Orthodoxie geht zunächst lediglich vom praktisch-religiösen Interesse aus. Obwol er aber das lutherische Dogma nicht antasten will, so verschiebt er doch den Schwerpunkt desselben, indem er die Wiedergeburt der

Rechtfertigung nicht blos wie das reformirte System in der dogmatischen Anordnung des Stoffs, sondern für das unmittelbare religiös-sittliche Bewustsein überordnet. Indem er ferner das Kennzeichen des Gnadenstandes ausschliesslich in der Heiligung sucht (Spener), hebt er die unmittelbare religiöse Selbstgewisheit des Gerechtfertigtseins auf.*) Sofern er aber doch auch seinerseits eine unmittelbare Versicherung des Subjectes von seinem Gnadenstande oder seiner Gotteskindschaft verlangt, macht er dieselbe nicht von der im unmittelbaren Selbstbewustsein erfahrenen Gewisheit der objectiv-göttlichen Versöhnung, sondern von subjectiv-psychologischen Kriterien abhängig, entweder von dem „Busskampf" und der sinnlichen Stärke des Sündenschmerzes (Francke)**), oder von dem „Umgang mit Jesu" und der sinnlichen Stärke der religiösen Lustgefühle im „Attachement" an den „Wundenmann" (Zinzendorf).***) Es ist dies der abstracte Gegensatz zu der dem veräusserlichten Lutherthum eigenen Theorie, welche die Forderung, sich in Zweifelsfällen an die Objectivität des Wortes zu halten, durch die gedächtnismässige Einprägung der von der objectiven Versöhnung handelnden Bibelsprüche und durch zuversichtliches Vertrauen auf die pastorale Absolution zu erfüllen befiehlt†).

§. 759. Die nach dem Vorgange der Socinianer wiederholt unternommenen Versuche, unter Zurückstellung der kirchlichen Versöhnungslehre die Rechtfertigung auf die subjective Qualität des als beginnender Gehorsam beurtheilten Glaubens zu begründen, führen im Rationalismus zur völligen Auflösung des kirchlichen Dogma, indem derselbe die Rechtfertigung aus dem Glauben auf die allgemein moralische Wahrheit, dass nicht die äussere Handlung, sondern allein die innere Gesinnung vor Gott wohlgefällig mache, die Wiedergeburt aber einfach auf die lediglich subjectiv-menschliche Arbeit des Einzelnen an seiner moralischen Besserung reducirt.

Die Socinianer lehren allerdings auch eine Rechtfertigung aus dem „Glauben," aber nur in dem Sinne, dass der im Vertrauen auf den durch Christus als göttlichen Lehrer offenbarten göttlichen Willen geübte Gehorsam gegen diesen Willen dem Menschen in dem Maasse, als er jenen Gehorsam durch ernstliches Streben nach Besserung bewährt, die Vergebung der

---

*) Gass, Geschichte der protest. Dogmatik II, 430 ff.

**) Schneckenburger, kleinere protest. Kirchenparteien 107 f. Ritschl I, 348. 543 f. III, 139 f. Aehnlich auch Wesley's Methode, vgl. Schneckenburger a. a. O. 122 ff.

***) Schneckenburger a. a. O. 109 ff. Ritschl III, 139.

†) Ritschl III, 141 f.

Sünden und die einstige Seligkeit verbürgt. Soll auch der Glaube nur als Bedingung der gnadenweisen Sündenvergebung in Betracht kommen, so zeigt doch grade die socinianische Begriffsbestimmung desselben, dass er allerdings als subjectiv-sittliche Qualität des Menschen beurtheilt ist.*) Aehnlich im Grunde auch die Arminianer, nach denen Gott, allerdings auf Grund des acceptirten Verdienstes Christi, den unvollkommenen Gehorsam der Gläubigen gnadenweise als vollkommen beurtheilt.**)

Die Aufklärungstheologie zieht aus diesen Gedanken nur die letzte Consequenz. Die Auflösung des kirchlichen Dogma von der stellvertretenden Strafsatisfaction führte zugleich zur Kritik der Vorstellung von der Sündenvergebung überhaupt. Sofern dieselbe als Straferlass aufgefasst wurde, erschien sie entweder gar nicht, oder doch nur als mittelbare Folge der Besserung denkbar; wurde sie aber als Schuldvergebung verstanden, so sollte sie wenigstens kein besonderer göttlicher Act, sondern nur das durch die Sinnesänderung von selbst herbeigeführte veränderte Verhältnis des Menschen zu Gott sein. Wenn der Mensch also sich bessert, darf er darauf rechnen, wohlgefällig vor Gott zu werden und die den Frommen verheissenen göttlichen Wohlthaten zu erlangen.***)

Tiefer erfasste Kant das Problem, indem er die Möglichkeit einer absolut vollkommenen Gesetzeserfüllung bestritt, weil „das Gute in der Erscheinung" oder der That nach jederzeit unzulänglich sei. Dennoch könne Gott, der den Lebenswandel des Menschen als ein vollendetes Ganze übersehe, den Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Besseren um der Gesinnung willen, aus welcher er hervorgehe, als wohlgefällig beurtheilen. Dabei verkennt Kant nicht, dass die nachfolgende Besserung als solche die früher begangene Schuld nicht gutmachen könne, sucht aber den Ansprüchen einer strafenden Gerechtigkeit durch die Annahme zu genügen, dass der neue Mensch in uns die von dem alten Menschen verschuldeten Strafleiden stellvertretend trage, indem er „in der Gesinnung des Sohnes Gottes" eine lange Reihe von Uebeln des Lebens übernimmt. Indessen ist hiermit das Problem, wie Schuldvergebung aus Gnaden möglich sei, wieder fallen gelassen. Dasselbe wird aber wieder aufgenommen in der Frage, wie der Mensch im Bewustsein seiner Schuld hoffen dürfe, die Kraft zur Besserung zu finden. Dieselbe mündet in die Antinomie, dass hierzu einerseits der Glaube an eine stellvertretende Genugthuung, durch welchen der Mensch sich selbst gleichsam für neugeboren erachte, erforderlich sei, dass aber andrerseits dieser Glaube als solcher noch keineswegs die Bürgschaft eines

*) Fock, Socinianismus II, 673 ff.
**) Ritschl I, 333 f.
***) Ritschl I, 375 ff. 381 ff.

künftigen guten Lebenswandels in sich schliesse. Die praktische Lösung kommt für Kant darauf hinaus, dass nur der wirklich in der Besserung Begriffene sich die Sündenvergebung aus Gnaden zurechnen dürfe; die Maxime des guten Lebenswandels müsse also den Anfang machen. Die theoretische Lösung aber liegt wieder darin, dass nicht der Geschichtsglaube an die empirische Erscheinung des Sohnes Gottes und an die von ihm geleistete stellvertretende Genugthuung, sondern lediglich der mit dem Principe des guten Lebenswandels identische „rationale“ Glaube an die Idee des gottwohlgefälligen Menschen rechtfertige; und insofern lasse sich allerdings sagen, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben, sofern aber die Verwirklichung der Idee in der Erscheinung stets unvollkommen ist, dass die Rechtfertigung aus Gnaden komme.*) — Als religiöser Glaube, im Sinne der Unterwerfung unter eine objectiv-göttliche Ordnung, lässt sich unstreitig auch dieser „Vernunftglaube“ betrachten; dagegen ist der geschichtliche Zusammenhang mit der Person und dem Werke Christi zu einem blossen bei fortschreitender Besserung immer entbehrlicher werdenden Vehikel des rationalen Glaubens herabgesetzt. Unter den Kantischen Theologen führte TIEFTRUNK den Gedanken aus, dass die göttliche Begnadigung unentbehrlich sei, damit der Schuldige künftig das Gesetz mit freudigem Muthe erfüllen könne; die Besserung kommt dabei nicht als Grund, sondern nur als Bedingung der Sündenvergebung, diese selbst also als Ergänzung unsrer stets unvollkommenen Besserung in Betracht.**) Indessen wurde diese Anregung nicht weiter verfolgt, und die herkömmliche Lehre der von Kant ausgegangenen Rationalisten blieb einfach dabei stehen, dass Gott nicht die einzelne That, sondern die Gesinnung des Menschen ansehe, und um dieser willen die stets unvollkommenen sittlichen Leistungen gnädig beurtheile.***)

§. 760. Die schon von der Aufklärungstheologie begonnene Loslösung der Ideen der Rechtfertigung und Wiedergeburt von der geschichtlichen Versöhnung in Christus vollendet sich in der Schelling-Hegel'schen Religionsphilosophie, für welche die Rechtfertigung nur das in dem endlichen Geistesleben überhaupt sich verwirklichende Bewusstsein von der ewigen Versöhnung der Welt, oder von der an sich seienden Einheit des unendlichen und des endlichen Geistes ist (§. 616).

---

*) Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft. Werke (Ausg. v. Rosenkranz) X, 76—91. 137—147.

**) RITSCHL I, 441 ff.

***) RITSCHL I, 450 ff.

Aus den über die „speculative“ Versöhnungslehre der Hegelschen Religionsphilosophie früher Bemerkten ergibt sich, dass die Rechtfertigung nur die subjective Seite der Versöhnung ist. Ist letztere wesentlich die Versöhnung Gottes mit sich selbst im menschlichen Geistesleben, so ist erstere nur das subjective Bewustsein des Menschen darum. So energisch aber hiermit auch im Gegensatze zu der subjectiv-moralischen Umdeutung der Kirchenlehre die objectiv-göttliche Seite betont war, so blieb dieser Anlauf doch vorläufig ohne Erfolg, indem dem specifisch-religiösen Problem vielmehr ein metaphysisches untergeschoben war. Statt des Selbstbewustseins des Gläubigen um seine Gemeinschaft mit Gott haben wir hier vielmehr das Wissen des denkenden Geistes von dem in ihm denkenden und dadurch sein ewiges Wesen in der Welt realisirenden absoluten Gedanken. Dass auf diesem Standpunkte das geschichtliche Versöhnungswerk und das geschichtliche Bewustsein der kirchlichen Gemeinde um ihren Gnadenstand nur als sinnliche Vorstellungsform speculativer Gedanken beurtheilt werden kann, versteht sich von selbst. Trotzdem behauptet die Hegel'sche Lehre mit der Forderung, den „Process“ der Versöhnung und Rechtfertigung als eine wirklich innerhalb des menschlichen Geisteslebens sich vollziehende Wechselbeziehung des unendlichen und des endlichen Geistes zu fassen, ein unabweisbares Recht.

§. 761. Die von der neueren Vermittelungstheologie in verschiedenen Wendungen unternommenen Versuche, die Rechtfertigung entweder gradezu zugleich als ethische Erneuerung mittelst der Einpflanzung in die Lebensgemeinschaft Christi zu fassen, oder doch als subjectiv-psychologisch vermittelte Wirkung der letzteren hinzustellen, den rechtfertigenden Urtheilspruch Gottes aber durch die ethische Bedeutung des als Keim des neuen Lebens die künftige Gerechtigkeit bereits in sich schliessenden Glaubens zu erklären, füllen zwar die in der orthodoxen Lehre gesetzte Kluft zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt aus, zerstören aber zugleich den specifisch-religiösen Gehalt dieser Lehre oder die unbedingte Heilsgewisheit des Subjects, welche nur auf dem objectiv-göttlichen Gnadentrost, nicht aber auf dem in den Gläubigen angefangenen neuen Leben beruht, und vermögen doch ebensowenig wie das kirchliche Dogma zu erklären, inwiefern denn die Aneignung des Versöhnungswerks Christi im historischen Glauben das neue Leben in dem Gläubigen zu begründen vermöge.

Im bestimmten Gegensatze sowol zu der Aufklärungstheologie als zu der Hegelschen Religionsphilosophie will die

Vermittelungstheologie die Rechtfertigung und Wiedergeburt des Einzelnen an das geschichtliche Versöhnungswerk Christi anknüpfen, ja ausdrücklich eine Rechtfertigung „um Christi willen“ aufrecht erhalten. Dabei kommt sie aber immer wieder darauf hinaus, den Glauben nicht blos als Bedingung, sondern als subjectiven Grund des objectiv-göttlichen Rechtfertigungsspruches zu fassen. SCHLEIERMACHER ordnet die Bekehrung und Rechtfertigung der Wiedergeburt als dem „Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christus“ unter, sodass jene die Aufnahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi, diese die Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit bezeichne (Glaubenslehre §. 107). Speciell die Rechtfertigung (a. a. O. §. 109) wird als ein verändertes Verhältnis zu Gott beschrieben. Dasselbe ist einerseits Sündenvergebung, sofern der neue Mensch sich die Sünde nicht mehr aneignet, sondern gegen sie als gegen ein Fremdes arbeitet, „wodurch das Bewustsein der Schuld aufgehoben ist“; andrerseits ist es Adoption, sofern im neuen Menschen Christus lebt, wodurch zugleich die Theilnahme an seiner Sohnschaft gesetzt ist. Beidemale ist nicht sowol ein einzelner göttlicher Rathschluss, oder ein auf den Einzelnen gerichteter actus declaratorius, als vielmehr ein subjectiv-psychologischer Vorgang im Geistesleben des in Christi Lebensgemeinschaft eingetretenen Menschen gemeint: mit dem Eintreten der Erlösung in das Leben des Einzelnen schwindet folgerichtig auch sein Bewustsein der Schuld und Strafwürdigkeit. Erfolgt also auch die Rechtfertigung nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben, so kommt dieser doch ausdrücklich nicht als *ὄργανον ληπτικόν*, sondern als subjective Qualität in Betracht, um derentwillen dem Menschen das Bewustsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung wird.

Der Glaube ist also hiernach der „neue Lebenskeim,“ als Erschlossensein des Gemüths für das Walten des „Christus in uns.“ Es ist dies die in der Apologie ausdrücklich verworfene (§. 745), von der neueren Vermittlungstheologie aber so gut wie allgemein angenommene Lehre. Dieselbe begegnet uns nicht blos in den direct von Schleiermacher angeregten Kreisen (Nitzsch, Lücke, Rothe, Jul. Müller u. A.), sondern auch bei den Vertretern des neueren Pietismus (nach Oetingers Vorgang bei Stier, Tholuck, Beck u. A.), bei Hegelianern wie Marheinecke und Baur; ferner bei Steudel, Martensen, Hundeshagen, Hase, Schenkel, Sulze u. A., sogar auch bei Hengstenberg, kurz bei Theologen der verschiedensten Richtungen. Diejenigen, welche den actus forensis festhalten wollen, erklären denselben unter Wiederaufnahme eines Kantischen Gedankens für ein „proleptisches Urtheil“ Gottes, vermöge dessen er „das Princip für die Reihe der Evolutionen nimmt, die sich organisch daraus entwickeln, die Potenz für die unendliche Summe der Actionen, die

Knospe für die Frucht“ (Hundeshagen).*) Erst die confessionelle Theologie hat im Gegensatze zu diesem „modernen Osiandrismus“ das religiöse Recht der reformatorischen Rechtfertigungslehre wieder zur Geltung gebracht, freilich unter unbedingter Wiederaufnahme der altprotestantischen Vorstellungsform von der „zugerechneten Gerechtigkeit Christi.“

§. 762. Gegenüber den älteren und neueren Verschiebungen des reformatorischen Rechtfertigungsbegriffs hat die dogmatische Neugestaltung der Lehre ihren Ausgang davon zu nehmen, dass es sich bei der Rechtfertigung zunächst gar nicht um die Frage nach den Bedingungen handelt, unter denen der Mensch der Sündenvergebung und Kindschaft bei Gott theilhaftig wird, sondern um die wesentlich andre Frage, worauf für den Christen im Gnadenstande die Gewisheit seiner Rechtfertigung oder die subjective Versicherung seiner Versöhnung mit Gott beruhe (§. 742).

Der protestantische Begriff der Rechtfertigung drückt in erster Linie eine religiöse Erfahrung des Gläubigen aus. Während die römische Lehre den subjectiv-moralischen Process beschreibt, durch welchen der Sünder ein Gerechter wird, ist das Hauptanliegen der evangelischen Kirche, die subjective Heilsgewisheit des Gläubigen sicher zu stellen. Daher fragt sie zunächst nicht, unter welchen Bedingungen diese Heilsgewisheit entsteht, sondern worauf sie sich für diejenigen, die ihrer theilhaftig sind, gründet. Nur sofern das subjective Heilsbewustsein des Einzelnen ins Schwanken geräth, richtet sich die Frage zugleich auf die Bedingungen, unter denen jenes von Neuem gefestigt werden kann.

§. 763. In dieser ihrer geschichtlichen Bestimmtheit beruht die subjective Gewisheit des Gnadenstandes auf der Theilnahme des Einzelnen an dem Glaubensleben der ihrer Versöhnung und Erlösung in der Gemeinschaft mit Christus ihrem Haupte gewissen Gemeinde.

§. 764. Sofern nämlich das Bewustsein der christlichen Gemeinde von ihrer Versöhnung und Erlösung durch ihr Aufgenommensein in die Gemeinschaft des Gottessohnschaftsbewustseins Jesu Christi geschichtlich vermittelt ist, tritt die ewige göttliche Objectivität der versöhnenden und erlösenden Gnade

*) Vgl. Schneckenburger II, 40 f. Ritschl I, 524 ff. 565 ff. 600 ff. III, 512 ff. Auch meine Erstlings-Schrift über die paulinische Rechtfertigungslehre (1853) gehört hierher. Dieselbe versucht, die moderne Theorie als paulinisch zu erweisen. Um ihrer (verkehrten) Intention willen vielbelobt, hat sie nur durch die Consequenz, mit welcher sie was Unzählige dachten zur klaren Aussprache brachte, Widerspruch erregt.

an den Einzelnen immer erst als eine geschichtliche Objectivität in der Gemeinde und durch die Gemeinde, mittelst des Zeugnisses derselben von ihrer gemeinsamen Erfahrung der Versöhnung und Erlösung in der Gemeinschaft mit Christus heran, wird also ein Gegenstand individueller religiöser Erfahrung des Einzelnen immer nur insofern, als die gemeinsame Erfahrung in seinem eignen Geistesleben sich individuell wiederholt (§. 657. 663—667).

§. 765. Geschichtlich vermittelt sich daher die subjective Heilsgewisheit des Einzelnen immer erst durch die gläubige Aneignung der von der Gemeinde an ihn herangebrachten frohen Botschaft von dem objectiv-göttlichen Gnadentroste, oder durch den Glauben an das Evangelium von der in Christus volloffenbarten, durch den Geist Christi in seiner Gemeinde wirksamen göttlichen Gnadenordnung.

§. 766. Hierin beruht der Wahrheitsgehalt der kirchlichen Lehre von einer Zueignung der Versöhnung und Erlösung an den Einzelnen durch Christum oder „um Christi willen“, unter welcher Zueignung also keine äussere Imputation einer fremden Gerechtigkeit, vollends in der Weise eines ausserhalb des menschlichen Geisteslebens sich vollziehenden transcendenten Actes, sondern die durch die gläubige Aneignung des gemeinsamen Zeugnisses vermittelte Aufnahme des Einzelnen in die geistige Gemeinschaft mit Christus, oder seine persönliche Antheilnahme an der gemeinsamen religiösen Erfahrung von der durch Christus der Gemeinde geschichtlich vermittelten Versöhnung und Erlösung zu verstehen ist.

Wenn in der Lehre von dem subjectiven Heilsprocesse zuerst das allgemeine geistige Wesen desselben als ein Complex innerer Vorgänge im menschlichen Geistesleben überhaupt, und darnach erst die geschichtliche Verwirklichung desselben betrachtet wurde, so kehrt sich in der Lehre vom Gnadenstande die Betrachtung um. Kommt die Rechtfertigung zunächst nicht als ein einzelner an und in dem Individuum vorgehender Act, sondern als der status des Gerechtfertigtseins des Einzelnen in Betracht, so haben wir hier von der geschichtlich gegebenen Sphäre den Ausgang zu nehmen, innerhalb deren dieses der dogmatischen Erklärung bedürftige Phänomen des subjectiven Rechtfertigungsbewustseins erfahrungsmässig vorkommt. Diese Sphäre ist aber die christliche Gemeinschaft, als eine ganz concrete geschichtliche Grösse. In und mittelst der geschichtlichen

Objectivität des gepredigten „Evangeliums“, d. h. des von der christlichen Gemeinde abgelegten Zeugnisses von der durch Jesus Christus geschichtlich vermittelten Versöhnung und Erlösung wird der einzelne Christ des auch auf ihn persönlich bezüglichen objectiv-göttlichen Gnadentrostes gewis. Die subjective Heilsgewisheit des einzelnen Gemeindegliedes ist also bedingt durch ein vorläufiges Vertrauen in die Wahrheit der von der Gemeinde in der Predigt des Evangeliums bezeugten religiösen Erfahrung von dem durch Christus vermittelten Heil. Ohne solches vorläufiges Vertrauen wäre der individuelle Glaube des Einzelnen an den auch ihn persönlich angehenden Trost der Sündenvergebung und Adoption zur Kindschaft bei Gott kein religiöses „Wagnis“, sondern einfach Vermessenheit und subjective Einbildung. Nur sofern jenes vorläufige Vertrauen auf der „Predigt“ oder auf dem Zeugnisse von der gemeinsamen religiösen Erfahrung der Christo als ihrem Haupte verbundenen Gemeinde beruht, darf der Einzelne hoffen, es werde sich dieselbe Erfahrung auch in seinem individuellen Geistesleben wiederholen, wenn anders er wirklich im lebendigen Bewustsein persönlicher Heilsbedürftigkeit und mit herzlichem Heilsverlangen den objectiv dargebotenen Gnadentrost ergreift. Ein persönliches Verhältnis des Einzelnen zu Christus kommt also geschichtlich immer nur mittelst der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft zu Stande. Wäre freilich die durch Christus vermittelte Versöhnung ein transcendenter Vorgang im innergöttlichen Leben, welcher als „stellvertretende Genugthuung“ das objective Verhältnis Gottes, sei es zu der Menschheit überhaupt, sei es zu den „Erwählten“, unabhängig von dem persönlichen Glaubensleben des Einzelnen verändert hätte, so wäre für das Heil des Einzelnen nichts weiter erforderlich, als überhaupt von diesem wunderbaren Ereignisse Kunde zu gewinnen, und diese Kunde „utiliter anzunehmen“. Und hierzu möchte es immerhin ausreichend scheinen, jedem beliebigen Individuum einfach eine Bibel in die Hände zu spielen. Aber gegen jene Vorstellung kehren nicht nur alle oben erhobennen Einwendungen zurück (§. 609—612), sondern es erhebt sich noch die weitere Frage, wie denn der Einzelne sich der objectiv-göttlichen Wahrheit dieser Kunde versichern solle. Die Berufung auf göttliche Offenbarung hilft diesem Bedenken wenigstens so lange nicht ab, als man unter dieser Offenbarung nach der älteren Vorstellung eine „übernatürliche Belehrung“ versteht. Denn die Wirklichkeit einer solchen übernatürlichen Belehrung kann weder durch das Zeugnis der heil. Schrift oder der Gemeinde, noch durch das „Geisteszeugnis“ in der einzelnen Seele sichergestellt werden. Was auf diese Weise „bezeugt“ werden kann, sind immer nur innere Erfahrungsthatsachen, sei es im gemeinsamen, sei es im individuellen Leben der Menschen. Soll also der Einzelne von dem durch Christus vermittelten Heile Kunde gewin-

nen, so kann er die nur mittelst des Zeugnisses der Gemeinde von der gemeinsamen religiösen Erfahrung in der Gemeinschaft mit Christus. Auch das Schriftzeugnis kommt hier zunächst nur als Zeugnis von der religiösen Erfahrung der ersten Jünger und der Urgemeinde in Betracht. Enthält aber dieses Zeugnis doch jedenfalls keine Aussage über die individuelle „Erwählung“ jedes einzelnen Bibellesers, so bleibt die einzige Weise, auf welche der Einzelne sich seiner persönlichen Versöhnung und Erlösung durch Christus zu versichern vermag, seine Theilnahme an dem religiösen Gesammtleben der von Jesus Christus gestifteten geschichtlichen Gemeinschaft. Nur sofern er selbst an diesem Gesammtleben Antheil gewinnt, vermögen sich die religiösen Erfahrungen der Gemeinschaft auch in seinem individuellen Geistesleben neu zu erzeugen; nur so vermag er also selbst auf Grund persönlicher innerer Erfahrung seines individuellen Gnadenstandes in der geistigen Gemeinschaft Christi gewis zu werden.

§. 767. Die Aufnahme des Einzelnen in die geistige Gemeinschaft mit Christus vermittelt demselben die persönliche Gewisheit seiner Versöhnung und Erlösung oder seiner Rechtfertigung und Wiedergeburt lediglich insofern er durch persönlichen Heilsglauben von dem durch Christus der Gemeinde geschichtlich zugeeigneten objectiv-göttlichen Gnadentroste individuelle Erfahrung gewinnt, daher jene Gewisheit nicht auf der subjectiven Stärke oder Lebendigkeit seines Glaubens, oder auf dem in ihm angefangenen neuen Leben in Christi Gemeinschaft (dem „Christus in uns“) beruht, sondern einzig auf der in Christus offenbaren objectiv-göttlichen Gnadenverheissung, die er im Glauben persönlich ergreift.

Die reformatorische Forderung, die subjective Heilsgewisheit des einzelnen Gläubigen durch eine certa et firma consolatio sicherzustellen, wird nur in dem Falle erfüllt, dass jene Gewisheit nicht auf irgend eine subjectiv-menschliche Qualität, sei es auch auf eine gnadenweise im Menschengemüthe hervorgerufene, sondern ausschliesslich auf die unerschütterliche Objectivität des in Christus der Gemeinde offenbaren göttlichen Versöhnungswillens gegründet wird. Dieses religiöse Grundinteresse wird verletzt, sobald man mit Osiander und der neueren Theologie die Heilsgewisheit des Subjectes auf den „Christus in uns“ zu bauen, die unio cum capite also im Sinne einer bereits in den Gläubigen begonnenen ethischen Lebensgemeinschaft mit Christus zu deuten unternimmt. Vielmehr ist hier der ächte Sinn der altreformirten Lehre festzuhalten, dass die reale Einpflanzung der Gläubigen in „Christi Leib“ oder die Wiedergeburt gleichzeitig mit der Rechtfertigung zu Stande kommt, nicht aber als

causa efficiens derselben übergeordnet werden darf. Nicht weil die Gläubigen in der Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, eignen sie sich in Form eines analytischen Urtheils die Rechtfertigung zu, sondern weil sie im persönlichen Glauben an die durch Christus verbürgte objective Versöhnung dieser Versöhnung als auch auf sie bezüglich persönlich gewis werden, treten sie eben damit zugleich in die „Lebensgemeinschaft mit Christus“, oder in die Gemeinschaft der durch Christus geschichtlich vermittelten Erlösung von der Welt, vom Gesetze und der Sünde ein. Die religiöse Bedeutung der Rechtfertigung wird nothwendig verkannt, wenn der Frage nach dem Grunde der subjectiven Heilsgewisheit die ganz andre Frage nach den subjectiv-psychologischen Bedingungen, unter welchen diese Gewisheit zu Stande kommt, untergeschoben, der Glaube also aus einem ὄργανον ληπτικόν für den objectiv-göttlichen Gnadentrost zu einer subjectiven Qualität, um derentwillen der Mensch gerechtfertigt werde, gemacht wird. Allerdings aber liegt grade in der transcendenten Fassung des altprotestantischen Dogma immer wieder die Versuchung zu einer Abbiegung nach der osiandrischen Seite hin. Denn indem man, statt nach dem objectiven Grunde des subjectiven Rechtfertigungsbewustseins, vielmehr nach den Bedingungen fragt, unter denen Gott in einem transcendenten actus forensis den Sünder für gerecht erklären kann, so kommt man entweder bei einem nicht secundum veritatem, d. h. unabhängig vom subjectiven Rechtfertigungsbewustsein gefällten göttlichen Richterspruch an, oder sieht sich dann genöthigt, das per fidem doch wieder im Sinne von propter fidem zu deuten.

§. 768. Obwol daher geschichtlich durch die Theilnahme an der gemeinsamen Erfahrung der Gemeinde von der ihr durch Christus zugeeigneten Versöhnung vermittelt, kommt die Rechtfertigung des Individuums immer nur als eine innere Erfahrungsthatsache im religiösen Bewustsein des Subjectes wirklich zu Stande, ist also kein transcendenter Act ausserhalb des Menschen, welcher demselben, sei es auch gleichzeitig, für sein subjectives Bewustsein insinuirt würde.

Die Unterscheidung der Rechtfertigung als eines innergöttlichen oder transcendenten Richterspruchs Gottes über den Menschen und des subjectiven Bewustseins des Gläubigen um sein Gerechtfertigtsein überfliegt in allen ihr gegebenen Modificationen die Grenzen der für uns möglichen Erfahrung. Vollends die in der reformirten Lehre unabweisbare Vorstellung, dass jemand gerechtfertigt sein könne, ohne um seine Rechtfertigung zu wissen, unterliegt der weiteren Schwierigkeit, dass einem Menschen ein objectives Verhältnis der Gottesgemeinschaft im Widerspruche mit seiner eignen subjectiven Selbstaussage zugeschrieben werden

soll. Dass auch in solchen, welche wirklich im Glauben stehn, die Gewisheit ihrer Kindschaft bei Gott im Hinblicke auf die Unvollkommenheit des angefangenen Glaubenslebens zeitweilig ins Schwanken gerathen könne, ist etwas ganz Anderes. Ist die Rechtfertigung die subjectiv zugeeignete Versöhnung, so ist sie kein transcendenter Act, sondern eine Veränderung des religiösen Verhältnisses des Menschen, welche im subjectiv-menschlichen Geistesleben zu Stande kommt. Wirkliche Rechtfertigung des Individuums gibt es also überhaupt nicht ohne ein entsprechendes subjectives Bewustsein von ihr, wie es ja auch keine objective Schuldvergebung für den Einzelnen geben kann ohne Tilgung seines Schuldbewustseins.

§. 769. Dennoch liegt der Vorstellung von der Rechtfertigung als einem transcendenten göttlichen Acte die Wahrheit zu Grunde, dass der Mensch sich nicht mit Gott versöhnt wissen kann, ohne diese Versöhnung als einen Act Gottes zu erfahren, durch welchen Gott den Menschen mit sich versöhnt, oder ihn in die Liebesgemeinschaft mit sich aufnimmt.

Wie das religiöse Verhältnis überhaupt, so kann auch die Versöhnung Gottes und des Menschen von der religiösen Betrachtung nur als ein Wechselverhältnis Gottes und des Menschen begriffen werden (§. 634). Wenn die sinnliche Vorstellung die objectiv-göttliche und die subjectiv-menschliche Seite der Versöhnung in zwei verschiedene Vorgänge auseinanderreisst, so darf man die Correctur dieser Vorstellung doch ohne ihren religiösen Gehalt aufzuheben nicht darin finden wollen, dass man die Versöhnung nun zu einem lediglich subjectiv-menschlichen Vorgange macht und die objectiv-göttliche Seite streicht. Vielmehr Gott versöhnt sich mit dem Menschen und den Menschen mit sich, indem er mit seinem Gnadentroste sich im Geistesleben des Menschen erschliesst. Als transcendenter Vorgang schlechthin über alle Erfahrung hinausliegend, ist also die Rechtfertigung eine innere geistige Thatsache im Menschengemüth, in welcher der Mensch der gegenwärtigen göttlichen Liebe gewis wird. Der actus forensis oder declaratorius hat also nur den Sinn, dass Gott sein Rechtfertigungsurtheil in die Seele des Menschen „hineinspricht."

§. 770. Ihrem allgemeinen geistigen Gehalte nach ist die Rechtfertigung die subjective Aneignung der als göttliche Objectivität dem Menschen sich darbietenden Versöhnung zum persönlich gewissen Besitz, oder das gläubige Ergreifen des objectiv-göttlichen Gnadentrostes als eines auf das Ich persönlich bezüglichen, also ihrer objectiv-göttlichen Seite nach

das in dem endlichen Menschengeiste sich aufschliessende Zeugnis des göttlichen Geistes.

§. 771. Gegenüber der Gottesferne des natürlichen, der Gottentfremdung des sündigen Menschen ist die Rechtfertigung die persönliche Zueignung der objectiv-göttlichen Versöhnungsgnade an das gläubige Subject, also in Hinsicht auf die menschliche Sünde die Aufhebung des Schuldbewustseins als einer von Gott trennenden Macht; diese Aufhebung der Trennung von Gott aber ist ihrem positiven Gehalte nach zugleich die Aufnahme in das Kindschaftsverhältnis zu Gott, oder die durch den im Menschen gegenwärtigen Gottesgeist geweckte Gewisheit seiner Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott als einer von Gott selbst gnadenweise in ihm hergestellten (§. 630. 634).

Wie das christliche Princip überhaupt, so ist auch die Aneignung desselben zum persönlichen gewissen Besitz oder die Rechtfertigung ihrem allgemeinen geistigen Wesen nach abgesehn von allem Geschichtlichen zu beschreiben. Was sich geschichtlich durch die unio cum Christo in den Gliedern der christlichen Gemeinde verwirklicht, beruht ja auf dem Walten der an sich von allem Geschichtlichen unabhängigen ewigen Gnadenordnung (§. 626. 627). Ihrem geistigen Gehalte nach ist die Rechtfertigung die hergestellte Gewisheit eines unmittelbar persönlichen Liebesverhältnisses des Menschen zu Gott. Kommt dieses Verhältnis für den Christen auch thatsächlich nur durch Christus, d. h. durch die Theilnahme an dem geschichtlichen Glaubensleben der Gemeinde Christi zu Stande, so ist diese geschichtliche Vermittelung doch nicht mit dem ewigen Heilsgut, oder der persönlichen Liebesgemeinschaft der Seele mit Gott zu identificiren. Die Gewisheit dieser Liebesgemeinschaft beruht nicht auf dem Geschichtszeugnisse, sondern einzig auf dem innern Geisteszeugnisse, das sich im Geistesleben jedes wahrhaft Gläubigen wiederholt, oder auf dem unmittelbaren Innewerden des göttlichen Geistes als tröstender und der väterlichen Liebe Gottes vergewissernder Macht im Menschengemüth.

§. 772. Obwol der Grund der subjectiven Heilsgewisheit nicht in der Stärke oder Lebendigkeit des Glaubens als subjectiv-menschlicher Qualität, sondern lediglich auf der Objectivität des ewigen göttlichen Gnadenwillens beruht, so hängt doch der Grad jener Gewisheit für das Subject von der Zuversicht des gläubigen Vertrauens in die göttliche Vaterliebe und von der Bethätigung der Aechtheit des Glaubens im christlichen Leben ab.

§. 773. Wie daher das Zustandekommen der persönlichen Heilsgewisheit den subjectiv-psychologischen Process der Bekehrung zur Voraussetzung hat, so ist auch mit dem Steigen oder Fallen des gläubigen Vertrauens auf die das Subject persönlich angehende göttliche Heilsgnade ein Steigen und Fallen der Gewisheit des Gnadenstandes, ja sogar die im fortschreitenden Processe der Heiligung zwar fortschreitend, aber niemals absolut aufgehobene Möglichkeit eines Herausfallens aus dem Gnadenstande, freilich aber zugleich die bei fortschreitender Abwendung von Gott zwar fortschreitend, aber niemals absolut aufgehobene Möglichkeit, der rechtfertigenden Gnade auf's Neue sich zu versichern gesetzt.

Dass jemand wirklich im Gnadenstande stehe, ohne darum zu wissen, ist nach dem Obigen (§. 768) eine Unmöglichkeit. Die Gewisheit des Gnadenstandes hat aber ihr Maass an dem gläubigen Vertrauen und lässt wie dieses ein Wachsthum zu. Dieses Vertrauen als fiducia im engeren Sinne oder als Zuversicht in die auf das Subject persönlich bezügliche Gnadenverheissung, im Unterschiede von dem vorbereitenden Glauben an die objective Wahrheit der von der Gemeinde bezeugten Versöhnung, kann freilich zeitweilig in's Schwanken gerathen, ohne dass darum das angeknüpfte religiöse Verhältnis überhaupt wieder aufgehoben würde. Zweifel an der persönlichen Erwählung können auch dem Gläubigen kommen, wenn er auf die noch immer in ihm vorhandene Sünde reflectirt. Solchen Zweifeln gegenüber hilft natürlich der reformirte syllogismus practicus nichts, sondern nur die lutherische Mahnung, sich an die im „Worte" verbürgte Objectivität der göttlichen Gnadenverheissung zu halten. Wohl aber muss sich die Aechtheit des Glaubens an den Früchten desselben im Leben erproben. Ein Vertrauen in die göttliche Vaterliebe, das sich nicht durch Glaubensgehorsam gegen den göttlichen Willen bewährt, ruht nicht auf wirklicher Gewisheit der Liebeseinheit mit Gott, sondern auf subjectiver Selbsttäuschung. Eben darum setzt der rechtfertigende Glaube oder die fides specialis den bereits begonnenen religiös-sittlichen Process der Bekehrung, die innere Abkehr des Herzens von der Welt und die Hinkehr zu Gott voraus, ebenso wie allerdings umgekehrt erst die Gewisheit der persönlichen Kindschaft bei Gott oder der gewonnenen Versöhnung die rechte Kraft und Freudigkeit zum Beharren auf dem Wege der Heiligung und den stetigen Antrieb zur „täglichen Busse" gibt. Die mortificatio und vivificatio im lutherischen Sinne, oder die terrores conscientiae und die laetitia sind psychologisch betrachtet allerdings von dem Ersterben des alten und der Geburt des neuen Menschen nicht zu trennen; die Gewisheit der persön-

lichen Rechtfertigung selbst aber beruht ebensowenig auf dem sittlichen Ernste der Busse wie auf der subjectiven Stärke des Glaubens; im Gegentheile leitet der Gläubige die Kraft zur Heiligung nicht minder wie die Zuversicht seines Glaubens von derselben göttlichen Liebesmacht in ihm ab, die ihm die Gewisheit seiner Kindschaft bei Gott verbürgt. Wo es sich dagegen um die psychologische Genesis des Rechtfertigungsbewustseins handelt, ist ein Unterschied zwischen dem werdenden Glauben, der schon zur Bekehrung mitwirkt und dem vollendeten Vertrauen in den göttlichen Gnadentrost, welches zugleich die zuversichtliche Gewisheit der göttlichen Gnadenkraft im Gemüthe gewährt.

Hieraus ergibt sich schliesslich, dass die Möglichkeit eines Herausfallens aus dem Gnadenstande in demselben Maasse ausgeschlossen wird, als der Glaube sich zugleich als subjectives Princip des neuen Lebens in der Liebesgemeinschaft mit Gott bewährt. Je stetiger die Entwickelung dieses Glaubenslebens ist, desto mehr nimmt jene Möglichkeit ab; umgekehrt je grösseren Schwankungen dasselbe unterliegt, desto mehr nimmt jene Möglichkeit zu. Aber ein unfertiges, bald steigendes bald fallendes Glaubensleben ist darum doch noch nicht, wie die reformirte Lehre zu setzen befiehlt, ein blos scheinbares. Auch ein nur zeitweiliges Bewustsein des Gnadenstandes ist, soweit der Glaube seine Aechtheit bewährt, ein wahrheitsgemässes und wird erst zum Selbstbetruge, wenn die Früchte der Heiligung ausbleiben. Dem Dogma von der perseverantia sanctorum liegt daher als religiöse Wahrheit zu Grunde, dass die Gläubigen in demselben Maasse als ihr Beharren im Gnadenstande und ihr Fortschreiten in der Heiligung sich als stetig erweist, sich auch der Ausdauer bis an's Ende, also auch ihrer Erwählung und Rechtfertigung getrösten dürfen. Aber diese Perseveranz ist kein durch einen abstracten göttlichen Willkürwillen den Einen verliehenes, den Andern versagtes Gnadengeschenk.

§. 774. Unmittelbar mit der individuell zugeeigneten Versöhnung mit Gott oder der Rechtfertigung ist zugleich die individuell zugeeignete Erlösung von der Welt oder die Wiedergeburt gesetzt, welche an dem in die Liebesgemeinschaft mit Christus Aufgenommenen sich als das Walten des Geistes Christi in ihm bethätigt.

§. 775. Sowenig der Mensch ohne den Trost der Versöhnung zu ergreifen, von seiner natürlichen Unfähigkeit Gott wahrhaft zu lieben befreit werden kann, so wenig ist andrerseits das Bewustsein der persönlichen Rechtfertigung ein wahrheitsgemässes, wenn der Versöhnte sich nicht zugleich über seine endlich-natürliche und sündige Willensbestimmtheit in

der Welt principiell hinausgehoben und durch die in ihm gegenwärtige göttliche Liebesmacht zur Ausrichtung des göttlichen Liebewillens in der Welt befähigt weiss.

§. 776. Rechtfertigung und Wiedergeburt verhalten sich daher zu einander wie die religiöse und die ethische Seite des Gnadenstandes, oder wie die subjective Gewisheit der Kindschaft bei Gott und die thatsächliche, in der Freiheit über die Welt sich bethätigende Verwirklichung dieser Gotteskindschaft.

§. 777. Die auf dem Standpunke der kirchlichen Vorstellung unlösbare Frage, inwiefern die persönliche Zurechnung der göttlichen Sündenvergebung als solche zugleich die Kraft zu einem neuen Leben in Gottes Gemeinschaft zu gewähren, inwiefern also der rechtfertigende Glaube sich unmittelbar zugleich als der durch die Liebe thätige Glaube zu erweisen vermöge, beantwortet sich einfach durch die Thatsache des christlichen Bewustseins, dass das seines Gnadenstandes gewisse Subject in der Liebesgemeinschaft mit Gott sein höchstes Gut, im Besitze dieses Gutes aber zugleich die Verwirklichung des göttlichen Liebeszwecks in der Welt als seinen höchsten persönlichen Selbstzweck erkennt und in der Gewisheit der göttlichen Liebe dieselbe zugleich als eine in seinem Geistesleben sich aufschliessende Kraft Gottes erfährt.

Wird die Rechtfertigung als ein transcendenter Act gefasst, durch welchen dem Menschen die stellvertretende Genugthuung unter der Voraussetzung, dass er daran „glaubt," äusserlich imputirt wird, so sieht man freilich nicht ein, wie denn nun als Folge der Acceptation der angebotenen Wohlthat unausbleiblich ein guter Lebenswandel eintreten soll. Auch die objective Schuldvergebung als solche schliesst noch keineswegs eine wirklich sittliche Veränderung des Subjects als nothwendige Consequenz in sich ein. Wenn die protestantische Kirchenlehre diese Voraussetzung gleichwol einstimmig festgehalten hat, so ist sie dabei unvermerkt von dem Boden der transcendenten Betrachtung auf den der subjectiv-psychologischen hinübergetreten. Ist die Rechtfertigung ein neues religiöses Verhältnis zu Gott, welches an die Stelle der Gottentfremdung und Gottesferne getreten ist, so ist sie eben wesentlich Bewustsein der Kindschaft bei Gott oder der Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater. Die Gewisheit der Gotteskindschaft ist aber, wenn anders sie keine subjectiv eingebildete ist, unabtrennbar von dankbarer Gegenliebe gegen die göttliche Vaterliebe, und diese Gegen-

liebe ist nur dann eine wahre, wenn sie sich zugleich als Liebesgehorsam gegen Gott und Aneignung des erkannten göttlichen Liebeszwecks in der Welt zum persönlichen Selbstzwecke bethätigt. Die Gottesgemeinschaft erweist sich zunächst als Gottähnlichkeit (§. 630). Eben die principielle Erneuerung des Sinnes, die sich als Gottähnlichkeit und Lust am göttlichen Willen beurkundet, ist also die Wiedergeburt; keine plötzliche Umschaffung eines Ungerechten in einen Gerechten, aber die grundsätzliche Richtung des menschlichen Willens auf den göttlichen Willen, die principielle Abkehr von der Welt und Hinkehr zu Gott, welche thatsächlich erst in der Lebensgemeinschaft mit Christus zu Stande kommt. Fragt man nach der Stellung von Rechtfertigung und Wiedergeburt im psychologischen Process, so tritt erstere immer erst ein, wenn letztere schon begonnen hat (§. 773), obwol der Gläubige erst aus der Gewisheit seiner Versöhnung mit Gott die Zuversicht des „neuen Gehorsams“ schöpft. Denn erst wenn er in der Versöhnung die Liebe Gottes erfahren hat, weiss er sich zu wahrer Gegenliebe befähigt, oder „vom Geiste Gottes getrieben.“ Hiermit erledigt sich zugleich die Antinomie, dass die Wiedergeburt einerseits der Rechtfertigung vorhergehen muss und dass sie andrerseits erst als logische Folge derselben gedacht werden kann.

§. 778. Ihrem allgemeinen geistigen Gehalte nach ist die Wiedergeburt das Sichaufschliessen des Menschengeistes für die in ihm sich bethätigende objectiv-göttliche Gnadenkraft, oder die in der Gottesgemeinschaft gewonnene Freiheit von der endlichen Abhängigkeit in der Welt, welche Freiheit sich einerseits als innere Erhebung über die endliche Naturbestimmtheit und sündige Willensbestimmtheit, oder über den Gegensatz von Gesetz und Sünde und über die äussere Hemmung des menschlichen Lebenszwecks durch das Uebel und den Tod, andrerseits als sittliche Kraft zur treuen Berufsarbeit in der Welt, oder zur dienenden Hingabe an die Förderung des höchsten Gutes erweist (§. 635).

Wenn die religiöse Betrachtung die Wiedergeburt als eine Wirkung des göttlichen Geistes im Menschengeiste, den Stand des Wiedergeborenen also als ein Getriebenwerden vom heiligen Geiste betrachtet, so gründet sich ihr Recht hierzu in der religiösen Erfahrungsthatsache, welche von der reformirten Dogmatik als mortificatio und vivificatio beschrieben wird, nach beiden Seiten aber als eine Wirkung der im Menschengemüthe sich aufschliessenden göttlichen Liebesmacht ins Bewustsein tritt. In der Liebesgemeinschaft mit Gott weiss der Gläubige sich einerseits über die endlichen, sinnlichen, selbstischen und particulären Motive seines Handelns hinausgehoben, und eben damit zugleich von

der Furcht des Todes und den Hemmungen, welche das physische Uebel seinem höheren Leben bereitet, befreit; und in derselben Liebesgemeinschaft mit Gott weiss er sich andrerseits dem schlechthin universellen sittlichen Zwecke, oder der Arbeit am göttlichen Reiche dienstbar gemacht. Die Freiheit in Gott, in welcher die subjectiv angeeignete Erlösung besteht, ist keine abstracte Weltflucht oder Weltverneinung, sondern treue Arbeit in der Welt, um sie zu beherrschen, d. h. den Zwecken des göttlichen Reiches dienstbar zu machen. Die Sphäre dieser Arbeit ist der individuelle Lebensberuf, sofern derselbe ausdrücklich auf den universellen Zweck des göttlichen Reiches bezogen oder dem allgemeinen Menschenberufe dienstbar gemacht wird. Ohne diese Bezogenheit des besonderen Berufs auf den allgemeinen sittlichen Zweck sinkt die individuelle Berufsarbeit zu blosser „Culturarbeit" herab; umgekehrt ohne die concrete Bethätigung des auf den universellen Zweck gerichteten Willens im besonderen Beruf entartet jene zu weltflüchtiger Askese und pietistischer Beschränktheit.

§. 779. Sowenig wie die Rechtfertigung ein transcendenter Act, so wenig ist die Wiedergeburt ein besonderer durch göttlichen Gnadenzauber im Menschengeiste gewirkter Act oder ein einzelnes Anfangsereignis in der religiös-sittlichen Lebensgeschichte des Christen, sondern die principielle, im Liebesgehorsam gegen Gott sich stetig bethätigende Verwirklichung des Gnadenstandes.

Der Pietismus fragt nach Zeit und Stunde der Wiedergeburt, und fordert äusserlich wahrnehmbare Kennzeichen derselben, an denen die Conventikelchristen die „Kinder Gottes" und die „Kinder der Welt" unterscheiden wollen. Das Eine wie das Andre ist nur ein Merkmal sinnlicher Frömmigkeit. Abgesehen davon, dass man eine sinnliche Erregung des Gefühls zum Maasstabe des ächten Christenthumes erhebt (§. 758), so fasst man zugleich in der Weise der sinnlichen Vorstellung das Verhältnis zwischen dem principiellen innern Grunde des neuen Lebens, oder der „Freiheit in Gott" und seiner Bethätigung in der Heiligung als Anfang und Fortgang in der Zeit. Die Wiedergeburt oder die Geburt aus Gott ist die principielle Einbürgerung des Menschen in der übersinnlichen Welt, oder im Gottesreiche; von diesem seinen Heimatsrechte im göttlichen Reiche aber hat der Gläubige nur Erfahrung, sofern er sich in stetiger Gottesgemeinschaft weiss, und in dieser seiner Gottesgemeinschaft seine Freiheit über die Welt stetig bethätigt. Die aparte Methode dagegen, die Wiedergeburt an äusserlich sinnliche Merkmale zu knüpfen, führt fast unausweichlich zu religiöser Heuchelei, welche die sittliche Arbeit in der Welt als

etwas „Profanes“ bei Seite schiebt, und durch selbstgewählten Gottesdienst sich vor Gott auf aparte Weise meint wohlgefällig zu machen.

§. 780. Die subjectiven Kennzeichen des Gnadenstandes oder der Rechtfertigung und Wiedergeburt sind einerseits kindliches Gottvertrauen, demüthige Anerkennung der eigenen natürlichen Ohnmacht und der auch im Erlösten noch fortwirkenden Sünde, Geduld im Leiden der natürlichen und der durch die gemeinsame Sünde verschuldeten Uebel, endlich innere Seligkeit in der auch durch die stete Unvollkommenheit der Heiligung nicht aufgehobenen, im Gebetsverkehre mit Gott immer aufs Neue angeeigneten Liebesgemeinschaft mit ihm; andrerseits die in dieser Liebesgemeinschaft mit Gott sich fortschreitend verwirklichende Aneignung des göttlichen Weltzwecks zum eignen Lebenszweck, oder die beharrliche Richtung des eignen Willens auf den göttlichen Willen, welche in fortgesetzter sittlicher Charakterbildung und in fortgesetzter sittlicher Arbeit im Dienste des auf den allgemeinen sittlichen Zweck bezogenen individuellen Berufs sich bethätigt.

Vgl. Ritschl III, 537 ff.

§. 781. Seinem allgemeinen geistigen Wesen nach ist daher der Gnadenstand das in dem endlich-natürlichen Dasein des Menschen sich aufschliessende Leben im Ewigen, oder die thatsächliche Einigung Gottes und des Menschen in dem persönlichen menschlichen Geistesleben (§. 631).

Die kirchliche Lehre von der unio mystica erweist sich hiernach, nur nach Abstreifung der äusserlich supranaturalistischen Vorstellungsform, als der richtige Ausdruck des im individuellen Geistesleben verwirklichten christlichen Princips. Sie ist das im Christenthum vollendete religiöse Verhältnis selbst, wie es in der Person Jesu Christi vorbildlich und grundlegend verwirklicht ist, mittelst des Geistes Christi in seiner Gemeinde aber in allen einzelnen Gliedern derselben wirklich werden soll und wirklich werden kann.

B. Die geschichtliche Verwirklichung des Heilslebens in der Heilsgemeinschaft.

§. 782. Die Lehre von der geschichtlichen Verwirklichung des Heilslebens in der Heilsgemeinschaft zerfällt in drei Stücke: von dem objectiven Walten der zueignenden

Gnade in den Gnadenmitteln, von der Kirche als organisirter Gemeinschaft des Glaubenslebens und von dem Reiche Gottes als göttlichem Endzwecke der Menschheit.

1. Die Gnadenmittel.

Vgl. Grimm, §. 213. Hutt. rediv. §. 117.

§. 783. Das mit der geschichtlichen Verwirklichung der göttlichen Gnadenordnung gleichzusetzende Walten der zueignenden Gnade oder des heiligen Geistes (§. 695) vermittelt sich durch die Darstellung und Darbietung des Heils in der religiösen Gemeinschaft, ist also ordnungsmässig an die beiden allgemeinsten Formen der Darstellung und Mittheilung des gemeinsamen religiösen Bewustseins, das Wort und die Handlung geknüpft.

§. 784. Obwol an sich auch ausserhalb der specifisch-christlichen Gemeinschaft überall wo die Erlösungsreligion in irgend welchem Grade verwirklicht wird, auch die zueignende Gnade durch geordnete Mittel sich wirksam erweist, so hat dieselbe doch ihre vornehmlichste Stätte in der von dem Principe der in Christus offenbarten vollkommenen Versöhnung und Erlösung beseelten Gemeinde, erweist sich daher vorzugsweise in den kirchlichen Gnadenmitteln als den constituirenden objectiven Factoren der kirchlichen Gemeinschaft wirksam.

Vgl. Schweizer, christl. Glaubenslehre II, §. 165 ff. — Gnadenmittel sind überhaupt die concreten geschichtlichen Bedingungen, unter welchen die gratia applicatrix sich wirksam erweist, und als solche von der geordneten Wirksamkeit dieser Gnade gar nicht unterschieden. Sofern nun die Zueignung des Heils, d. h. des die persönliche Lebensvollendung und Seligkeit bedingenden religiösen Verhältnisses an die Einzelnen von der Darstellung und Darbietung desselben in der Gemeinschaft abhängig ist, erscheint die geschichtliche religiöse Gemeinschaft, innerhalb deren das Heil an den Einzelnen herankommt, für diesen als das Gnadenmittel im weitesten Sinne, im engeren Sinne aber Alles, was als Wort- und Thatausdruck des gemeinsamen Heilslebens geeignet ist, dasselbe in dem Einzelnen neu zu erzeugen, und dadurch die Fortpflanzung und Entwickelung der Heilsgemeinschaft selbst sicherzustellen. Ein schlechthin unvermitteltes Gnadenwirken in der Seele des Einzelnen wäre ein alle psychologische Bedingtheit des Heilslebens aufhebender Gnadenzauber, eine Vorstellung, die sich freilich auch umgekehrt überall da einstellt, wo man jenen Gnadenmitteln selbst eine

Wirksamkeit ex opere operato beimisst. Als von Aussen her an den Einzelnen herantretende objective Darbietungen der Heilsgnade sind die Gnadenmittel nicht mit den geordneten subjectiven Bedingungen zu vermischen, unter welchen sich der Geist Gottes im individuellen Geistesleben erschliesst, obwol beide in der ewigen Gnadenordnung Gottes gleicherweise begründet sind. Wenn man daher auch das Gebet unter den Gnadenmitteln aufgezählt hat (Schleiermacher, Rothe, Biedermann), so ist dies misbräuchlicher Weise geschehn. Wohl aber ist das Gebiet der Gnadenmittel durch die im engeren Sinne sogenannten kirchlichen Gnadenmittel nicht erschöpft, sondern reicht soweit, als überhaupt im geschichtlichen Gesammtleben sich die wahre Religion in irgend welchem Grade der Vollkommenheit verwirklicht. Ist daher insbesondere schon die alttest. Religion Gnadenbund, wenn auch unter der Hülle des Werkebundes, so hat die altprotest. Dogmatik mit Recht auch von alttestamentlichen Gnadenmitteln geredet, und wenigstens annäherungsweise wird im analogen Sinne überall, wo die vorbereitende Gnade im religiösen Gesammtleben vor und ausser dem Christenthume sich wirksam erweist, von vorbereitenden Gnadenmitteln gesprochen werden dürfen. Aber die specifische Dignität der christlichen Gemeinschaft als der geschichtlichen Sphäre der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion sichert auch den kirchlichen Gnadenmitteln ihre specifische Wirksamkeit als Organen der zueignenden Gnade. Und wenigstens für die Glieder der christlichen Gemeinschaft kommen eben die durch die christliche Gemeinde zugedienten Gnadenmittel ausschliesslich in Betracht. Sie sind die geschichtlichen Ordnungen, mittelst deren die Einzelnen zur persönlichen Theilnahme an der durch Christus offenbarten Versöhnung und Erlösung befähigt werden, mittelst deren also zugleich die christliche Gemeinde selbst als geschichtliches Gesammtleben ihren Bestand sichert. Die Form der objectiven Darbietung der Heilsgnade aber ist das Wort und die symbolische Handlung.

§. 785. Nach alttestamentlicher Anschauung sind das Gesetz und die prophetische Verkündigung unmittelbar Gottes Wort an das erwählte Bundesvolk, die Beschneidung das gottgeordnete Bundeszeichen, das Passahmahl die symbolische Darstellung der gnadenweisen Verschonung des Volkes vor dem drohenden Verderben, die Beobachtung der im Gesetze vorgeschriebenen Cultushandlungen der gottgeordnete Thatausdruck der Zugehörigkeit des Volkes Israel zu seinem Bundesgotte; unter diesen aber zeichnen wieder als eigentliche Gnadenmittel die Opfer sich aus, durch welche die Bethätigung

und Erneuerung des Bundesverhältnisses Jhvh's zu seinem Bundesvolke und zu allen bundestreuen Gliedern desselben sich stetig vermittelt.

„Wort Gottes" ist ursprünglich jede göttliche Willenskundgebung an Einzelne oder an das Volk (§. 185); vor Allem das Gesetz (Ex. 20, 1). Erst das nachexilische Judenthum sieht aber in den biblischen Büchern unmittelbar selbst „Gottes Wort". Die schon auf die Väterzeit (Gen. 17, 11) zurückgeführte Beschneidung ist symbolischer Weiheact, durch welchen das Leben des Einzelnen dem Bundesgotte zugeeignet wird, er also am Bunde Gottes mit Israel persönlichen Antheil gewinnt. Das Passahmahl (Exod. 12) ist das heilige Bundesmahl zur Erinnerung an die Errettung aus Aegypten. Endlich die im Gesetze verordneten Opfer, welche in allen ihren Formen den Bestand des Bundesverhältnisses zur Voraussetzung haben, sind theils regelmässige Cultusacte, in denen das Volk dem Bundesgotte seine Ehrfurcht bezeugt und ihm immer auf's Neue sein Leben weiht (Brandopfer oder Ganzopfer, עֹלָה, כָּלִיל), oder wie alljährlich am grossen Versöhnungstage von seinen unwissentlichen Sünden gereinigt wird (Lev. 16); theils dienen sie bei besonderen Gelegenheiten zum Ausdrucke des Dankes (זֶבַח שְׁלָמִים) gegen Gott oder als gottgeordnete Erneuerung des durch Sünde getrübten Bundesverhältnisses des einzelnen Volksgenossen (Sünd- und Schuldopfer, §. 682). Vgl. H. Schultz a. a. O. I, 226 ff. Die symbolische Bedeutung aller dieser Cultushandlungen wird seit der Prophetenzeit immer entschiedener hervorgehoben, wogegen sich in der nachexilischen Zeit die Vorstellung wieder veräusserlicht.

§. 786. Nach der persönlichen Lehre Jesu ist unter Voraussetzung der bleibenden Giltigkeit des alttestamentlichen Gottesworts die Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes und seinen Ordnungen oder „das Wort" zugleich die Offenbarung der Geheimnisse des Reiches an die Jüngergemeinde und insofern die objective Grundlage für die Heilsgemeinschaft; wie Jesus aber die äussere Aussonderung der Jüngergemeinde von der israelitischen Volksgemeinde nirgends vollzogen hat, so hat er auch Taufe und Abendmahl nicht als eigenthümliche Cultushandlungen „eingesetzt", sondern jene im Anschlusse an die Johannestaufe nur als Weiheritus für die Aufnahme in's Gottesreich anerkannt, durch dieses aber im Anschlusse an das jüdische Passah nur seinen bevorstehenden Tod symbolisch als einen Opfertod zur Verschonung der Gottesgemeinde dargestellt.

Der Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* (Mt. 4, 23. 9, 35.

24, 14), obwol nur an einer kritisch bedenklichen Stelle (Mt. 24, 14) in Jesu Munde gebraucht, scheint jedenfalls ursprünglicher als der absolute Gebrauch von τὸ εὐαγγέλιον (Mc. 1,15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9. 16, 15) zu sein. Das Seitenstück dazu ist ὁ λόγος τῆς βασιλείας (Mt. 13, 19), wofür in der Urgemeinde der absolute Ausdruck ὁ λόγος tritt (Mc. 2, 2. 4, 14 ff. 33. 8, 32. Luc. 1, 2. Act. 4, 4. 6, 4. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14. 25 u. ö.), abwechselnd mit der ursprünglich auf das alttest. Gotteswort (Mc. 7, 13) bezüglichen Bezeichnung ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (so bei Luc., Apok., in den paulinischen Briefen und allen späteren Schriften). Das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, welches Jesus seinen Jüngern offenbart (Mc. 4, 11 u. Par.), ist die Ordnung des Gottesreichs, oder der im Gottesreiche offenbare Heilswille des himmlischen Vaters.

Das geschichtliche Werk Jesu oder die Begründung des Gottesreiches durch Aussonderung der Gottesgemeinde aus der Welt darf nicht im Sinne einer äussern Aussonderung einer neuen Religionsgesellschaft aus der Volksgemeinde Israels verstanden werden. Schon damit fällt die Annahme hinweg, als habe Jesus selbst bestimmte kirchliche Institutionen „eingesetzt". Auch die Taufe und das letzte Abendmahl Jesu sind von ihm nicht in diesem Sinne gemeint. Die förmliche Einsetzung der Taufe wird Mt. 28, 19 erst dem erhöhten Christus in den Mund gelegt; ob Jesus selbst getauft habe (Joh. 3, 22 ff.), muss zweifelhaft bleiben, doch ist nicht unwahrscheinlich, dass, wie er selbst sich der Johannestaufe unterwarf, so auch seine Jünger unter seinen Augen das βάπτισμα μετανοίας an solchen, die sich zur Gottesgemeinde bekehrten, vollzogen haben (Joh. 4, 2). Wenigstens erklärt sich so am leichtesten der spätere Gebrauch. Das bildliche Wort von der Geistestaufe im Unterschiede von der Wassertaufe, welches wol eher auf Jesus (Act. 1, 5) als auf Johannes zurückzuführen ist, vergewisserte die Jünger-Gemeinde, dass die Handlung im Sinne des Meisters geschehe. Auch von einer „Einsetzung des heil. Abendmahles" durch Jesum kann strenggenommen keine Rede sein, da der ihm in den Mund gelegte Befehl zur Wiederholung der Feier (1 Kor. 11, 24 f. Luc. 22, 19) späterer Zusatz ist. Die ursprüngliche Feier ist einfach eine symbolische Handlung, durch welche Jesus der Jüngergemeinde die Bedeutung seines bevorstehenden Todes als eines „Passah" oder Verschonungsmittels der Reichsgenossen in den bevorstehenden Tagen des Gerichtes veranschaulichen will (§. 553). Als eine „neue" Bundesstiftung hat er erst nach jüngerer Tradition seinen Tod bezeichnet; ja selbst darüber ist Zweifel möglich, ob er auch nur von „seinem Bundesblute" (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) statt einfach von seinem Blute gesprochen hat. Abgesehn hiervon ist der Text bei Marcus sicher der ursprüngliche.

§. 787. Das Urchristenthum fügt zu dem alttestamentlichen Gotteswort die Predigt von Jesus dem Christus als der Erfüllung der prophetischen Weissagungen hinzu, und feiert theils neben, theils in Verbindung mit den heiligen Handlungen des Alten Bundes die Taufe auf den Namen Jesu als Bedingung der Sündenvergebung und der Geistesmittheilung, und das Mahl des Herrn als Gedächtnismahl seines sühnenden Todes für die Sünden des Volkes, beide Handlungen aber als von Jesu selbst geordnete eigenthümliche Bräuche der Messiasgemeinde.

Im Sinne der Urgemeinde ist der *λόγος τοῦ θεοῦ* die Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Messias, daher auch *λόγος τοῦ κυρίου, λόγος τοῦ Χριστοῦ* oder *λόγος τῆς σωτηρίας*, auch *ὁ λόγος* oder *τὸ εὐαγγέλιον* schlechthin. Diese Predigt ist die Erfüllung der prophetischen Verkündigung. Wie aber der *λόγος τοῦ κυρίου* zu dem alttest. Gotteswort ergänzend und vollendend hinzutritt, so treten auch zu den Gnadenmitteln des A. B. die der Messiasgemeinde eigenthümlichen Gnadenmittel hinzu. Wie die Aufnahme in das Bundesvolk durch die auch vom Judenchristenthum als Bundeszeichen festgehaltene Beschneidung, so wird die Aufnahme in die Messiasgemeinde durch die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα (ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν τῷ ὀνόματι) Ἰησοῦ* als des *κύριος* und *Χριστός* vollzogen (§. 702). Dieselbe ist im Unterschiede von der Wassertaufe des Johannes Geistestaufe (Act. 1, 5 vgl. Mc. 1, 8 u. Par.), vermittelt daher ordnungsmässig die Geistesmittheilung (Act. 2, 38. 19, 5 f. 1 Kor. 12, 13 vgl. 1 Ptr. 3, 21), obwol in Ausnahmefällen der heilige Geist erst nach oder schon vor der Taufe auf die Gläubigen herab kommt (Act. 8, 16. 10, 44 ff. 11, 15 ff.). Ausser der Geistesmittheilung wird die Sündenvergebung als Wirkung der Taufe auf den Namen Jesu betrachtet (Act. 2, 38. 22, 16 vgl. 1 Kor. 6, 11. Hebr. 10, 23. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5). Die Feier des heil. Abendmahls, mit welcher die jüdische Passahfeier verschmolz, schloss sich frühzeitig an die Privatversammlungen der ersten Gläubigen an, bei denen man beim „Brotbrechen“ das Gedächtnis des am Kreuze „gebrochenen“ Leibes Christi erneuerte (Act. 2, 42. 46. vgl. Luc. 24, 30. Act. 20, 7. 11. 27, 35). Paulus kennt diese Sitte bereits als in den christlichen Gemeinden allgemein recipirt (1 Kor. 10, 16). Die Adendmahlssymbolik blickt auch in der Erzählung vom Speisungswunder „am Abend“ hindurch (Mt. 14, 15 ff. bes. v. 15. 19. Mt. 15, 33 ff. u. Par. vgl. Joh. 21, 12 ff.). Die in der Tradition fortgebildeten Abendmahlsworte Jesu geben seinem Tode immer bestimmter die Bedeutung eines Bundesopfers und Sühnopfers zur Vergebung der Sünden (Mt. 26, 28).

§. 788. Für Paulus ist unbeschadet der auch von ihm

festgehaltenen Gottesoffenbarung in der alttestamentlichen Schrift das Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen die neue an die Stelle des Gesetzes getretene Heilsoffenbarung, Taufe und Abendmahl aber die Gnadenmittel des neuen, in Christi Blute geschlossenen Bundes, die Taufe als Wasser- und Geistestaufe zugleich die mystische Vermittelung der Gemeinschaft mit Christi Tod und Auferstehung, das Mahl des Herrn die mystische Vermittelung der Gemeinschaft mit seinem Blute und Leibe, d. h. der Zueignung der Sühnkraft seines Blutes und der Einpflanzung in die Gemeinschaft seines pneumatischen Lebens und in die ihm wie der Leib der Seele geeinte Gemeinde der Gläubigen.

Der *λόγος τοῦ θεοῦ* ist für Paulus speciell der *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1 Kor. 1, 18), welcher zugleich die eigenthümliche Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi als Stiftung der *καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* in sich schliesst (§. 590). Die Taufe ist ihm der Act, in welchem die mystische Incorporation der Gläubigen in Christus oder die Aufnahme in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung sich vollzieht (Gal. 3, 27. Röm. 6, 2 ff. vgl. 1 Kor. 12, 13). Der gesegnete Abendmahlskelch im *δεῖπνον κυριακόν* (1 Kor. 11, 20) ist *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*, das gebrochene Abendmahlsbrod *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (1 Kor. 10, 16). Wie der Gegensatz zu der durch das *ποτήριον* und die *τράπεζα δαιμονίων* vermittelten *κοινωνία δαιμονίων* (1 Kor. 10, 20 f.) und die Parallele mit der *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου* im A. T. 1 Kor. 10, 18) lehrt, ist darunter kein eigentliches Essen und Trinken des („verklärten") Leibes und Blutes Christi, sondern nur eine geheimnisvolle Verbindung gemeint, in welcher der Christ durch Essen und Trinken von Brot und Wein mit dem am Kreuze getödteten Leibe und dem am Kreuze vergossenen Blute Christi steht. Das für die Gemeinde, d. h. zur Tilgung ihrer Sünden vergossene Blut Christi wird den Gläubigen zugeeignet, welche ja in ihm Alle der Sünde gestorben sind (2 Kor. 5, 14), und ebenso werden sie durch den Genuss des Abendmahlsbrotes mit ihm und dadurch zugleich unter einander *ἓν σῶμα* 1 Kor. 10, 16 f.). In demselben Sinne fasst Paulus 1 Kor. 11, 24 die Worte *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* und bezeichnet v. 25 den Kelch als die *καινὴ διαθήκη* im Blute des Herrn, d. h. als das Gnadenmittel, durch welches den Gläubigen ihre Theilnahme an dem im Blute Christi geschlossenen neuen Bunde verbürgt wird. Hierauf beruht die Bedeutung der Abendmahlsfeier, in welcher also die schon in der Taufe vollzogene mystische Einigung der Gläubigen mit Christus immer auf's Neue besiegelt wird. Auch das „unwürdige Essen und Trinken"

1. Kor. 11, 29 (wenn ἀναξίως ächt ist) ist nicht von der sog. manducatio infidelium zu verstehen, sondern bezeichnet eine Herabwürdigung des δεῖπνον κυρίου zu einem gewöhnlichen Gelage (vgl. v. 20 f.), für welche nach des Apostels Meinung das göttliche Strafgericht nicht ausbleibt (v. 30).

§. 789. Nach Johannes ist Christus das persönliche Wort und als solches das absolute Princip der neuen Gottesoffenbarung; der nach seinem Scheiden den Seinigen gesandte Geist ist der Vollender seines Werks, welcher der Gemeinde das Verständnis seiner Worte erschliesst; die mystische Gemeinschaft der Gläubigen aber mit dem Sohne Gottes vermittelt sich theils durch die Taufe als Geburt aus Wasser und Geist, theils durch den geistigen Genuss Christi als des vom Himmel herabgekommenen Lebensbrotes, d. h. durch den Glauben an seine Worte und durch den geistigen Genuss seines Fleisches und Blutes, mittelst dessen den Gläubigen das im Sohne persönlich erschienene ewige Leben zu eigen gegeben wird.

Als der persönliche λόγος ist Christus im Fleische zugleich der Offenbarer des göttlichen Willens, sein Wort unmittelbar zugleich Gottes Wort (vgl. 4, 41. 5, 24. 38. 8, 31. 37. 43. 51 f. 55. 12, 48. 14, 23 f. 15, 3. 17, 6. 14. 17). Die Annahme seines Wortes und der damit zusammenfallende Glaube an seine Person als den υἱὸς μονογενής ist die Bedingung der Liebesgemeinschaft mit ihm und mit dem Vater, welche sich selbst wieder in der Liebe zu den Brüdern bewährt (§. 705). Die Bedingung zum Eintritte in's Gottesreich ist die „Geburt aus Wasser und Geist" (3, 5), d. h. die christliche Geistestaufe, zu welcher sich die Wassertaufe des Täufers als die unvollkommene Vorstufe verhält (1, 26. 31. 3, 22 ff. vgl. 2, 1—11). Andrerseits sind Wasser und Blut, d. h. die durch das Taufwasser und durch Christi Tod vermittelte Sündentilgung, die beiden Hauptmomente des durch Christus vermittelten Heils, zu denen aber als drittes Moment die Geistesmittheilung kommt (1 Joh. 5, 6—8 vgl. Joh. 19, 34). Die Passahsymbolik des letzten Abendmahls Jesu ist bei Johannes durch die Erzählung vom Fusswaschen ersetzt (13, 1 ff.), da Jesus als das wahre Passahlamm das jüdische Passah mit seinen Jüngern nicht gefeiert haben kann. Dafür kommt bei der Speisungsgeschichte c. 6 die Bedeutung der christlichen Abendmahlsfeier zur Sprache. Christus selbst ist, indem er sich den Seinen mittheilt, das vom Himmel gekommene Brot des Lebens (6, 26—51ᵃ); er selbst gibt sein Fleisch und Blut als Speise und Trank zum ewigen Leben (6 51ᵇ—59). Unter diesem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes ist das Verbleiben in seiner Lebensgemeinschaft verstanden, wogegen das leibliche

Essen und Trinken nichts nützt. Die Worte, welche er geredet hat, sind Geist und Leben, d. h. sie haben einen pneumatischen Sinn und nützen nur dem, der diesen Sinn versteht: sie bezeichnen die geistige Selbstmittheilung Christi an die Gläubigen und eben dies ist daher auch die alleinige Bedeutung der Abendmahlshandlung (6, 60—63).

§. 790. Die protestantische Kirchenlehre betrachtet Wort und Sacrament als die specifischen Mittel, deren sich der heilige Geist in der Kirche zur Zueignung der Gnade an die Einzelnen bedient, wobei sie einerseits im Gegensatze zur römischen Lehre von der Wirksamkeit der kirchlichen Handlung ex opere operato für die Heilskraft der Gnadenmittel die subjective Vermittelung durch den Glauben fordert, andrerseits aber im Gegensatze zu der Behauptung der „Schwarmgeister" von einer unvermittelten Wirksamkeit des heiligen Geistes im Individuum die Nothwendigkeit der Gnadenmittel als objectiver Vermittelungen der Geisteswirksamkeit für den Menschen geltend macht.

A. C. art. 5: per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit ubi et quando visum est deo. Vgl. Art. Sm. 333. F. C. p. 670. Die Differenz mit der römischen Kirche kommt namentlich bei der Sacramentslehre zur Sprache. Wort und Sacrament sind die geordneten Mittel, durch welche Gott „mit den Menschen handelt". Andrerseits wirken sie nicht ohne den Glauben, sind also keine kirchlichen Zaubermittel, durch welche den Einzelnen das Heil äusserlich angethan würde. Speciell der Gegensatz zu einer unvermittelten Geisteswirksamkeit im Subject wird namentlich gegen die „Schwarmgeister" fixirt, welche im Vertrauen auf das „innere Wort" das verbum externum entbehren zu können glauben (§. 182). Die Art. Sm. p. 333 lassen sogar die dem Moses und den Propheten gewordenen übernatürlichen Offenbarungen nicht ohne das Gnadenmittel des äusseren „Worts" erfolgen. Dennoch führt die äusserlich-supranaturalistische Vorstellung von dem göttlichen Gnadenwirken doch wieder zu der Behauptung, dass der heilige Geist ausnahmsweise auch ohne jede Mittel zu wirken vermöge (Helv. II. 18). Vgl. Calvin IV, 1, 5: etsi externis mediis alligata non est dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit.

§. 791. Unbeschadet dieser übereinstimmenden Lehre beider evangelischer Kirchen ist die lutherische geneigt, die Wirksamkeit des heiligen Geistes an die Gnadenmittel zu binden, und letzteren irgend welche objective Wirksamkeit auch abgesehn vom Glauben zuzuschreiben, die reformirte dagegen

umgekehrt, die Absolutheit des göttlichen Gnadenwirkens auch den kirchlichen Heilsmitteln gegenüber zu behaupten, und die inneren Wirkungen des heiligen Geistes im Subject, durch welche dasselbe mit Christus geeinigt wird, zu den äusseren Wirkungen der Gnadenmittel noch als etwas Besonderes hinzutreten zu lassen.

Das Nähere s. u. bei den einzelnen Gnadenmitteln. Schon nach älterer lutherischer Lehre wird Niemand selig ohne die Gnadenmittel, ein Satz, den das spätere Lutherthum dahin umkehrt, dass Jeder selig werde, welcher die Gnadenmittel richtig gebraucht (§. 536). Dagegen scheiden die Reformirten von der vocatio externa durch die Gnadenmittel die vocatio interna durch unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes (§. 690). Die Folge dieser Differenz ist einerseits eine Annäherung der lutherischen Gnadenmittellehre an das katholische opus operatum, welche namentlich bei der Sacramentslehre hervortritt (s. u.), andrerseits eine Annäherung der reformirten Lehre von der vocatio interna an die schwarmgeistige Theorie vom innern Licht. Den Lutheranern ist in den kirchlichen Gnadenmitteln die göttliche Geisteswirksamkeit unmittelbar präsent; für die Reformirten ist im Grunde die unio cum Christo das einzige absolute Gnadenmittel, wogegen den kirchlichen Gnadenmitteln nur eine in der ewigen Erwählung des Subjects begründete necessitas praecepti, keine necessitas absoluta zukommt. *)

§. 792. Nach Abstreifung der der Verstandeskritik verfallenden äusserlich-supranaturalistischen Vorstellung von der Wirksamkeit des heiligen Geistes (§. 676—678) ist gegenüber einem angeblich unvermittelten Geisteswirken die natürliche und geschichtliche Vermittelung desselben durch Wort und Handlung innerhalb der christlichen Gemeinde, gegenüber einer magischen Wirksamkeit der Gnadenmittel ebenfalls deren wirklich subjectiv-psychologische Vermittelung zu behaupten, beide Male aber die von der religiösen Weltanschauung geforderte Selbstbethätigung des göttlichen Geistes im subjectiven Geistesleben des Menschen festzuhalten.

Sowol die lutherische als die reformirte Theorie stellen die Wirksamkeit des heiligen Geistes abstract supranaturalistisch vor. Sowenig aber als der heilige Geist den kirchlichen Gnadenmitteln in dem Sinne einer magischen Wirksamkeit der letzteren immanent ist, so wenig wirkt derselbe abgesehn von den geordneten Medien. Wird beidemale die psychologische, nach

---

*) Schmid 370 f. Schweizer II, 561 ff.

reformirter Doctrin auch die geschichtliche Vermittelung der gratia applicatrix hintangesetzt, so liegt doch diesem angeblich unvermittelten Geisteswirken die religiöse Wahrheit zu Grunde, dass es in der Seele des Gläubigen ein wirklich unmittelbares ist, d. h. eben ein innerliches Sichaufschliessen des göttlichen Geistes im menschlichen Geistesleben.

a. Das Wort.

Vgl. Grimm, §. 214. 215. Hutt. rediv. §. 118—120.

§. 793. Das allgemeinste und unentbehrlichste Gnadenmittel in der christlichen Gemeinschaft ist das Wort, unter welchem die kirchliche Dogmatik die in der heiligen Schrift enthaltene, und auf Grund der Schrift in der Kirche gepredigte unmittelbar göttliche Lehre versteht.

Nicht blos die Reformirten, sondern auch Luther spricht es wiederholt aus, dass der Mensch allenfalls wol ohne Sacrament, nicht aber ohne das Wort selig werden könne. *) Das Wort ist also das „nöthigste und höchste Stück in der Christenheit“. Diese Bedeutung kommt ihm ebensowol als verbum scriptum, wie als verbum vocale zu. Ueber den Begriff des verbum dei vgl. §. 180. Dasselbe kommt hier nicht als principium cognoscendi, sondern als medium salutis in Betracht.

§. 794. Das Wort Gottes ist theils Gesetz, oder Verkündigung des gebietenden und vergeltenden Willens Gottes, theils Evangelium, oder Verkündigung der versöhnenden und erlösenden Gnade, ein Unterschied, der mit dem Unterschiede von A. und N. T. nicht zusammenfällt (§. 499).

Apol. 60. 170. lex ostendit, arguit et condemnat peccata; evangelium est promissio gratiae in Christo donatae. Indessen ist in den Begriff des Gesetzes auch die Offenbarung des gebietenden und verbietenden Willens Gottes aufzunehmen (Melanchthon loc. de lege div. F. C. p. 592).

§. 795. Das Gesetz ist nach protestantischer Lehre theilweise schon in Vernunft und Gewissen, vollständig aber erst in der heiligen Schrift beider Testamente offenbart, das Evangelium nur in der Schrift, im A. T. als Weissagung, im N. T. als Erfüllung.

Das natürliche Gesetz im Gewissen ward von Luther gegenüber der mosaischen Satzung stark betont, verclausulirter von Melanchthon**). Nach der späteren Dogmatik erkennt dagegen

*) Koestlin I, 299. 306. II, 507.
**) Heppe II, 236 f.

die natürliche Vernunft nur particulam legis. Vom mosaischen Gesetze gelten im Christenthume nur noch die leges morales, nicht mehr die leges ceremoniales und forenses, und auch jene nur propter mandatum dei, nicht weil sie von Moses gegeben sind. Dieses mandatum dei erkennt der Christ aber daraus, dass das Moralgesetz von Christus bestätigt und spiritualiter ausgelegt ist (F. C. p. 711) *).

Vom Evangelium gilt der Satz, dass dasselbe seit Anfang der Welt in der „Kirche Gottes" neben der Verkündigung des Gesetzes hergegangen ist (Melanchthon loc. de lege div. vgl. F. C. p. 715). Die Reformirten führen denselben Gedanken in ihrer Lehre vom foedus gratiae aus, welches schon im Paradiese promulgirt ist**). Substanz des Evangeliums ist die promissio gratiae, welche sich durch die subjective Zueignung des meritum Christi an die Gläubigen vermittelt. Im Glauben an diese Gnadenverheissung haben schon die alttest. Frommen das Heil erlangt.

§. 796. Gegenüber dem Antinomismus Agricola's, welcher mit der Gesetzesreligion auch das Gesetz überhaupt im Christenthume für abgeschafft erklärte, die Bekehrung der Unwiedergeborenen aber lediglich durch die Predigt des Evangeliums vermittelt sein liess, behauptet die lutherische Kirchenlehre, mit welcher die reformirte wesentlich übereinstimmt, einen dreifachen Gebrauch des Gesetzes, um die Unwiedergeborenen in äussere Zucht zu nehmen, um sie innerlich zur Busse zu leiten und um auch die Wiedergeborenen so lange sie im Fleische leben, zur Erfüllung der göttlichen Gebote anzuhalten (usus politicus, elenchticus, didacticus).

Luther hatte einst „wider die himmlischen Propheten" Mosen, der uns Heidenchristen nichts angehe, „weder hören noch sehen" wollen, und seiner mystischen Anschauung von dem Erlösungswerk Christi erschien auch das Gesetz als eine feindliche Macht, die durch Christus besiegt sei. Seine Lehre von der Abschaffung des Gesetzes war doch nur in dem doppelten Sinne gemeint, dass das mosaische Gesetz als solches im Christenthume nicht mehr gelte, und dass an die Stelle der äusseren Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes überhaupt das den Frommen erfüllende Walten des heiligen Geistes getreten sei. Als Busspredigt für die Unwiedergeborenen dagegen hielt er die Gesetzespredigt von Anfang an fest, ohne darum zu behaupten, dass die Busse nur aus dem Gesetze stamme***). Dagegen wollte Agricola die

*) Heppe II, 289 ff. Schmid 377 ff.
**) Heppe, ref. Dogm. 272 ff. 285 ff.
***) Koestlin II, 75 ff. 497 f.

wahre Busse allein aus dem Glauben an das Evangelium herleiten, und forderte, dass die Gesetzespredigt überhaupt aus der Kirche verschwinde*). Seine unklare Fassung des Begriffes „Gesetz“ erschwert die Feststellung seiner eigentlichen Meinung. Der tiefere Gedanke, dass erst aus der Grösse der Gnade die Sünde wahrhaft erkannt werde, verhüllt sich einerseits unter der einseitigen Polemik gegen das mosaische Gesetz, andrerseits steigert er sich zu dem ohne Einschränkung behaupteten Satze, die Busse müsse gelehrt werden non ex decalogo sed ex violatione filii, per evangelium. Ihm gegenüber bekannte Luther (1537) „ein neuer Schüler des Dekaloges“ geworden zu sein. Kommt auch die wahre Busse erst aus dem Evangelium, so ist die Gesetzespredigt doch nöthig, nicht blos zur äusseren Zügelung des Bösen, sondern auch um die rohen Gemüther überhaupt erst zur Erkenntnis der Sünde zu leiten; aber auch die Wiedergeborenen bedürfen des Gesetzes noch immer um ihrer Sünde willen, obwol die rechte Gesetzeserfüllung nicht durch's Gesetz selbst, sondern erst durch den heiligen Geist gewirkt wird. Gesetzespredigt aber ist nicht blos im Dekalog, sondern auch im N. T., sofern es Gottes Gebot verkündigt und die Sünden straft. Diese von Luther und Melanchthon seit dem antinomistischen Streite übereinstimmend vorgetragene Lehre ist seitdem Gemeingut beider evangelischer Kirchen geworden (Gerhard V, 381 ff.)**). Die F. C. erörtert art. 6 auf Anlass erneuter Streitigkeiten***) besonders den tertius usus legis, vermöge dessen das Gesetz auch den Wiedergeborenen um der auch ihnen noch anhaftenden verderbten Natur willen als regula dient, ad quam suam vitam formare possint ac debeant, obwol sie a maledictione et coactione legis durch Christus befreit sind. Die Reformirten stimmen sachlich überein, nur dass sie gewöhnlich den usus politicus als von keiner unmittelbar religiösen Bedeutung zurückstellen†).

§. 797. Von untergeordneter Bedeutung ist dagegen der Streit, ob das Evangelium nach altprotestantischer und reformirter Lehre zugleich eine Busspredigt, oder nach späterer lutherischer Theorie ausschliesslich die Predigt der sündenvergebenden Gnade sei, da auch nach jener Ansicht zwischen poenitentia legalis und evangelica geflissentlich geschieden (§. 717), nach dieser aber zugestanden wird, dass erst die Verkündigung des stellvertretenden Strafleidens Christi die

---

*) Frank, Geschichte der protest. Theologie I, 67. 146 ff.
**) Koestlin II, 498 ff. Heppe II, 243 ff. Schmid 377 f. 382 f.
***) Frank, a. a. O. 149 f.
†) Schweizer II, 576 f.

Schwere der Sündenschuld und damit das Gesetz vollkommen erkennen lehre.

Wenn die ursprüngliche Lehre Luther's und Melanchthon's auch die concio evangelii eine Busspredigt heisst*), so ist hier die von der F. C. art. 5 in den Vordergrund geschobene Erwägung, dass auch das Evangelium im weiteren Sinne, d. h. die neutest. Offenbarung, gesetzliche Bestandtheile enthalte, wenn auch von Luther gegen Agricola betont, durchaus nebensächlich. Vielmehr schlägt hier die ursprüngliche Fassung der poenitentia (§. 710) und auf Grund derselben die Nöthigung durch, die fides irgendwie schon der Busse vorangehn zu lassen. Diese Lehre bleibt nicht blos in der melanchthonischen Schule, sondern auch in der reformirten Kirche die herrschende**). Flacius deutete dies so, als machte Melanchthon aus der Trostpredigt des Evangeliums eine Strafpredigt. Die F. C. (p. 709) sieht in der Vermischung von Gesetz und Evangelium eine Verdunkelung des meritum Christi und eine Beraubung des Trostes bekümmerter Gewissen. Die scharfe Scheidung der concio legis, die uns über unsre Sünden und den Zorn Gottes belehrt und des Evangeliums, welches Gottes sündenvergebende Gnade in Christus offenbart (F. C. p. 712), gilt seitdem als rechtgläubige lutherische Lehre***). Allerdings ist auch Christi Leiden und Sterben eine concio irae divinae contra peccata; doch gehört dies nicht zur concio evangelii im eigentlichen Sinne (F. C. a. a. O.).

§. 798. Das Verhältnis des heiligen Geistes zum Wort wird von der altprotestantischen und reformirten Lehre dahin bestimmt, dass das innere Wort zwar ordnungsmässig nicht ohne das äussere, darum aber noch nicht als nothwendige Folge von jenem gegeben werde, sondern eine zum äussern Worte noch hinzukommende unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes im Menschengeiste sei.

§. 799. Umgekehrt lehren die späteren Lutheraner eine reale Gegenwart des heiligen Geistes in und unter dem Wort, daher der Geist nicht ohne das Wort, mittelst des Wortes aber der Geist sich nothwendig wirksam erweise, ein Satz, der im Rathmannschen Streit zur Behauptung einer substantiellen Einwohnung des persönlichen Geistes im Bibelwort (also zu einer Art Incarnation) nicht blos beim, sondern auch ausser dem Gebrauche des letzteren gesteigert wird.

---

*) Koestlin I, 159 f. 206. 211. 354 f. II, 501. Heppe II, 249 ff.
**) Heppe II, 256 ff. Schweizer II, 494 ff.
***) Gerhard VI, 181 ff. Hollaz bei Schmid 385 f.

Vgl. Jul. MÜLLER, das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Worts. Theol. Studien und Kritiken 1856, 297 ff. 493 ff. Nach übereinstimmender reformatorischer Lehre vermittelt sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch das Wort als das vornehmste Gnadenmittel. Der heilige Geist ist aber nicht in's Wort gebannt, so dass letzteres etwa auch extra usum wirksam wäre; und ebensowenig tritt die Geisteswirkung überall ein, wo das Wort gepredigt oder gelesen wird; sondern hier gilt der Satz A. C. art. 5: spiritus sanctus fidem efficit ubi et quando visum est deo. Das Wort ist also das instrumentum Spiritus Sancti, ohne welches dieser nicht wirkt, es ist aber für sich allein unwirksam, den Glauben zu erzeugen, wenn nicht die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes in der menschlichen Seele hinzutritt. So nicht blos die Reformirten (Helv. II. 18), sondern auch Luther und Melanchthon*). Noch Aegid. Hunnius, der den heiligen Geist bei fleissigem Hören des Worts unfehlbar hinzutreten lässt, bezeichnet die Wirksamkeit desselben als forinsecus assistentia**). Selbst Gerhard drückte sich vor dem Rathmannschen Streite (seit 1620) securius aus***). Die F. C. begnügt sich, die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch's Wort wiederholt hervorzuheben (p. 582. 655 f. 669 f. u. ö.); der Ausdruck verbo adest praesens spiritus sanctus (p. 589) spricht eher gegen als für eine Immanenz des heiligen Geistes im Worte. Aber das lutherische Interesse, in den Gnadenmitteln den offenbaren göttlichen Willen zu sehen, trieb zu der Annahme einer unfehlbaren Wirksamkeit des Worts in proprio legitimo et ordinario suo officio ac usu (vgl. schon cat. maj. p. 426), nicht vermöge einer natürlichen Wirksamkeit desselben (wie die Arminianer lehren), sondern vermöge göttlicher Institution. Im Gegensatze zu Rathmann, welcher zwischen dem verbum externum und internum, dem lumen historicum und dem lumen principale scripturam apprehendens streng geschieden wissen wollte, behauptete das spätere Lutherthum eine dem Worte immanente Geisteswirksamkeit auch extra usum. Die efficacia des verbum dei ist nicht blos obiectiva, sondern effectiva, verbo intrinseca, propter mysticam verbi cum Spiritu Sancto unionem intimam et individuam. Eben daher ist die vis verbi divini keine blosse naturalis suasio, sondern eine operatio supernaturalis†).

§. 800. Gegenüber der behaupteten äusserlich-übernatürlichen Wirksamkeit des heiligen Geistes in und unter dem Wort, vollends auch abgesehn vom Gebrauche desselben, ist

---

*) MUELLER 336 ff. 346 ff. HEPPE III, 7 ff. 19 ff. KOESTLIN I, 165 f. II, 87 f.

**) MUELLER 349 f.

***) THOLUCK, Geist der luth. Theologen Wittenbergs S. 110.

†) MUELLER 330 f. SCHMID 373 ff.

die natürliche und psychologische Vermittelung des christlichen Heilsprincips durch die Darbietung des Worts in der christlichen Kirche, d. h. durch das Zeugnis von der geschichtlichen Heilsoffenbarung in Christus auf Grund der gemeinsamen Heilserfahrung geltend zu machen, welche Darbietung für die religiöse Betrachtung auf der Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im christlichen Gemeingeiste beruht.

§. 801. Das in der kirchlichen Gemeinschaft dargebotene Wort erweist sich je nach der jedesmal angetroffenen Empfänglichkeit jetzt als Gesetzespredigt, jetzt als Botschaft von der versöhnenden Gnade an den Einzelnen wirksam, nicht vermöge einer der Schrift als solcher innewohnenden specifischen Wunderkraft, sondern in dem Maasse, als sich auf Grund des gepredigten Wortes der kirchliche Gemeingeist in dem Geistesleben der Einzelnen wiedererzeugt, und dadurch die Offenbarung des Geistes Christi an den Einzelnen und in dem Einzelnen vermittelt.

§. 802. Die kirchliche Darbietung des Worts an den Einzelnen vermittelt sich daher durch die Selbstdarstellung und Selbstmittheilung des kirchlichen Gemeingeistes als eines aus dem in der heiligen Schrift bezeugten Geiste Christi geborenen, erweist sich aber hierdurch als das ordnungsmässige Mittel für die Selbstbezeugung des göttlichen Geistes zuerst als objective Macht dem Menschen gegenüber, darnach als im religiösen Selbstbewustsein des Einzelnen unmittelbar persönlich sich aufschliessende Gotteskraft.

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch's Wort ist eine natürlich-geschichtliche, keine äusserlich supranaturalistische ex opere operato, wie die katholische Kirche und in bedenklicher Annäherung an sie das spätere Lutherthum lehrt. Aber allerdings tritt der heilige Geist in der Predigt des Wortes dem Einzelnen zunächst als eine äussere, dem individuellen Geistesleben transcendente Objectivität gegenüber. Die Geisteswirksamkeit ist ferner immer eine durch die Predigt des Worts vermittelte, keine unvermittelte Erleuchtung, wie die Schwarmgeister wollen. Wohl aber muss auf Grund der per ministerium verbi an die Einzelnen herangebrachten Gnadenbezeugung ein unmittelbares, inneres Sichberührtwissen des individuellen Geisteslebens vom göttlichen Geiste, oder ein unmittelbares Innewerden des in dem individuellen Geistesleben sich beurkundenden Geistes Gottes hinzukommen. Diese innere Wirkung ist durch's „Wort“ vermittelt, aber keine unfehlbare Folge der ver-

nommenen Predigt, sondern durch die jedesmalige individuelle Empfänglichkeit bedingt.

§. 803. Das christliche Glaubensleben des Einzelnen reift daher immer unter dem erziehenden Einflusse der gemeinsamen Erfahrung und Erkenntnis des christlichen Heilsprincipes heran, ist aber niemals an die geschichtliche Form der gemeinsamen Heilsbezeugung schlechthin gebunden, sondern steht derselben in dem Maasse frei gegenüber, als der Geist Christi mittelst des von der Kirche dargebotenen Worts sich unmittelbar persönlich im individuellen Geistesleben wiedererzeugt.

§. 804. Wie der kirchliche Gemeingeist, so ist auch das individuelle Glaubensleben des Einzelnen innerhalb der christlichen Kirche ordnungsmässig an die geschichtliche Vermittelung des göttlichen Wortes durch das Schriftwort gewiesen, ohne dass darum der dogmatische Begriff des göttlichen Worts oder der im christlichen Principe aufgeschlossenen göttlichen Heilsoffenbarung mit dem historischen Begriffe der heiligen Schrift oder der Geschichtsurkunde über die Heilsoffenbarung in Christus identificirt werden dürfte.

Vgl. §. 191—195.

§. 805. Abgesehn von dieser der Kritik verfallenden Identificirung von heiliger Schrift und göttlichem Wort ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und die specifische Wirksamkeit beider in der übereinstimmenden Lehre beider evangelischen Kirchen wesentlich richtig bestimmt.

§. 806. Die Predigt von Gesetz und Evangelium ist hiernach einerseits das ordnungsmässige Mittel für die Bekehrung, in welcher der dem Subjecte im Wort als äussere Objectivität gegenübertretende göttliche Geist durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde, durch das Evangelium zur Erkenntnis der Gnade führt, andrerseits das ordnungsmässige Mittel zur Erhaltung und Förderung im Gnadenstande, mittelst dessen der in den Gläubigen einwohnende göttliche Geist durch das Evangelium ihnen den Trost der Versöhnung immer aufs Neue versichert, durch das Gesetz aber das Ziel gottähnlichen Lebens stetig vor Augen hält.

b. Die Sacramente.

Vgl. Grimm §. 216. Hutt. red. §. 121. Hase, Protestantische Polemik 4. Aufl. S. 341 ff.

§. 807. Unter den Sacramenten versteht die kirchliche Dogmatik äussere von Christus selbst eingesetzte symbolische Handlungen, in denen die im Worte dargebotene innere Gnadenwirkung des heiligen Geistes durch äussere Zeichen abgebildet und durch diese sichtbare Darstellung verbürgt und vermittelt wird.

§. 808. Die äussere Handlung im Sacrament ist daher nicht blos eine subjectiv-menschliche Handlung zur Bezeugung des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft, sondern vor Allem ein gottgeordnetes Mittel, dessen sich die zueignende Gnade bedient, um das in den Zeichen abgebildete Heilsgut dem einzelnen Menschen wirklich zum persönlichen Besitze zu geben.

A. C. art. 13: sacramenta instituta sunt non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his qui utuntur proposita (vgl. Apol. p. 267). Als Zeichen des göttlichen Willens gegen uns oder als signa gratiae deuten sie an, dass so gewis wir an den Zeichen Theil haben, wir auch Theil haben sollen an der abgebildeten Gnade. Das Verhältnis der Sacramente zum Wort wird dahin bestimmt, dass jene die im Worte enthaltene allgemeine Gnadenverheissung dem einzelnen Gläubigen persönlich verbürgen (conf. Saxon. p. 445 ed. Heppe. Apol. Würt. p. 536 vgl. F. C. p. 807). Sie sind also nicht blos Zeichen, sondern auch Pfänder (pignora) und Mittel (instrumenta, media) der göttlichen Gnade*). Ganz ebenso lehren die reformirten Bekenntnisschriften Helv. I. 23. Helv. II. 19. cat. Heidelb. qu. 65. Belg. 33. Gall. 34**).

§. 809. Andrerseits ist nach ursprünglicher evangelischer Lehre die im Sacramente dargebotene Gnade keine andre als die auch im Worte enthaltene Gnadenverheissung, daher die äussere Handlung zur Zueignung der in derselben abgebildeten Gnadengabe nicht schlechthin erforderlich ist.

Die Gnade, welche die Sacramente im Bilde darstellen, ist die promissio evangelii, der Trost der Sündenvergebung und die Lebensgemeinschaft mit Christus. Das Sacrament ist, wie

---

*) Heppe III, 36 ff. Koestlin I, 303. 306. II. 503 f.
**) Schweizer II, 596 f. Heppe II, 80 ff. ref. Dogm. 426 ff. 431 f.

Augustin sagt, verbum visibile, weil der ritus ebenso in die Augen fällt, wie das Wort in die Ohren; es ist daher quasi pictura verbi, idem significans quod verbum Apol. p. 268 vgl. 200 f. Dies ist nicht nur fortwährend die Lehre Melanchthon's geblieben, sondern auch Luther äussert sich ganz ebenso in seiner früheren Zeit*). Grade Luther hebt sehr nachdrücklich hervor, dass die Hauptsache das Wort oder die im Worte ausgesprochene Verheissung ist, daher der Mensch wol ohne Sacrament, aber nicht ohne Testament selig werden könne. Das einzige Sacrament im Sinne der Schrift ist nach Luther und Melanchthon Christus selbst**); letzterer schlägt in der ersten Ausgabe der loci vor, das Wort Sacramente ganz zu streichen und dafür signa oder *σφραγίδες* zu sagen; und ersterer nahm sogar einen Anlauf dazu, den Gebrauch der Sacramente überhaupt ganz in die christliche Freiheit zu stellen***). Die necessitas sacramentorum ist daher nur im Sinn der necessitas praecepti für die Kirche zu verstehen. — Ganz ebenso lehren die Reformirten beständig (Calvin IV, 14, 3 flg.). †)

§. 810. Zum Sacrament gehört ein ausdrücklicher göttlicher Auftrag an die Kirche, das Wort als göttliche Gnadenverheissung und das äussere das Wort abbildende Zeichen (divinum mandatum, verbum et signum), daher gegenüber der römischen Lehre von der Siebenzahl der Sacramente in der evangelischen Kirche nach anfänglichem Schwanken über die Busse (oder Absolution) nur zwei Sacramente, **Taufe** und **Abendmahl**, anerkannt worden sind.

Apol. p. 200: Sacramenta vocamus ritus qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae. Wenn p. 267 nur zwei Stücke geschieden werden, signum et verbum, so ist unter dem verbum die promissio gratiae gemeint, bei dem signum oder der ceremonia aber die göttliche Einsetzung vorausgesetzt. Vgl. auch Helv. II. 19. Calvin IV, 14, 4. Diese Merkmale treffen nach ursprünglicher reformatorischer Anschauung nur auf Taufe, Abendmahl und Absolution zu, ††) daher die A. C. und noch die Apologie die römische Siebenzahl (Taufe, Firmung, Eucharistie, Busse, letzte Oelung, Priesterweihe, Ehe) †††) auf jene drei reducirt, obwol die Apologie auf Zahl und Namen der Sacramente noch wenig Gewicht legt (p. 200 ff.). Da aber

---

*) Koestlin I, 163 f. 306. Heppe III, 40. So auch Chemnitz vgl. Heppe III, 67 ff.

**) Koestlin I, 143 f. 231. 244. 356.

***) Heppe III, 39. 58 ff.

†) Schweizer II, 600 f. Heppe, ref. Dogm. 433 f. 442.

††) Koestlin I, 310 f. 356. Heppe III, 61.

†††) Hase, Polemik 341 ff. Trid. sess. VII. de sacr. in genere can. 1.

die Busse streng genommen nur als exercitium baptismi in Betracht kam, so liess Luther zuerst im grossen Katechismus (p. 549) nur Taufe und Abendmahl als Sacramente gelten, eine Ansicht, der sich späterhin auch Melanchthon (confessio Saxon.) und beide evangelische Kirchen anschlossen.*)

§. 811. Ebenso wie das Wort wirkt auch die äussere Handlung nur unter der Bedingung des Glaubens, daher die römische Lehre von einer Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato verworfen wird.

§. 812. Während daher die römische Theorie die in den äusseren Zeichen abgebildete Gnadenwirkung unmittelbar durch die kirchliche Cultushandlung hervorgebracht werden lässt, bemüht sich die evangelische Lehre, das in der Handlung dargestellte objectiv-göttliche Gnadenangebot von der subjectiv-menschlichen Aneignung desselben durch den Glauben sorgfältig zu scheiden, beides aber von der Intention der Kirche und ihrer Organe unabhängig zu stellen.

Die römische Lehre erhebt die Wirksamkeit der Sacramente in demselben Maasse, als sie die des Wortes zurückstellt. Sie sind die Mittel, durch welche alle wahre Gerechtigkeit anfängt, vermehrt, und wenn verloren wiederhergestellt wird (Trid. sess. VII. prooem.). Ist nach evangelischer Anschauung das Sacrament nur eine besonders wirksame Art der Darreichung des Worts, so ist es nach römischer Theorie ein geheimnisvolles, von der Kirche dem Menschen angethanes Gotteswerk, welches ihm neue geistliche Kräfte auf wunderbare Weise verleiht. Die scholastische Meinung quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis,**) welche von der Apologie (p. 203) als iudaica opinio bezeichnet wird,***) ist allerdings von älteren und neueren römischen Dogmatikern halb verleugnet worden†), hat aber thatsächlich den Hauptanstoss zu der besonders von Luther erhobenen Opposition gegen die Lehre von dem opus operatum gegeben. Und auch die officielle römische Theorie hält noch daran fest, dass die Sacramente mirifica instrumenta sind iustitiae adipiscendae, welche gratiam continent et conferunt. Bedingung ist auf Seiten des Priesters nur die Intention faciendi quod ecclesia facit, auf Seiten des Empfängers, dass er nicht obicem ponit (Trid. sess. VII.

*) Heppe III, 61 ff. Schweizer II, 587 ff.

**) Duns Scotus in sentent. lib. IV dist. 1. qu. 6: Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur bonus motus qui mereatur gratiam sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem. Ebenso Gabr. Biel in sent. IV dist. 1 qu. 2.

***) Hase, Polemik 346 ff.

†) Hase, a. a. O.

de sacr. in genere can. 6. 8. 11. cat. Rom II, de sacr. in genere cap. 5 p. 475 Danz). Wird daher auch später (wie namentlich von Bellarmin) der Begriff des opus operatum minder anstössig erklärt, so bleibt doch die magische Vorstellung bestehen, wie sich theils in dem character indelebilis zeigt, welchen mehrere Sacramente verleihen sollen (vgl. Trid. sess. VII. de sacr. in genere can. 9), theils bei der Kindertaufe und den Seelenmessen, welche auch ohne Glauben nothwendigerweise wirken, weil der Mensch in beiden Fällen keinen Riegel vorschieben kann.

Gegenüber der Theorie vom opus operatum hebt nun Luther anfangs die Nothwendigkeit des Glaubens so stark hervor, dass die objective Wirksamkeit des Sacraments so gut wie völlig aufgehoben wird. Nicht das Sacrament, sondern der Glaube an das Sacrament rechtfertigt; die Sacramente haben keine eigene Kraft, sondern bilden die Gnade nur ab, welche der Glaube ergreift*). Diese Hervorhebung des Glaubens, ohne welchen z. B. die Taufe keine Sündenvergebung vermittelt, geht von Anfang an neben dem Gewichtlegen auf das Wort, und auf die Objectivität der im Sacramente abgebildeten promissio gratiae her. So sagt die A. C. art. 13: utendum est sacramentis ita ut fides accedat, quae credit promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur, vgl. auch cat. maj. p. 549. Wie die Verheissung, so ist auch die Handlung des Sacramentes unnütz ohne den Glauben Apol. 267. Ebenso Melanchthon auch nachmals**) und mit ihm die Reformirten (Helv. II. 19. Gall. 37. Scot. 21)***). Gegen die Schwarmgeister heben beide evangelische Kirchen noch hervor, dass die Wirksamkeit des Sacraments unabhängig sei von der Würdigkeit des administrirenden Priesters (A. C. art. 8. Apol. p. 144. Helv. II. 19. Angl. 26); gegen die römische Doctrin, dass sie von der Intention des Priesters unabhängig sei (Helv. II. l. c.) Allerdings wird zur Wirksamkeit des Sacraments dessen stiftungsgemässe Verwaltung durch die Kirche und ihre Diener gefordert. Aber dies ist nur so gemeint, dass das mit der Handlung verbundene Verheissungswort unverkürzt und unverfälscht an den Einzelnen herangebracht, und dass die Handlung selbst so ausgeführt werde, wie sie im Sinne der Stiftung ausgeführt werden soll, um ein wirkliches in die Augen fallendes Bild des Verheissungswortes zu sein. Der stiftungsmässigen Administration wohnt also als solcher keine göttliche Zauberkraft ein; im Gegentheile kann man wol der Sacramente als äusserer Handlungen entbehren, ohne darum der Kraft und Gnade des Sacramentes entbehren zu müssen (Luther). Daher

*) Koestlin I, 208. 226. 297 f. 352 f. Heppe III, 39. 58 f.
**) Heppe III, 53 ff.
***) Schweizer II, 592 ff. Heppe, ref. Dogm. 437.

verdammt die A. C. art. 13 die Lehre quod sacramenta ex opere operato iustificent.

§. 813. Während ferner die römische Theorie die sinnlichen Zeichen als solche bis zur Verwandlung, sei es wie in der Taufe ihrer natürlichen Kräfte, sei es wie beim Abendmahl gar ihrer natürlichen Substanzen, mit dem in ihnen abgebildeten Heilsgute vermischt, bemüht sich die evangelische Lehre, die göttlichen Gnadengaben von den sinnlichen Zeichen sorgfältig zu scheiden.

Siehe unten bei der Abendmahlslehre. Namentlich Zwingli betont von Anfang an den Unterschied von Sache und Zeichen. Dagegen hat sich Luther erst allmählich zu der Einsicht emporgearbeitet, dass die sinnlichen Zeichen der übersinnlichen Sache (d. h. der Gnadenverheissung) auch in der Sacramentshandlung bleiben was sie sind. Anfangs hielt er noch an der Transsubstantiationslehre fest; doch geht er schon in der Schrift de captivitate babylonica zur Verwerfung derselben fort.

§. 814. Hierbei tritt jedoch zwischen beiden evangelischen Kirchen immer bestimmter der Unterschied heraus, dass die Lutheraner alles Gewicht auf die objectiv-göttliche Gnadengegenwart legen, bis zur Behauptung einerseits eines auch abgesehen vom Glauben im Sacramente gespendeten specifischen Heilsguts, andrerseits einer unmittelbaren Vereinigung dieses Heilsgutes mit den durch das Einsetzungswort geweihten äusseren Zeichen als solchen, wogegen die Reformirten einerseits neben der Geltung der symbolischen Handlungen als Zeichen und Unterpfändern der göttlichen Gnade auch ihre Bedeutung als subjectiv-menschlicher Zeugnisse des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft, theilweise bis zur Zurückstellung der objectiv-göttlichen Seite betonen, andererseits zwischen den inneren Gnadenwirkungen und den äusseren Zeichen, theilweise bis zur Aufhebung der symbolischen Handlung als wirklichen Gnadenmittels unterscheiden.

Schon vor Ausbildung des Lehrgegensatzes über das Abendmahl legt Luther alles Gewicht auf das Wort, welches die Gnade wunderbar herbeischafft. Im Sacrament handelt Gott selbst mit dem Menschen, indem er das sichtbare Zeichen durch das Verheissungswort kräftig macht*). Diese Objectivität der Gnade, welche ganz unabhängig ist von des Menschen Glauben oder Unglauben, hebt Luther schon gegen Karlstadt und die

*) Heppe III, 42 ff. Koestlin II, 97 ff. 109. 122.

„himmlischen Propheten“ aufs Nachdrücklichste hervor. Wenn der Glaube auch die Bedingung ist für die subjective Zueignung der göttlichen Gnadenverheissung an die einzelne Person, so ist doch die objective Giltigkeit des im Sacramente ausgedrückten göttlichen Gnadenwillens völlig unabhängig von der Menschen Glauben oder Unglauben. Nun soll aber vermöge der Kraft des „Worts“ speciell im Abendmahle Leib und Blut Christi wunderbarer Weise zugegen sein und ganz abgesehen von dem Glauben oder Unglauben der Menschen leiblich genossen werden. Hieraus entwickelte sich die Vorstellung von einer auch abgesehen vom Glauben, lediglich durch die Kraft des Wortes eintretenden objectiven Wirksamkeit des Sacraments und eines specifisch sacramentlichen Heilsguts, welches noch unterschieden sein sollte von der Gnade der Sündenvergebung. Die weitere Vorstellung von einer geheimnisvollen Verbindung der irdischen Elemente (der „Zeichen“ oder „Creaturen“) mit diesem specifisch-sacramentlichen Heilsgute war nach Abweisung der Verwandlungslehre die unabweisbare Consequenz. Als Analogon gilt die ungetrennte und ungemischte Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christi Person: das Uebersinnliche und Himmlische ist also in dem Sinnlichen und Irdischen ebenso unmittelbar präsent, wie die Gottheit in der Menschheit Christi*). Die subjectiv-menschliche Seite wird auch von der A. C. art. 13 und Apol. p. 99. 267 anerkannt, aber nur als das minder Wesentliche. Die spätere lutherische Dogmatik führt sie als finis secundarius des Sacramentes auf. Dagegen tritt sie in der reformirten Lehre stark in den Vordergrund, nicht blos bei Zwingli und in Documenten der älteren Zeit, wie die erste Baseler Confession (art. 5 disp. 12), sondern auch bei Calvin und in der späteren Lehre. Wo dagegen die göttliche Seite zur Sprache kommt, da wird zwischen den Gnadenzeichen und der Gnadenwirkung scharf unterschieden. Besonders Zwingli hebt es anfangs nachdrücklich hervor, dass die Zeichen die Gnade nicht conferiren (de vera et falsa religione Opp. III, 231). Vgl. auch den Ausspruch in der fidei ratio (p. 24 Niemeyer): credo imo scio omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant ut ne afferant quidem aut dispensent. Indessen finden sich ganz ähnliche Aeusserungen auch bei Luther in seiner früheren Zeit; so aus dem Jahre 1520: neque enim sacramenta unquam gratiam aut remissionem peccatorum dederunt, sed sola fides sacramenti; und im Briefe an Cajetan: baptismus abluit non quia fit, sed quia creditur abluere. Nachmals hat auch Zwingli die Bedeutung der Sacramente als Gnadenpfänder und Gnadenmittel anerkannt und Calvin (inst. IV, 14, 16) betont ganz ebenso wie Luther, dass die vis et veritas sacramenti d. h. das objectiv-göttliche

---

*) Koestlin I, 344. II, 106 ff.



Gnadenangebot nicht von subjectiven Bedingungen auf Seiten des Menschen abhängig sei. Aber der Unterschied bleibt, dass nach reformirter Lehre von einer objectiven Gegenwart des göttlichen Wirkens in den äusseren Zeichen als solchen nicht die Rede sein kann.

§. 815. In Folge dieser zunächst bei der Abendmahlslehre hervorgetretenen Differenz bildet sich bei den Lutheranern allmählich auch die allgemeine Sacramentslehre um, indem sie statt des Worts und Zeichens vielmehr eine irdische und eine himmlische Substanz des Sacraments (materia terrestris et coelestis) unterscheiden, welche beide durch das Einsetzungswort auf geheimnisvolle Weise vereinigt werden (unio sacramentalis), wobei sie die irdische Substanz (oder „das Element") in den äusseren Zeichen, die himmlische in dem jedem Sacramente specifisch eigenen Heilsgute finden, welches in und unter den äusseren Zeichen auch abgesehen vom Glauben dem Empfänger wirklich und wesentlich mitgetheilt wird, jedoch nur dem Gläubigen zum Heile, dem Ungläubigen aber zum Unheile gereicht.

Noch die F. C. hat p. 807 den altprotestantischen Sacramentsbegriff, der auch von HEERBRAND und CHEMNITZ in ihren früheren Schriften entwickelt wird. Dagegen stellt Chemnitz in den Loci die allgemeine Sacramentslehre ganz zurück, und Heshusius meint wenigstens, dass die Abendmahlslehre nicht nach dem allgemeinen Sacramentsbegriffe behandelt werden dürfe. Der Erste, welcher die ältere Lehre durch eine völlig neue ersetzt, ist Leonhard HUTTER. Nachdem er zuerst die Frage quid sunt sacramenta in genere considerata? mit der Definition der Apologie beantwortet hat, quod sint ritus qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae, beeilt er sich sofort eine „richtigere" Definition an die Stelle zu setzen, welche dem neuen lutherischen Sacramentsbegriffe entspricht*). Hiernach besteht das Sacrament aus dem elementum oder signum externum (der materia terrestis) und der res coelestis. Es versiegelt nicht blos die allgemeine Gnadenverheissung (die Versöhnung), sondern conferirt auch den Empfängern noch ein besonderes, jedem einzelnen Sacramente eigenthümliches himm-

*) rectius definitur sacramentum quod sit actio sacra divinitus instituta, tum elemento sive signo externo, tum re coelesti constans, qua deus non solum obsignat promissionem gratiae h. e. gratuitae reconciliationis evangelio propriam, sed etiam bona coelestia, in singulorum sacramentorum institutione promissa per externa elementa singulis sacramento utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter obsignat.

lisches Gut, welches freilich nur dem Gläubigen zum Segen gereicht. Die spätere Dogmatik betrachtet daher das Sacrament als ritus und res efficax zugleich. Die materia terrestris und coelestis werden durch das verbum (das Einsetzungswort) auf geheimnisvolle Weise vereinigt (unio sacramentalis), sodass die Empfänger der ersteren zugleich mit ihr auch der letzteren theilhaftig werden. Die forma sacramenti ist theils interna (eben die unio sacramentalis selbst), theils externa (die stiftungsgemässe Handlung, als consecratio, *δόσις καὶ λῆψις*). Der finis primarius ist die Darreichung der gratia evangelica, die fines secundarii sind ut sint notae ecclesiae, monumenta beneficiorum Christi, vincula caritatis et incitamenta ad virtutum exercitia). *) Die Auflösung dieser Sacramentstheorie beginnt mit Musaeus und Baier, welche wieder zu der älteren Lehrweise zurückkehren.

§. 816. Dagegen hält die ausgebildete reformirte Lehre unter Beseitigung anfänglicher Schroffheiten im Wesentlichen an dem altprotestantischen Sacramentsbegriffe fest, nur mit bestimmterer Betonung einerseits der subjectiv-menschlichen Seite (§. 814), andrerseits des Unterschieds zwischen der zur äussern Sacramentshandlung ebenso wie zum äussern Wort (§. 791) hinzutretenden innern Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gläubigen und der äussern Handlung als solcher als eines Zeichens, Siegels und Pfandes der Gnade.

Das Sacrament besteht aus verbum und signum. Als äussere Handlung bildet es die Gnade nur ab, dient aber als göttliches pignus und sigillum. Diese abgebildete und verbürgte Gnade (die res signata) ist der ganze Christus mit allen seinen Heilsgütern (Helv. II. 19. Calvin inst. IV, 14, 16). Diese Gnadengabe wird aber nur den Gläubigen mittelst der interna operatio Spiritus Sancti zu Theil, während die Ungläubigen nur die äusseren Zeichen empfangen **). Häufig werden dabei die Sacramente als pignora visibilia des foedus gratiae mit der ganzen Kirche und mit allen einzelnen Erwählten dargestellt. Durch den Gebrauch des Sacramentes erfolgt daher menschlicher Seits die stipulatio assensus zu dem im Worte dargebotenen Gnadenbunde, auf welche die göttliche obsignatio promissionis erst folgt. So schon Olevian.

§. 817. Die Taufe oder die kirchliche Handlung der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft wird ihrer göttlichen Seite nach von beiden evangelischen Kirchen als das Sacra-

*) Heppe III, 75 ff. Schmid 392 ff.
**) Heppe III, 80 ff. ref. Dogm. 426 ff. Schweizer II, 592 ff.

ment der Wiedergeburt bestimmt, mittelst dessen die in dem äussern Zeichen des Wasserbades (oder nach herrschender kirchlicher Sitte der Wasserbesprengung) abgebildete Gnade der Rechtfertigung und sittlichen Erneuerung durch das hinzutretende Wort objectiv dargeboten und zugesichert, unter Bedingung des Glaubens aber vom heiligen Geiste thatsächlich zugeeignet wird.

Vgl. GRIMM §. 217—219. Hutt. red. §. 122. STEITZ, Taufe in Herzogs Real-Encyklopädie XV, 428 ff.

Die Taufe wird nach einstimmiger Lehre aller christlichen Kirchen auf Grund von Tit. 3, 5 als lavacrum regenerationis bezeichnet (cat. Rom. II, de bapt. cap. 1 p. 481 Danz. cat. min. 377. cat. Heidelb. qu. 73 u. ö.). Doch wird dieser Ausdruck verschieden gedeutet. Nach Luther (de captiv. babyl.) bedeutet die Taufe zwei Dinge, den Tod und die Auferstehung, d. i. eine vollkommene Rechtfertigung (vgl. cat. maj. p. 548 f. cat. min. 378). Melanchthon pflegte übereinstimmend mit Luthers beiden Katechismen (cat. maj. 539. 543. 549. cat. min. 377) neben der Sündenvergebung und Rechtfertigung die Geistesmittheilung hervorzuheben (Apol. 56. 157). Bedeutung und Zweck der Taufe erhellt aus der Verheissung, qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit: gemeint ist also die gratia evangelica überhaupt (loc. de baptism.). Vgl. A. C. art 9. Apol. p. 156.*) Die lutherische Dogmatik seit Gerhard hielt sich an den Ausdruck regeneratio. Unter derselben wird ursprünglich beides, die iustificatio und die renovatio verstanden. Doch hat die Verwirrung, die in der Begriffsbestimmung der regeneratio herrscht auch auf die Lehre von der Taufe zurückgewirkt (vgl. §. 688. 718.). Gerhard (IX, 148 ff.) unterscheidet regeneratio und renovatio, und versteht unter jener theils die fidei donatio, theils die verschiedenen Momente der iustificatio. Die donatio fidei erfolgt aber nur in der Kindertaufe, weil bei den Erwachsenen der Glaube schon vor der Taufe durchs Wort geweckt ist. Ebenso die späteren Dogmatiker wie Quenstedt und Hollaz.**) Die Reformirten bezeichnen die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt und Bekehrung,***) verstehen also ebenso wie die ältere Lehre unter der in der Taufe dargebotenen Gnade die gratia evangelica überhaupt, heben aber ebenfalls beide Seiten, die Sündenvergebung und die Erneuerung durch den heiligen Geist hervor (cat. Heidelb. qu. 70. Helv. II. 20. cat. Genev. p. 162. Niem.). Die Schwierigkeiten, welche für das lutherische Dogma entstehen, wenn die Taufe unmittel-

*) KOESTLIN I, 350 f. HEPPE III, 88 f. 98 f.
**) SCHMID 407 f.
***) SCHWEIZER II, 609 ff.

bar als solche die Rechtfertigung und Geistesmittheilung conferiren soll, existiren auf reformirtem Standpunkte nicht (s. u.).

§. 818. Im Gegensatze zum römischen Dogma, welches die durch die Taufe vermittelte Gnadengabe in die thatsächliche Aufhebung der Erbsünde und in die übernatürliche Einflössung der neuen Gerechtigkeit setzt, beschränkt die protestantische Kirchenlehre dieselbe auf die Aufhebung der Zurechnung (des reatus) der Erbsünde und aller Actualsünden oder auf die Sündenvergebung und Einsetzung zur Kindschaft bei Gott, mit welcher sich jedoch zugleich die Mittheilung des heiligen Geistes als wirksamer Kraft des neuen Gehorsams in den Getauften verbindet.

Die römische Kirche lehrt, dass durch die Taufe nicht blos der reatus peccati originalis aufgehoben werde, sondern tollitur totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, namentlich die prava cupiditas, die Herrschaft des Fleisches über den Geist; wenn daher auch die Concupiscenz, und damit der Kampf des Geistes und Fleisches noch fortbesteht, so kann doch, wer durch Christi Gnade tapfer kämpft, dem Fleische widerstehn. Die Getauften sind daher solche geworden, welche nicht mehr dem Fleische nachwandeln, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac deo dilecti effecti sunt (Trid. sess. V, 5). Dagegen wird nach evangelischer Lehre (Apol. p. 56. Gall. 11) nur der reatus peccati originis, nicht das materiale peccati aufgehoben. Letzteres bleibt auch in dem Getauften; aber spiritus sanctus datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat in homine. Da aber der aus der corruptio naturae fliessende sündhafte Hang verbleibt, so kann es in diesem Leben nie zur völligen Sündlosigkeit kommen (A. C. art. 12. F. C. p. 575). Während also nach römischer Lehre die in der Taufe mitgetheilte iustificatio sich als divina qualitas in anima inhaerens erweist (cat. Rom. II, de bapt. c. 12 p. 502 Danz., vgl. Trid. sess. VI. cap. 7), ist sie den Evangelischen in erster Linie remissio peccatorum, sodann aber allerdings auch (die wegen der concupiscentia carnis stets unvollkommene) Erneuerung aus dem heiligen Geiste. Dabei gilt im Gegensatze zur römischen Theorie die Voraussetzung, dass es für die Sünden der Wiedergeborenen nur des steten exercitium baptismi, aber keiner neuen kirchlichen Veranstaltungen bedarf (cat. maj. 549 f.).

§. 819. Während ferner nach römischer Theorie die Taufe zur Seligkeit absolut erforderlich ist, wird die Nothwendigkeit derselben von beiden evangelischen Kirchen lediglich auf den göttlichen Auftrag begründet, ohne dass jedoch die Geisteswirkung schlechthin an die äussere Handlung gebunden

wäre, daher ungetauften Christenkindern und Katechumenen die Seligkeit nicht abzusprechen, das Schicksal der übrigen ohne Taufe Verstorbenen aber Gott anheimzustellen ist.

Die absolute Nothwendigkeit der Taufe wird von der mittelalterlichen Scholastik allgemein festgehalten, daher selbst ungetauften Christenkindern nur ein vergleichungsweise geringer Grad von Verdammnis (limbus infantum) bevorsteht. Zu Trient ist nur die Meinung, dass die Taufe nicht nothwendig zum Heile sei, mit dem Anatheme belegt (sess. VII. de bapt. can. 5), doch hat Bellarmin die Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe und von der Verdammnis der ungetauften Christenkinder ausdrücklich erneuert, (de amiss. gratiae 6, 2), und das Tridentinum erkennt die aus derselben Vorstellung geflossene Nothtaufe, als welche selbst von Juden und Ungläubigen rechtskräftig vollzogen werden könne, an (sess. VII. de bapt. can. 4).

Auch die A. C. art. 9 enthält den Satz de baptismo docent quod sit necessarius ad salutem. Aber der Zusatz ad salutem fehlt im deutschen Text („dass sie nöthig sei") und in der Folgezeit wird diese Nothwendigkeit ganz allgemein nur als eine necessitas praecepti oder mandati erklärt (vgl. schon Apol. p. 156). Auch Luther fordert, man solle an der Seligkeit ungetauft verstorbener Christenkinder nicht zweifeln.*) Nach den lutherischen Dogmatikern ist die necessitas baptismi keine absoluta, sondern eine ordinata: ungetaufte Kinder christlicher Aeltern können wol ausserordentlicher Weise gerettet werden, dennoch bleibt die Nothtaufe kirchliche Sitte**). Die Reformirten beschränken nicht nur ebenfalls die Nothwendigkeit der Taufe auf die necessitas mandati,***) sondern verwerfen auch die Verdammnis ungetaufter Christenkinder als ein crudele iudicium (Scot. II, p. 358 Niem.; Calv. IV, 16, 26) und wollen daher von der Nothtaufe nichts hören (Helv. II. 20. Calvin IV, 15, 20). Ja sie heben sogar ausdrücklich hervor, dass Gläubige schon vor der Taufe justificirt sind†). Dagegen ist allerdings die Möglichkeit, dass auch Heiden selig werden können, ausdrücklich nur von Zwingli und späterhin nur schüchtern in der reformirten Kirche behauptet worden, während Luther und Melanchthon (loci vom Jahre 1535, de peccatis actualibus) das Loos derselben Gott anheimstellen wollten. Die herrschende Dogmatik beider Kirchen gibt nur Gradunterschiede der Verdammnis zu.††)

---

*) Koestlin II, 511.
**) Schmid 411.
***) Schweizer II, 612 f. Heppe, ref. Dogm. 453.
†) Schweizer II, 616 ff.
††) Strauss I, 270 ff. Krauss, Dogma von der unsichtbaren Kirche 186 ff.

§. 820. Im Gegensatze zu den sogenannten Anabaptisten halten beide evangelische Kirchen übereinstimmend mit der katholischen an dem seit dem dritten Jahrhunderte allmählich aufgekommenen Brauche der Kindertaufe fest, bestreiten jedoch ihre Wirksamkeit ex opere operato und fordern wenigstens grundsätzlich als Bedingung der Taufgnade den Glauben.

§. 821. Während die älteste deutsch-protestantische Lehre hier einfach auf den Glauben der Kirche verweist, welche die Erweckung des Glaubens im Täufling verbürge, ohne jedoch die Frage zu lösen, wie dann die Taufe mehr sein könne, als ein göttliches Angebot künftiger Gnade, behauptet Luther und übereinstimmend mit ihm die spätere lutherische Theorie einen im Taufacte selbst auf wunderbare Weise gewirkten Kinderglauben, mittelst dessen der Täufling der verheissenen Gnade wirklich theilhaftig wird.

§. 822. Dagegen lehren die Reformirten unter Abweisung eines im Taufacte selbst gewirkten actuellen Glaubens der Kinder, dass Christenkinder vom heiligen Geiste schon im Mutterleibe Christo geweiht und mit dem Keime des künftigen Glaubens begabt sind, daher man zuversichtlich vertrauen dürfe, es werde der heilige Geist sie des in der Taufe ihnen objectiv versiegelten Heilsgutes dereinst bei erwachtem Glauben wirklich theilhaftig machen.

Die Kindertaufe wird übereinstimmend mit der römischen Lehre in den evangelischen Bekenntnisschriften festgehalten A. C. art. 9. Apol. p. 156 f. art. Sm. 329. cat. maj. 544. F. C. p. 826. Helv. II. 20. cat. Heidelb. qu. 74. Belg. 34. Gall. 35. Scot. 23. Angl. 27 u. ö. Recht und Pflicht der Kindertaufe findet man im Allgemeinen durch die Universalität des Taufbefehls (Mt. 28, 19) und durch Worte wie Mt. 18, 3. 19, 14 begründet. Indessen zeigt sich hier grade auf evangelischem Standpunkte eine Schwierigkeit. Wenn die römische Kirche (Trid. sess. VII. de bapt. can. 12—14) die Nothwendigkeit der Kindertaufe gegen die „Anabaptisten" behauptet, so begreift sich dies, da nach ihr das Sacrament ex opere operato wirkt, die Kinder aber non obicem ponere possunt. Wird aber, wie dies einstimmige evangelische Lehre ist, die Wirksamkeit des Sacraments von dem Glauben des Empfängers abhängig gemacht, so scheint sich die Verwerfung der Kindertaufe als Consequenz zu ergeben. Die einfache Auskunft, dass die Taufe nur ein objectives Gnadenangebot sei, welches selbst erst zur Weckung des Glaubens sich

wirksam erweise, daher die persönliche Zueignung der Taufgnade erst mit erwachtem Glauben erfolge, liegt der ursprünglichen reformatorischen Anschauung nicht fern. Denn nach dieser wirkt ja nicht die Taufhandlung an sich, sondern lediglich der Glaube an die Taufgnade das Heil. Dennoch wird der Hinweis auf die fides futura verworfen*). Die wol im Hinblick auf die Kindertaufe gewählte vorsichtige Wendung der A. C. art. 13. über den Gebrauch der Sacramente, dass sie ad excitandam et confirmandam fidem dienen, daher man sich ihrer so bedienen muss, ut fides accedat, könnte im Sinne einer fides futura gedeutet werden, was mit verschiedenen späteren Aeusserungen Melanchthons stimmen würde**). Indessen verweist Luther hier in seiner früheren Zeit vielmehr auf den Glauben der Kirche, was ursprünglich noch im katholischen Sinne (vgl. cat. Rom. II. de bapt. cap. 7) eines stellvertretenden Glaubens gemeint war***). Aber späterhin deutet er dies so, dass den Kindern durch das Gebet der Kirche der Glaube verliehen werde†), und lehrt einen schon in den Kindern in der Taufe wunderbar erweckten actuellen Glauben††). Bei dieser Vorstellung ist die lutherische Dogmatik stehen geblieben†††). Melanchthon zieht sich auf die Vorstellung zurück, dass der heilige Geist in den Kindern neue religiöse Regungen pro ipsorum modo oder captu wirke (loc. de bapt. inf. und exam. ordinand.), Brenz lehrt eine fides implicita, Calvin lässt es offen, ob der heilige Geist in den Kindern den Glauben selbst oder nur eine notitiam fidei similem wirke (IV, 16, 19), neigt sich aber zu der Annahme hin, dass vermöge einer geheimnisvollen Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Kindern ein semen poenitentiae et fidei verborgen sei (IV, 16, 20). Die spätere reformirte Dogmatik beruft sich hier auf die Zugehörigkeit der Christenkinder zum foedus gratiae. Vermöge ihrer ewigen unio cum Christo wird ihnen durch Wort und Handlung thatsächlich zugesprochen, was ihnen ewig verordnet ist, immer natürlich unter der Voraussetzung, dass sie wirklich zu den Erwählten gehören. Dabei wird aber nur das Recht, nicht die Nothwendigkeit der Kindertaufe gegen die Anabaptisten vertheidigt†*).

§. 823. Die allmählich ausgebildete Hauptdifferenz beider evangelischer Kirchen in der Lehre von der Taufe bezieht

---

*) Sermon vom Anbeten des Sacraments 1523 vgl. Koestlin II, 92. Calvin inst. IV, 16, 20.

**) Heppe II, 109.

***) Koestlin I, 237.

†) cat. maj. p. 546. vgl. Heppe II, 110.

††) Koestlin I, 352 f. II, 92 ff.

†††) Schmid 408 f.

†*) Schweizer II, 616 ff. Heppe, ref. Dogm. 452 f.

sich auf das Verhältnis der Taufhandlung zu dem in derselben dargestellten und dargebotenen Gnadengute, indem die Lutheraner die auch unabhängig vom Glauben feststehende objective Wahrheit der Taufgnade zu einer objectiven Wirksamkeit der Taufhandlung auch abgesehen vom Glauben des Empfängers steigern und dieselbe auf die wunderbare Wirksamkeit des durch die Verbindung mit dem Worte vergotteten Taufwassers begründen, wogegen nach den Reformirten die Taufhandlung als solche die Gnade nur abbildet und zusichert, die wirkliche Zueignung der Gnade aber an das Subject eine unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes in den Erwählten ist.

Ursprünglich besteht zwischen Luther und den Schweizern Einverständnis darüber, dass die Taufe kein blosses Zeichen. sondern Mittel und Unterpfand der göttlichen Gnade sei (art. Marburg. 9. Calvin inst. IV, 15, 1. Helv. II. 20. cat. Heidelb qu. 73. cat. Genev. p. 162 Niem. Angl. 27), und dass andrerseits durch dieselbe die gratia promissionis nur dargeboten, und lediglich unter Bedingung des Glaubens subjectiv zugeeignet werde, ohne den Glauben aber nichts nütze (A. C. art. 9 „dass dadurch Gnade angeboten werde". Apol. 156. cat. maj. 541. 549: absente fide nudum et inefficax signum tantummodo permanet). Die Objectivität des Gnadenangebots aber hängt nach beiderseitiger Lehre nicht erst vom subjectiven Glauben ab (Calvin IV, 14, 16. vgl. cat. maj. 542 f. 545 ff.). Noch im December 1537 bezeugt Luther den Schweizern, dass er „der Taufe halber keine Ungleichheit spüre" und bekennt mit ihnen, „dass Wasser und Wort ohne den Geist inwendig nichts schaffe äusserlich." Indem nun aber Luther diese Objectivität der Gnadenverheissung in der Taufe gegen die Schwarmgeister so stark als möglich hervorheben will, kommt er zu der Vorstellung einer geheimnisvollen Verbindung des Worts mit dem Taufwasser und leitet hieraus die specifische Wirksamkeit der Taufe ab (cat. min. 376. art. Sm. 329). Ist unter dem Wort ursprünglich auch nur das verbum promissionis gemeint, so vermischt sich doch damit alsbald die andere Vorstellung, dass das Einsetzungswort aus dem Taufwasser „ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser" mache (cat. maj. 537. 540). Obwol die Taufe ohne den Glauben nichts nützt, so ist sie daher doch „ein heilsames göttliches Wasser", „ein göttlicher, überschwenglicher Schatz" (p. 541). Während daher die Schmalk. Artikel die thomistische Lehre von einer dem Wasser mitgetheilten spiritualis virtus (ebenso wie die entgegengesetzte scotistische von einer blossen Assistenz des göttlichen Willens) ausdrücklich verwerfen (art. Smalc. 329), so kehrt Luther doch thatsächlich zu der ersteren

Lehre zurück. Noch höher gesteigerte Ausdrücke finden sich anderwärts, namentlich im „Sermon von der Taufe“. Nicht nur, dass er fordert, „Taufe und Glauben soll man so weit scheiden wie Himmel und Erde“, so beschreibt er auch das durch das Consecrationswort gesegnete Wasser als ein „mit dem Namen Gottes durchmengtes“, oder „durchzuckertes“, „durch die göttliche Majestät ganz durchgöttetes“ Wasser. Vater, Sohn und Geist sind im Taufwasser persönlich gegenwärtig und schütten all ihre Kraft in das Wasser aus: dasselbe ist so „eitel Blut des Sohnes und eitel Feuer des heiligen Geistes, darin der Sohn durch sein Blut heiliget, der heilige Geist durch sein Feuer badet, der Vater durch sein Licht und Glanz lebendig macht.“ *) Wenn also auch keine eigentliche Transsubstantiation, so findet doch eine virtuelle Umwandlung des Taufwassers durch die Einsetzungsworte statt. Hieraus entwickelt sich die Lehre der lutherischen Dogmatik von der auch abgesehn vom Glauben in der Taufe in und unter dem Taufwasser mitgetheilten res oder materia coelestis (Gerhard IX, 133 ff.), ohne dass jedoch über die Bestimmung derselben Einstimmigkeit erreicht würde. Gewöhnlich wird jedoch der heilige Geist als res coelestis betrachtet **). Vermöge dieser res coelestis hat die Taufe auch eine leibliche Heilkraft ***). Aus dieser gesteigerten Vorstellung von der Taufe ergibt sich weiter auch die stark an das katholische opus operatum angenäherte Lehre, dass die Taufe in den Kindern, weil sie keinen Riegel vorschieben können, nothwendig wirksam sei (Quenstedt, Baier, Hollaz).

Im Gegensatze zu dieser lutherischen Doctrin halten die Reformirten übereinstimmend mit der Schule Melanchthons †) daran fest, dass der Segen der Taufe nicht in einer wunderbaren Vergottung des Taufwassers, sondern in der Taufhandlung beruht, sofern das zum äussern Ritus hinzutretende Verheissungswort die Heilsgnade versiegelt. Mit besonderer Vorliebe führen insbesondere die Reformirten den Gedanken aus, dass in der Taufe sich die Aufnahme in das foedus gratiae vollziehe.

§. 824. Die Giltigkeit der Taufhandlung ist nach der gemeinsamen Voraussetzung aller christlichen Kirchenparteien an die Vollziehung derselben im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes geknüpft, ohne dass dabei auf den Glauben der taufenden Person etwas ankäme; dagegen gehören alle anderweiten Taufgebräuche nicht zum Wesen der Hand-

---

*) Schenkel, Wesen des Protestantismus (1. Aufl.) I, 445 ff. Heppe III, 91 ff.

**) Schmid 402 f. Hutt. red. 315.

***) So schon Luther vgl. cat. maj. 543 f.

†) Heppe III, 115 ff. 120 ff. ref. Dogm. 448 f. Schweizer II, 610.

lung, können also unterbleiben, ohne dass dieselbe darum ungiltig würde.

Der urkirchliche Gebrauch, blos auf den Namen Jesu zu taufen, ist frühzeitig hinter die Taufformel Mt. 28, 19 zurückgetreten. Magische Vorstellungen von der Wunderkraft dieser Formel haben den zuerst von Stephan von Rom (254—257) im Ketzertaufstreite aufgestellten, darnach zur allgemeinen Anerkennung gelangten Grundsatz veranlasst, dass auch die im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes durch Ketzer, ja durch Juden und Heiden vollzogene Taufe giltig sei (Trid. sess. VII. de bapt. can. 4). Die Protestanten haben an diesem Grundsatze festgehalten, freilich ohne die Frage zu untersuchen, ob nicht die urchristliche Taufformel genüge*).

Von sonstigen Bräuchen ist die Besprengung statt des Untertauchens aus der mittelalterlichen Kirche herübergenommen und gegen die baptistische Forderung des Untertauchens vertheidigt worden. Der Exorcismus, einst als ein Stück lutherischer Rechtgläubigkeit gegen die Calvinisten, die ihn verwarfen (Helv. II. 20) vertheidigt, ward auch von den lutherischen Dogmatikern (Aeg. Hunnius, Quenstedt, Baier) für unwesentlich erklärt und ist erst in neuerer Zeit von lutheranischen Heisspornen „um des Gewissens willen“ vielfach wieder aufgefrischt worden. Wesentlich denselben Sinn wie der Exorcismus hat die Abrenunciation.

§. 825. Gegenüber der römischen Lehre von der Firmung und von der Busse als zweier von der Taufe noch unterschiedener Sacramente betrachten beide evangelische Kirchen die Confirmation nur als subjectiv-menschliche Bekräftigung des Taufbundes durch ein persönliches Bekenntnis des Glaubens, die Busse nach anfänglichem Schwanken über ihre Geltung als drittes Sacrament (§. 810) nur als Erneuerung der Taufgnade mittelst Reue und Glaubens, verwerfen dagegen übereinstimmend mit der römischen Kirche eine Wiederholung des stiftungsgemäss vollzogenen Taufactes, wobei speciell die Lutheraner betonen, dass die objectiv zugeeignete Taufgnade auch durch nachfolgende Sünden nicht völlig verloren gehe.

Die Firmung, in der alten Kirche als Salbung der Katechumenen unmittelbar zur Taufe hinzutretend, also das Sacrament der Geistesertheilung und insofern baptismi complementum (Cyprian), ist von der römischen Kirche zum besondern Sacramente erhoben, das nur der Bischof verwalten dürfe, obwol man bei der Taufe sogar eine doppelte Salbung beibehielt. Der Pro-

*) Hase, Polemik 353 ff.

testantismus, dem die Geistesmittheilung ein Bestandtheil der Taufe ist, hat für dieses angebliche Sacrament keine Stelle; die Salbung als von Christus nicht eingesetzt, kam alsbald in Wegfall. Erst seit dem 17. Jahrhundert ward die Confirmation in den protestantischen Kirchen wieder aufgenommen, aber nicht als Sacrament, sondern in Melanchthon's Sinne (loci 1535 de sacr. num.) als Ablegung des Glaubensbekenntnisses durch die zu ihren Jahren gekommenen Kinder, also als ein lediglich subjectiv-menschlicher Act*). Die moderne Deutung der Handlung als Ergänzung und Vollendung der Taufe durch das erneuerte Taufgelübde des Subjects wäre nur dann nicht gegen die protestantische Grundanschauung von der reinen Objectivität der in der Taufe dargebotenen Gnade, wenn darunter nur das Bekenntnis der subjectiven Aneignung dieser Gnade im Glauben verstanden würde.

Auch die Busse ist als blosses exercitium baptismi kein besondres Sacrament (§. 712. 810). Vielmehr bleibt die Taufgnade wirksam, auch wenn die Getauften wieder in Sünden fallen. Sowenig daher eine Wiederholung der Taufe zulässig ist, sowenig kann die Busse eine neue Gnade an die Stelle der Taufgnade setzen: vielmehr ist die Busse nur ein regressus et reditus ad baptismum (cat. maj. 550). Nach der späteren lutherischen Lehre bleibt wenigstens die in der Taufe erlangte Freiheit zum geistlich Guten bestehen, auch wenn die positive Sündenvergebung und Adoption durch neue Sünden verscherzt ist (§. 719).

§. 826. Das heilige Abendmahl, seiner menschlichen Seite nach die symbolische Bezeugung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft, wird seiner göttlichen Seite nach von beiden evangelischen Kirchen als das Sacrament der Lebensgemeinschaft mit Christus betrachtet, in welchem mit den äussern Zeichen, Brot und Wein, Christi Leib und Blut zum Genusse dargeboten, durch diese Darbietung aber den Gläubigen die Sündenvergebung und die Einpflanzung in Christus immer aufs Neue zugeeignet wird.

Vgl. Grimm §. 220—223. Hutt. red. §. 123, Ebrard, das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1845. Kahnis, Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851. Rueckert, das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856. Hase, Polemik S. 402 ff.

Als Sacrament des Leibes und Blutes Christi ist das heilige Abendmahl nach beiden evangelischen Kirchen Zeichen und Unterpfand der Lebensgemeinschaft mit Christus, sofern mit

*) Hase, Polemik 361 ff.

seinem Leibe und Blute der ganze Christus sammt allen seinen Gnadengütern zur Aneignung dargeboten wird. Als Endzweck des Sacraments wird ebenfalls nach übereinstimmender Lehre im Unterschiede von der Taufe als dem sacr. regenerationis oder initiationis die confirmatio fidei und obsignatio gratiae evangelicae betrachtet, und zwar ebensowol die obsignatio promissionis de remissione peccatorum als der insitio in Christum und der spiritualis nutritio ad vitam aeternam, wenn auch die Lutheraner vorzugsweise die Sündenvergebung, die Reformirten die unio cum capite hervorheben. Die unio cum capite ist aber zugleich eine unio der Gläubigen unter einander als der Glieder des corpus mysticum. Nach dieser Seite hin, die wieder von den Reformirten stärker betont zu werden pflegt, ist das heilige Abendmahl „Communion", Bezeugung und Befestigung der christlichen Gemeinschaft*).

§. 827. Im Gegensatze zu dem römischen Dogma, welches die im heiligen Abendmahle zugemittelte Gnadengabe in die Vergebung der Thatsünden und den Erlass der zeitlichen Sündenstrafen auf Erden und im Fegefeuer durch die unblutige Wiederholung des blutigen Kreuzestodes Christi im Messopfer setzt, dieses aber ex opere operato, sogar für Verstorbene wirksam sein lässt, behaupten beide evangelische Kirchen unter Verwerfung der Messopfertheorie und der damit zusammenhängenden Stillmesse, dass die im Abendmahle dargebotene Gnade der Sündenvergebung nur die Zueignung des von Christus durch sein einmaliges Opfer am Kreuze erworbenen Verdienstes sei, welche nur unter Bedingung des Glaubens und der gläubigen Bethätigung der kirchlichen Gemeinschaft, daher ordnungsmässig nur in gemeinsamer Feier (Communion) erfolge.

Die zu Trient sanctionirte thomistische Theorie unterscheidet in der Eucharistie das sacrificium und das sacramentum. Ersteres ist zur Sühnung der nach der Taufe begangenen Sünden der Gläubigen gestiftet, als ein wirkliches sacrificium propitiatorium, zu dessen Darbringung das Priesterthum des N. T. eingesetzt ist (Trid. sess. XXII. cap. 1, vgl. can. 1. 3). Der Zweck dieses unblutigen Opfers in der Messe ist also die fortgesetzte Application der Heilskraft des einmaligen blutigen Opfers Christi am Kreuz; die unblutige Wiederholung desselben aber für die täglichen Sünden der Gläubigen ist darum erforderlich, weil Christi Kreuzesopfer nur die Erbsünde und die vor

*) Schmid 430 ff. Schweizer, II. 626 ff.

der Taufe begangenen Sünden getilgt hat*). Während aber Taufe und Absolution unmittelbar justificiren, so erwirbt das Messopfer ebenso wie das Kreuzesopfer Christi nur das donum poenitentiae, vermöge dessen der Sünder disponirt wird, die priesterliche Absolution nachzusuchen, und so dann allerdings der Sündenvergebung theilhaftig wird. Indessen ist diese, in Glauben und Reue sich bethätigende subjective Disposition (Trid. l. c. cap. 2) nur bei dem Messopfer für Lebende erforderlich. Dasselbe wird aber auch pro defunctis in Christo, welche noch nicht völlig gereinigt sind, d. h. für die Todten im Fegefeuer mit heilswirkender Kraft dargebracht (a. a. O. cap. 2. can. 3. sess. XXV. decr. de purgat). Ja auch für die Lebenden hängt die Wirkung des Messopfers von dem Abendmahlsgenusse derselben nicht ab; vielmehr wird es vom Priester nicht für sich allein, sondern für alle Gläubigen, die zum Leibe Christi gehören, celebrirt (sess. XXII. cap. 6). Von der Wirkung des sacrificium, welches offertur, wird daher die Wirkung des sacramentum, welches sumitur, also des persönlichen Genusses von Leib und Blut Christi unterschieden. Dieser Genuss verschafft den Gläubigen noch eine reichlichere Frucht jenes Opfers, also nicht die schon durch die Darbringung des Opfers vermittelte Sündenvergebung (Trid. sess. XIII. can. 5), sondern eine geistliche Seelenspeise, als Gegengift gegen die Sünde und als Unterpfand der ewigen Seligkeit in Christi Gemeinschaft (Trid. sess. XIII. cap. 2).

Dagegen wird protestantischerseits diese ganze Messopfertheorie als ein „gräulicher Irrthum“ verworfen (A. C. art. 24). Sie ist einerseits eine Beeinträchtigung des alleinigen und einmaligen Kreuzesopfers Christi, durch welches wir vollkommene Vergebung aller Sünden erhalten haben, andererseits eine „vermaledeite Abgötterei“ (cat. Heidelb. qu. 80), sofern die Messe ex opere operato, also als Werk des Messpriesters, noch dazu für Todte Sündenvergebung bewirken soll (Apol. 250—276. art. Sm. 306 f. Scot. 22. Angl. 31). Speciell werden theils die Stillmessen, theils die Todtenmessen und ihre dogmatische Voraussetzung, das Fegefeuer bekämpft (Apol. 251 f. 257. 261 f. 264 f. 272 f. 275)**). Eine Consequenz der Verwerfung der Stillmesse ist die namentlich bei den Reformirten stark hervortretende Misbilligung der Privatcommunion (Calvin IV, 17, 39)***).

---

*) Wenigstens ist dies die thomistische Lehre. Die moderne Theorie dagegen unterscheidet von dem am Kreuze dargebrachten Opfer für die ganze Welt die im Messopfer erfolgende persönlichen Application an jeden einzelnen Gläubigen vgl. Hase, Polemik S. 432.

**) Vgl. auch Koestlin I, 307 f. 345 ff. II, 16 f. Schweizer II, 628.

***) Heppe, ref. Dogm. 466. Schweizer II, 642 f. Vgl. übrigens F. C. p. 749.

§. 828. Ebenso halten beide Kirchen im Gegensatze zu der römischen Lehre von einer substantiellen Verwandlung der Abendmahlselemente in Christi Leib und Blut durch die priesterliche Consecration daran fest, dass Brot und Wein auch in der Abendmahlshandlung in ihrer natürlichen Beschaffenheit verbleiben, obwol mit den sinnlichen Zeichen durch das hinzutretende Wort ein übersinnliches Gnadengut angeboten wird, und fordern gleichzeitig unter Verwerfung der römischen Theorie von der Concomitanz und der dadurch motivirten Kelchentziehung den stiftungsmässigen Abendmahlsgenuss unter beiderlei Gestalt für die ganze Gemeinde.

Die römische Transsubstantiationslehre ist nur eine Consequenz der Messopfertheorie. Nicht um des Sacraments, aber um des sacrificium willen ist die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle erforderlich; diese Gegenwart ist aber nur dann eine wahre, wenn sie auch abgesehn vom Genusse des Sacramentes stattfindet. Die nach älteren Vorgängen von Paschasius Radbertus und Lanfranc ausgebildete, von Innocenz III. auf dem 4. Lateranconcile (1215) sanctionirte Theorie wird zu Trient (sess. XIII) im Gegensatze zur protest. Lehre eingehend wiederholt. Durch die priesterliche Consecration von Brot und Wein erfolgt eine conversio totius substantiae panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi. Durch diese Verwandlung hören Brot und Wein auf, im Abendmahle gegenwärtig zu sein, obwol die sinnlichen Accidenzen der verwandelten Substanz oder die species panis et vini (Farbe, Gestalt, Geruch, Geschmack u. s. w.) zurückbleiben. Unter der Gestalt von Brot und Wein ist also Leib und Blut Christi vere, realiter et substantialiter gegenwärtig, vermöge einer wunderbaren durch die Consecration bewirkten Neuschaffung des am Kreuze hingegebenen Leibes und Blutes, unbeschadet der natürlichen Existenzweise des Herrn im Himmel zur Rechten des Vaters. Und zwar ist vermöge dieser Transsubstantiation Christi Leib und Blut ausdrücklich auch extra usum im Sacramente gegenwärtig (sess. XIII. can. 4), woraus sich als weitere praktische Consequenzen die asservatio, elevatio und adoratio des „hochwürdigsten Gutes“ und die Feier des Fronleichnamfestes ergeben (cap. 5. 6. can. 6. 7).

Luther hatte anfangs die Transsubstantiationslehre noch festgehalten, trat aber schon in der Schrift de captiv. babylon. (1520) gegen dieselbe auf*). Melanchthon liess sie seit 1521 fallen**) Im deutschen Texte der A. C. art. 10 sind die Aus-

*) Koestlin I, 342 ff.
**) Heppe III, 143.

drücke so gewählt, dass sie nur auf die Verwandlungslehre zu passen scheinen: „dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brotes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen werde." Dagegen fehlt der Zusatz sub specie panis et vini im lateinischen Texte, desgl. im deutschen Texte der Württemberger Ausgabe von 1531. Noch die Apologie enthält in den älteren Ausgaben die (seit der Octavausgabe von 1531 weggelassenen) Worte panem non tantum figuram esse sed vere in carnem mutari*). Doch heisst es wenige Zeilen vorher (pag. 157) wieder von Leib und Blut: quod... vere exhibeantur cum illis rebus quae videntur, pane et vino. Ausdrücklich verworfen wird dagegen die Transsubstantiation art. Sm. 330. F. C. 602. 756 und folgerichtig auch die Gegenwart von Leib und Blut Christi extra usum F. C. p. 750. 756.

Zwingli hat die Verwandlungslehre zugleich mit der realen und substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi verworfen (fidei ratio p. 26 Niem.), und dasselbe sprechen die reform. Bekenntnisse aus (Helv. II. 21. cat. Heidelb. qu. 78. 80. Scot. 21) vgl. Calv. IV, 17, 14.

Die communio sub una, erst seit dem Concil zu Constanz zur allgemeinen Sitte erhoben, wird gegen die Einwürfe der Evangelischen zu Trient (sess. XIII. cap. 3) durch die Lehre gerechtfertigt, dass kraft der naturalis connexio et concomitantia von Leib und Blut unter jeder von beiden Gestalten das Ganze gereicht werde (vgl. sess. XXI. cap. 2 u. 3). Doch sollen nur praktische Gründe für die Entziehung des Laienkelchs sprechen. Die Protestanten ziehen sich dem gegenüber auf das mandatum domini, die veteres canones und das exemplum ecclesiae zurück (A. C. art. 22. Apol. 233 ff. art. Sm. 330. F. C. 757. Helv. II. 21 vgl. Calvin IV, 17, 47). Eine Bestreitung der Concomitanztheorie findet sich erst bei den Dogmatikern.

§. 829. Die gemeinsame Forderung beider evangelischer Kirchen, die Lebensgemeinschaft mit Christus als wirkliche Einigung mit seiner ganzen Person, die Person Christi also als wahrhaftig gegenwärtig zu denken, hat in der Abendmahls-

---

*) Dass die A. C. ursprünglich die Transsubstantiation enthalten habe, wie Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz in einem Briefe vom 29. Juli 1563 und ein von M. Schütz herrührender Extract Chronologiae Theologicae im Dresdener Staatsarchiv zum Jahre 1531 behaupten (Calinich, der Naumburger Fürstentag S. 165 f.) kann sich wol nur auf den ersten Druck der Apologie beziehn. Das sub specie panis et vini fehlt in allen Exemplaren des lateinischen Textes der Confession, steht dagegen in allen deutschen Handschriften und Drucken vor dem Jahre 1540, mit Ausnahme der oben erwähnten Württemberger Ausgabe.

lehre die in der Natur dieses Sacramentes gelegene eigenthümliche Schwierigkeit zu überwinden, dass Brot und Wein als Zeichen von Leib und Blut, Leib und Blut aber selbst wieder als Zeichen der Lebensgemeinschaft mit der ganzen Person Christi erscheinen.

§. 830. Die entgegengesetzte Lösung des hierdurch aufgegebenen Problems bei Lutheranern und Reformirten, welche geschichtlich zur Kirchentrennung geführt hat, fand ihren äusseren Anlass in verschiedener Auslegung der Einsetzungsworte, beruht aber zuletzt in der gleichzeitig in der Christologie (§. 561—565) hervortretenden Grunddifferenz der beiderseitigen Lehre über das Verhältniss des Uebersinnlichen und Göttlichen zu dem Sinnlichen und Menschlichen, wobei auf dem gemeinsamen Vorstellungsboden die lutherische Kirche einer doketischen Vermischung, die reformirte einer ebionitischen Trennung des Göttlichen und Menschlichen sich annähert.

Zwingli IV, 117: nefas est nos tam stupidos esse ut quod solius dei est, rei sensibili tribuamus et vertamus tum creatorem in creaturam, tum creaturam in creatorem*).

§. 831. Indem die lutherische Kirche von dem im Verheissungsworte angebotenen Gnadenwerk Christi, dessen nur die Gläubigen theilhaftig werden, noch ein dem Abendmahl specifisch eigenthümliches Heilsgut, nämlich den wahren Leib und das wahre Blut Christi als Zeichen und Unterpfand der Sündenvergebung unterscheidet, lehrt sie, dass kraft des Einsetzungsworts Leib und Blut Christi mit den irdischen Elementen auf geheimnisvolle Weise geeinigt, bei der Abendmahlshandlung in und unter Brot und Wein wahrhaftig, d. h. nicht blos geistig, sondern leiblich gegenwärtig sind und allen Empfängern, den Gläubigen wie den Ungläubigen nicht blos angeboten, sondern von denselben auch wirklich mit dem Munde genossen werden (manducatio oralis), den Gläubigen zum Heile für Seele und Leib, den Ungläubigen zum geistlichen und leiblichen Verderben.

---

*) Calvin IV, 17, 19: istas duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi: ne quid coelesti Christi gloriae derogetur, quod fit dum sub corruptibilia huius mundi elementa reducitur vel alligatur ullis terrenis creaturis; ne quid eius corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum, quod fit dum vel infinitum esse dicitur vel in pluribus simul locis ponitur.

§. 832. Zur Begründung der leiblichen Gegenwart Christi berufen sich die Lutheraner auf das Dogma von der Ubiquität, vermöge deren Christi verklärter Leib, sei es ebenso allgegenwärtig wie seine Gottheit ist, sei es doch die wunderbare Fähigkeit besitzt, überall dort gegenwärtig zu sein, wo der Herr es will und verheissen hat (§. 566).

§. 833. Dabei verwahren sie sich jedoch unter Abweisung anfänglicher Schroffheiten gegen die Vorstellung eines stofflichen Eingeschlossenseins des Leibes im Brote (Impanation), wie gegen die („kapernaitische“) Meinung eines irdisch-natürlichen oder im grobsinnlichen Verstande leiblichen Genusses des Leibes Christi.

Die allmähliche Umbildung der Abendmahlslehre Luthers ist nicht so zu verstehen, als habe er anfangs den Schweizern näher gestanden. Neben seiner anfänglichen Zurückstellung der Zeichen hinter das Wort und hinter den Glauben an das Wort geht friedlich die Transsubstantiationslehre her und nach Aufgebung der letzteren bleibt ihm wenigstens die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Abendmahlselementen gewis. Nur versteht er anfangs unter dem Worte nicht das Einsetzungswort, sondern das Verheissungswort von der Sündenvergebung. Für die Wahrheit der promissio evangelica sind „die Zeichen“ im Abendmahle als Pfand und Siegel gegeben. Die Hauptsache bleibt, dass das Sacrament „ein göttliches Zeichen ist, darinnen zugesagt und zugeeignet wird Christus.“ Ohne den Glauben an das Wort nützen auch die Zeichen nichts; umgekehrt mag man wol der Zeichen, aber nicht des Wortes entbehren (deutsche Werke XXVII, 25 ff.).*) Die Consequenz dieser Lehre wäre freilich mit der Bestreitung der Transsubstantiation auch die Beseitigung der realen Präsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahle gewesen, wenn darunter etwas Anderes als der durch den gekreuzigten Leib und durch das vergossene Blut Christi erworbene Trost der Sündenvergebung gemeint sein soll. Nun sind ihm aber Leib und Blut Christi, die unter der Gestalt von Brot und Wein gereicht werden, selbst die Zeichen der promissio evangelica, eine Ansicht, die im Streite mit Karlstadt nicht erst gebildet, aber befestigt wurde**). „Das Siegel ist das Sacrament, Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut.“ Ebensogut wie Leib und Blut hätten freilich, so gesteht Luther zu, auch Brot und Wein allein als Bundeszeichen gewählt sein können; aber in den Einsetzungsworten steht klar und deutlich da, dass uns Leib und Blut gegeben werde zur Ver-

*) Koestlin I, 294 ff. 303 ff. II, 100 ff.
**) Kahnis, Abendmahl 326 f.

gebung der Sünden. Wie dies möglich sei, dürfen wir weiter nicht fragen: „das Wort, das sagt's, da bleiben wir bei und glauben's." Nach Ueberwindung der Messopfertheorie musste sich aber die Bedeutuug der Abendmahlshandlung in dem Genusse der Zeichen concentriren. Und seit dem Streite wider Karlstadt („Wider die himmlischen Propheten" und „an die Strassburger") betont er um des „Wortes" willen immer entschiedener den leiblichen Genuss des Leibes und Blutes. Karlstadt hatte ganz im Sinne der evangelischen Grundanschauung behauptet, nicht der leibliche Genuss des Leibes Christi, sondern seine geistige Aneignung im Glauben, also „der Geist" erwerbe Vergebung der Sünden. Aber er verdarb seine Sache durch contorte Exegese, welche die Beziehung des Brotes auf den Leib wegzuschaffen versuchte, und seine sonstige „Schwarmgeisterei" verstärkte Luthers Mistrauen wider ihn. So verschob sich für diesen unwillkürlich der Streitpunkt; dem „Geiste" setzt er das „Wort" gegenüber, und versteht dasselbe vom Einsetzungswort, kraft dessen nicht blos (was Karlstadt nicht leugnete) Vergebung der Sünden, sondern auch Leib und Blut im Abendmahle da ist und leiblich genossen wird*). So traf ihn der Streit mit den Schweizern bereits im Besitze einer fertigen Theorie. Zwingli's schroffe Abweisung des leiblichen Genusses erscheint ihm als Schwarmgeisterei, seine figürliche Auslegung der Einsetzungsworte als Erneuerung des Karlstadtschen Versuchs, sich der zwingenden Macht des „Worts" zu entziehn, seine Auffassung des Abendmahls als eines blossen Gedächtnismahls als Leugnung der objectiv-göttlichen Gnadengabe im Sacrament („Sacramentirerei"). Aber als Brenz im syngramma Suevicum ihn gegen die Schweizer mit der Annahme vertheidigte, dass das Wort den Leib bringe, der Genuss aber ein geistiger für die Gläubigen sei, so genügte ihm dies schon nicht mehr: der Leib war ihm kraft des Worts auf leibliche Weise gegenwärtig im sinnlichen Element. Im „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" (1526) tritt uns zuerst die fertige lutherische Lehre entgegen; hier zieht er auch zuerst die christologische Frage herbei. Die Schrift, „dass diese Worte . . . noch feststehn" (1527) und das (grosse) „Bekenntnis vom Abendmahl Christi" (1528) führen dieselbe nur noch allseitiger aus**). Im „Marburger Gespräch" (1529) bleibt der 10. Artikel vom Abendmahl unverglichen; in den „Schwabacher Artikeln" und in den beiden Katechismen fasst Luther seine Lehre im scharfen Gegensatze gegen die Schweizer thetisch zusammen***). Die schon im Streite mit Karlstadt hervorgetretene religiöse Diffe-

*) Koestlin II, 112 ff.
**) Koestlin II, 137 ff.
***) Koestlin II, 186 ff.

renz, dass die Gegner im Abendmahle vorzugsweise einen subjectiv-menschlichen Act, Luther dagegen eine objectiv-göttliche Gabe erblickte, ist seit der Wittenberger Concordie (1536) geschlichtet, daher seitdem auch bei Luther eine versöhnlichere Stimmung Platz greift*). Trotzdem zeigen die Schmalkaldischen Artikel (1537), welchen Nachdruck Luther grade auf die noch unverglichenen Punkte, die manducatio oralis und die manducatio infidelium legte und seit 1543 flammte der Streit wieder aufs heftigste auf („Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament“ 1544)**). Nicht etwa blos die Anhänger von Zwingli's ursprünglicher Lehre, sondern Alle ohne Ausnahme werden hier für Sacramentirer und Fanatiker erklärt, welche nicht glauben wollen, quod panis domini in sacra coena sit verum ipsius naturale corpus und quod impius quispiam, vel Judas ipse, non minus ore accipiat quam Petrus et omnes alii sancti. Die angebliche Nachgiebigkeit Luthers im Angesichte des Todes stimmt nicht zu den bezeugten schriftlichen Aeusserungen grade aus seinen letzten Lebenstagen***).

Die herrschende Lehre in den Kirchen der deutschen Reformation ist die Lehre Luthers geblieben; die spätere Annäherung Melanchthon's und seiner Schule an die Schweizer (s. u.) und der zeitweilige officielle Gebrauch von Bekenntnisschriften melanchthonischer Färbung ist nicht im Sinne einer allgemeinen Anerkennung der specifisch „philippistischen“ Abendmahlslehre, vollends im bewusten Gegensatze zur lutherischen zu deuten. Im Sinne Luthers lehrt die A. C. art. 10: de coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini et improbant secus docentes. „Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.“ Eine Abweichung Melanchthons von Luther wäre hier, wenn überhaupt, nur unter Annahme einer Annäherung an die römische Lehre zu constatiren (vgl. §. 828); doch rührt grade der deutsche Text von art. 10 nicht von Melanchthon allein her, sondern ward zu Augsburg durch gemeinsame Berathung der Theologen in dem vorliegenden Wortlaute (so namentlich das „wahrhaftig“) festgestellt. Die „wahre Gegenwart“ ist im Sinne der leiblichen Gegenwart, das „Austheilen und Nehmen“ vom leiblichen Genusse durch alle Empfänger des Sacramentes zu verstehn. Die von Luther selbst verfassten Bekenntnisschriften stellen diesen als officielle Kirchenlehre gelten-

---

*) Koestlin II, 189 ff.
**) Koestlin II, 214 ff.
***) Koestlin II, 226 f.

den Sinn nur noch bestimmter ans Licht*). Wesentlich für die lutherische Lehre ist die Behauptung der leiblichen Gegenwart, als welche allein eine „wahrhaftige“ und „substantielle“ sei, und demgemäss der leiblichen oder mündlichen Niessung (manducatio oralis) und als Schutzmittel gegen jedes Versteckspielen mit Ausdrücken die Anerkennung, dass auch Ungläubige den Leib des Herrn wahrhaftig geniessen (manducatio infidelium). (F. C. 745 vgl. 599 f. 734. 736. 743. 750 f. 757 f. 759)**). Was speciell die „unwürdig“ Geniessenden betrifft, so sind unter ihnen die zu verstehn, welche ohne wahre Busse und ohne wahren Glauben dem Tische des Herrn sich nahen (F. C. p. 745 f. vgl. 600 f.). Der Ausdruck „Brot und Wein ist der wahre Leib und das wahre Blut Christi“ (die sogenannte praedicatio identica) wechselt als gleichbedeutend mit dem andern „in und unter Brot und Wein wird der wahre Leib und das wahre Blut Christi genossen“ (vgl. F. C. 735). Das Recht mit beiden Ausdrücken zu wechseln wird durch die sogenannte Synekdoche begründet. Unter dem wahren Leibe Christi wird speciell der verklärte Leib verstanden, dessen Gegenwart in den sinnlichen Elementen ihrer Möglichkeit nach durch die communicatio idiomatum, ihrer Wirklichkeit nach durch Christi Wort und Willen gesichert ist (F. C. p. 753 ff.). Ausdrücklich wird diese Gegenwart nicht auf die unio personalis und die göttliche Allgegenwart Christi (auf das repletive praesentem esse) gegründet, sondern als eine unbegreifliche und spirituelle Gegenwart beschrieben, vermöge deren Christus mit seinem menschlichen Leibe alicubi esse potest, ohne vom Raume umgränzt zu sein, pro liberrima sua voluntate (F. C. p. 753 vgl. 600. 784). Die Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl wird durch die Consecrationsworte, unter Voraussetzung der stiftungsmässigen Vollziehung der Abendmahlshandlung vermittelt (F. C. 747. 749). Der Genuss desselben aber ist, obwol ein mündlicher, doch auch nach lutherischer Lehre ein „geistlicher“, aber nicht etwa, weil er nur ein Genuss „im Glauben“ wäre, sondern weil er keine crassa caper-

---

*) Cat. maj. p. 553: Sacr. altaris est verum corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino, per verbum Christi nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum (vgl. cat. min. 380 f.). Art. Sm. 330: de sacramento altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis.

**) Der status controversiae wird F. C. 597 dahin bestimmt: an in sacra coena verum corpus et verus sanguis domini nostri Jesu Christi vere et substantialiter sint praesentia, atque cum pane et vino distribuantur et ore sumantur ab omnibus illis qui hoc sacramento utuntur, et sive digni sint sive indigni, boni aut mali, fideles aut infideles. Diese praesentia und dispensatio werde von den Lutheranern behauptet, von den Zwinglianern, d. h. nicht blos von den crassis, sondern auch von den versutis et callidis sacramentariis (Calvin und den Philippisten) geleugnet.

naitica manducatio ist, sondern eine supernaturalis et incomprehensibilis manducatio, welche spirituali, supernaturali et coelesti modo erfolgt (F. C. 600. 755 f. vgl. 745. 760).

Die spätere Dogmatik hat diese Lehre nur noch weiter ins Einzelne ausgeführt, und besonders theils die Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, theils die Art und Weise des mündlichen aber trotzdem geistlichen Genusses näher bestimmt. In ersterer Hinsicht wird neben der transsubstantiatio auch die consubstantiatio vel commixtio substantiarum und die impanatio (localis inclusio) abgelehnt. Unter den Wirkungen des Sacraments heben die Lutheraner nach Luthers Vorgang*) neben den geistlichen Segnungen auch die Zueignung der Unsterblichkeit hervor. Seit Gerhard kommt die Unterscheidung von materia coelestis und terrestris auf; jene ist verum et substantiale Christi corpus (et sanguis), diese Brot und Wein**).

§. 834. Die reformirte Kirche betrachtet Brot und Wein als blosse Zeichen von Leib und Blut, die Darbietung von Leib und Blut Christi in der Abendmahlshandlung als ein Zeichen für die objectiv-reale Darbietung des durch den hingegebenen Leib und durch das vergossene Blut Christi gestifteten Gnadenwerks, daher sie lehrt, dass Leib und Blut Christi nicht leiblicher Weise in den Abendmahlstoffen, sondern geistlicher Weise in der Abendmahlshandlung gegenwärtig sei und nicht mit dem Munde, sondern auf geistliche Weise mit dem Glauben genossen werde, während die Ungläubigen lediglich Brot und Wein empfangen.

§. 835. Gegenüber der lutherischen Ubiquitätslehre halten die Reformirten daran fest, dass Christus nur seiner Gottheit, nicht seiner Menschheit nach überall gegenwärtig sei, mit seinem Leibe also auch als Erhöhter im Himmel bleibe.

§. 836. Dabei verwahren sie sich jedoch unter Zurücknahme anfänglicher Schroffheiten gegen die Vorstellung vom Abendmahl als blos subjectiv-menschlicher Erinnerungsfeier, sowie gegen die Vorstellung, als wären die äusseren Zeichen blos unwirksame Zeichen, und nicht zugleich Siegel und Pfänder der objectiv dargebotenen Gnade.

§. 837. Dennoch heben die Reformirten neben der objectiv-göttlichen Seite des Abendmahls auch seine von den Lutheranern nur beiläufig berührte subjectiv-menschliche Seite

*) Koestlin II, 165. 516 f.
**) Schmid 412 ff.

oder die Bezeugung und Erneuerung der christlichen Gemeinschaft hervor, sofern die Gläubigen durch die mystische Vereinigung mit Christus als dem Haupte untereinander Ein Leib sind.

Zwingli hatte zuerst in der Schrift de vera et falsa religione die Einsetzungsworte tropisch verstanden und als Hauptsache das Gedächtnis des am Kreuze geopferten Leibes Christi hingestellt: est ergo eucharistia... nihil aliud quam commemoratio, qua ii qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant i. e. laudant, gratulantur et praedicant (opp. III, 263). Der gesegnete Kelch ist die Gemeinschaft des Blutes Christi insofern, als die Trinkenden eine Gemeinschaft der an Christi Blut Glaubenden sind, ebenso wie die, welche Ein Brot essen, Ein Leib sind. Der Genuss des Leibes ist weder schriftgemäss, noch kann er Gegenstand des Glaubens sein: er ist, wenn leiblich verstanden, eine insulsa opinio, non modo impium, sed etiam stultum et immane. In der fidei ratio (p. 26 Niem.) gibt er zu, dass der wahre Leib Christi gegenwärtig sei, nämlich für die Betrachtung des Glaubens, welcher sich Alles, was Christus für uns gethan hat, vergegenwärtigt; dagegen bestreitet er seine reale, natürliche oder essentielle Gegenwart. Auch den „geistlichen Genuss" des Leibes Christi hat er anerkannt, im Sinne der gläubigen Aneignung der durch Christi Tod vermittelten Sündenvergebung*), und ebenso räumt er ein, dass das Sacrament ein Zeichen, Zeugnis und Unterpfand der göttlichen Gnade sei (fidei ratio p. 26 Niem.; expositio fidei p. 48). Wenn die letztere Seite über der Polemik gegen die leibliche Gegenwart und gegen die leibliche Niessung zurücktritt, so hiesse es doch Zwingli's wirkliche Meinung verkennen, wollte man ihm lediglich eine subjectiv-menschliche Auffassung des Abendmahls zuschreiben. Denselben polemischen Gesichtspunkt heben die erste Basler Confession (art. 6) und das Züricher Bekenntnis von 1545 hervor: Christus ist in und ausser dem Abendmahl eine Speise der gläubigen Seelen zum ewigen Leben.

Vermittelnde Formeln stellen (abgesehen von der conf. Tetrapolitana) die beiden Helvetischen Confessionen und der Heidelberger Katechismus auf, doch ohne eine wirklich abweichende Lehre zu enthalten. Die Darbietung von Leib und Blut Christi in der Abendmahlshandlung ist nach Helv. I. 22

---

*) Opp. III, 245: edimus corpus, sed spiritualiter, est monstrum orationis. Doch ist damit wol nur die Vorstellung eines spirituale corpus als widersprechend verworfen vgl. III, 270. Dagegen expos. fidei (p. 47 Niemey.): Spiritualiter edere corpus Christi nihil aliud est quam spiritu ac mente niti misericordia dei per Christum . . . Sacramentaliter edere corpus Christi est adiuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere.

(23) nicht von einer natürlichen Vereinigung seines Leibes und Blutes mit Brot und Wein, sondern davon zu verstehn, dass Christus selbst mit all seinen Gnadengütern sich zum geistlichen Genusse, d. h. zur geistlichen Vereinigung mit ihm, den Gläubigen darbietet. Wesentlich ebenso Helv. II. c. 21. cat. Heidelb. qu. 75—80*).

Hiernach stellt sich die herrschende reformirte Lehre fest.

---

*) Helv. I. 23: coenam vero mysticam, in qua dominus corpus et sanguinem suum i. e. se ipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non quod pani et vino corpus et sanguis domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur, vel ulla huc carnali praesentia statuantur. Sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sint, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis eius communicatio non in periturum ventris cibum sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. — Helv. II. 21: retinere vult dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sanguine omnia nobis peccata nostra condonavit . . . iam pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta, alunt nos ad vitam aeternam . . . obsignatur item hac coena sacra, quod revera corpus domini pro nobis traditum et sanguis eius in remissionem peccatorum nostrorum effusus est ne quid fides nostra vacillet. Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur, et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum spiritum sanctum praestatur. Foris offertur a ministro panis et audiuntur voces domini accipite edite etc. Ergo accipiunt fideles quod datur a ministro domini et edunt panem domini et bibunt de poculo domini: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam. Die spiritualis manducatio corporis Christi besteht darin, dass der heilige Geist ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, die Sündenvergebung und das ewige Leben uns applicirt und zu eigen gibt, ita ut Christus in nobis vivat et nos in ipso vivamus. Diese geistliche Niessung findet auch extra domini coenam statt; die sacramentalis manducatio aber besteht darin, dass der Gläubige zugleich foris etiam accedendo ad mensam domini accipit visibile corporis et sanguinis domini sacramentum. Der Nutzen des Sacraments für den Gläubigen ist dieser: in continuatione communicationis corporis et sanguinis domini pergit. So empfängt er non signum tantum, sed re ipsa quoque fruitur. — cat. Heidelb. qu. 76: Was heisst den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Es heisst nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden uud ewiges Leben bekommen, sondern auch daneben durch den heiligen Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnt, also mit seinem gebenedeieten Leib je mehr und mehr vereinigt werden, dass wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine sind und von Einem Geist wie die Glieder unsers Leibs von Einer Seele ewig leben und regiert werden. Vgl. qu. 79: Christus will uns nicht allein damit lehren, dass gleichwie Brot und Wein das zeitliche Leben erhalten, also sei auch sein gekreuzigter Leib und vergossenes Blut die wahre Speise und Trank unsrer Seelen zum ewigen Leben, sondern vielmehr, dass er uns durch dies sichtbare Zeichen und Pfand will versichern, dass wir so wahrhaftig seines wahren Leibs und Bluts durch Wirkung des heiligen Geistes theilhaftig werden, als wir diese heiligen Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu seinem Gedächtnis empfangen und dass all sein Leiden und Gehorsam so gewis unser eigen sei, als hätten wir selbst in unsrer eignen Person alles gelitten und genug gethan.

Brot und Wein in der Abendmahlshandlung sind „sacramentlich" Christi Leib und Blut, d. h. vermöge der unio sacramentalis von signum und res signata sind sie Zeichen und Unterpfänder von Christi Leib und Blut. Die Gegenwart seines Leibes und Blutes ist nicht blos eine symbolische in den Elementen, sofern dieselben für die subjective Betrachtung den gebrochenen Leib und das vergossene Blut Christi vergegenwärtigen, sondern zugleich eine geistliche für den Glauben, sofern derselbe Leib und Blut Christi sammt seinem Verdienste ergreift, und eine virtuelle, sofern der Gläubige der Früchte des Kreuzestodes Christi theilhaftig und durch den heiligen Geist mit Christus als dem Haupte des corpus mysticum immer völliger vereinigt wird. Unter der „wahren" und nicht etwa „eingebildeten" Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist also keine räumliche Gegenwart in den Elementen zu verstehn (denn Christi Leib bleibt im Himmel), sondern die Gegenwart des ganzen Christus mit all seinen durch den gebrochenen Leib und durch das vergossene Blut erworbenen Gnadengütern in der Abendmahlshandlung: totus Christus est res significata quatenus pro nobis crucifixus est. Dem entsprechend ist nun auch zwischen der leiblichen oder mündlichen Niessung der äussern Elemente (manducatio externa, sacramentalis, symbolica) und der geistlichen Niessung (manducatio spiritualis) des Leibes und Blutes Christi zu unterscheiden. Letztere ist nicht mit dem Glauben an Christus identisch, hat aber den Glauben zur Voraussetzung und ist seine Frucht: sie besteht in der intima nostri cum Christi coniunctio oder darin, dass wir der durch ihn vermittelten Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt theilhaftig und durch den in Christus und in den Gläubigen wohnenden heiligen Geist als Glieder dem Haupte incorporirt werden. Leib und Blut Christi aber werden statt der ganzen Person genannt, weil wir nur vermittelst seiner menschlichen Natur und sofern er unser Bruder ist, mit ihm vereinigt werden können. Dabei wird aber immer festgehalten, dass diese spiritualis manducatio Christi auch extra coenam erfolge; das heilige Abendmahl spendet also kein specifisches Heilsgut, welches ausserhalb desselben nicht zu gewinnen wäre, wohl aber ist der sacramentliche Genuss ein von Christus selbst eingesetztes Unterpfand des geistlichen Genusses durch die Gläubigen*). Besonders gern wird dabei noch die Vereinigung aller mit Christus dem Haupte Verbundenen zu einem Leibe in Christo hervorgehoben, welche aber ebenfalls nicht ausschliesslich durch die sacramentliche Niessung zu Stande kommt (Calvin IV, 17, 38)**).

§. 838. Eine Vermittlung der lutherischen und der re-

---

*) Heppe, ref. Dogm. 455 ff. Schweizer II, 637 ff. 640 f. 643 ff.
**) Schweizer II, 630 ff.

formirten Abendmahlslehre ist von deutscher Seite durch Melanchthon und seine Schule, von schweizerischer Seite durch Calvin erstrebt worden, wonach die Darbietung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle zwar nicht in und unter, aber mit Brot und Wein nicht blos ein Sinnbild und Unterpfand der durch seinen Kreuzestod erworbenen Gnade, sondern zugleich ein der Abendmahlshandlung specifisch eigenes Gnadengut, der Genuss dieses Leibes und Blutes aber zwar kein leiblicher mit dem Munde, sondern ein geistlicher mittelst des Glaubens, aber nichtsdestoweniger ein realer und substanstantieller sein soll.

§. 839. Hierbei lehrt Melanchthon speciell eine objective Gegenwart der ganzen gottmenschlichen Person Christi in der Abendmahlshandlung, die aber keine leibliche, sondern nur eine geistliche sei, Calvin eine substantielle, wenn auch subjectiv durch den Glauben bedingte Speisung mit der von dem verklärten Leibe Christi im Himmel auf geheimnisvolle Weise ausgehenden Nährkraft für Seele und Leib.

Beide Lehrfassungen sind wegen ihrer Unklarheit schwer zu präcisiren. MELANCHTHON hat noch in der Apologie p. 157 f. alles Gewicht auf die corporalis praesentia Christi im Abendmahle gelegt, in deren Anerkennung er sich sowol mit der römischen als mit der griechischen Kirche einig wusste. Die praesentia vivi Christi (p. 158) ist in demselben Sinne gemeint wie die vorangehenden Worte quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus quae videntur pane et vino, d. h. die lebendige Person Christi ist mit ihrem (verklärten) Leibe wahrhaft und substantiell im Abendmahle zugegen, und gibt ihren wahren Leib und Blut zugleich mit den äusseren Zeichen wahrhaftig zum Genuss. Aber schon damals brauchte er mit Vorliebe die unbestimmtere Redensart Christum vere adesse in coena. Dies schliesst an sich noch keine Abweichung von Luther ein, die Gegenwart Christi ist ihm vielmehr corporis Christi praesentia cum anima. Aber allmählich tritt ihm die leibliche Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen immer mehr hinter die Gegenwart seiner gottmenschlichen Person in der Abendmahlshandlung zurück*). So schon in den locis von 1535**). Seit

*) HEPPE III, 145 ff.

**) datis his rebus, pane et vino in coena exhibetur nobis corpus et sanguis Christi. Et Christus vere adest sacramento suo et efficax est in nobis. Seit 1543 lautet der Text: Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti. — Confess. Saxon: docentur

1538 begegnet uns die neue Formel: vere et substantialiter adesse Christum et efficacem esse cum symbolis utimur, im bewusten Unterschiede von der lutherischen Fassung (C. R. III, 503. 515). Und demgemäss ist in der Ausgabe der A. C. von 1540 der Artikel 10 dahin geändert: docent quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini („dass den Genossen beim Abendmahl mit Brot und Wein Leib und Blut Christi wahrhaftiglich dargereicht werde"). Konnten in der letzteren Fassung auch die Lutheraner ihre Lehre wiederfinden, so war sie von Melanchthon doch in anderm Sinne gemeint. In der explicatio alterius partis symb. Nic. von 1556 erklärt er die coena domini als pignus assiduae praesentiae filii dei in credentibus und beklagt es, dass „die Papisten" nur de praesentia in pane reden *). Eine substantielle Gegenwart Christi im Abendmahle hat Melanchthon immer gelehrt. Aber der Genuss von Leib und Blut ist ihm nur noch ein sinnbildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Christi in der Handlung gegenwärtiger Person, wenngleich die substantielle Gegenwart seiner ganzen Person die objective Bürgschaft für die geistige Vereinigung der Gläubigen mit ihm und insofern allerdings ein specifisch-sacramentliches Heilsgut sein soll. Von einem leiblichen Genusse dagegen kann schon wegen der Verwerfung der Ubiquitätslehre durch Melanchthon keine Rede sein. Ebenso lehren auch die philippistischen Bekenntnisschriften, wie der „Wittenberger Katechismus" und der nur im Ausdrucke möglichst an die lutherische Lehre anbequemte „Dredsner Consens" (1571).

Calvins Lehre (vgl. inst. IV, 17) hat das Eigenthümliche, dass sie eine unmittelbare Beziehung des sacramentlichen Genusses zum Leibe Christi oder zu seinem „Fleische" herzustellen strebt und folgerichtig eine substantielle Nährung mit Christi Leib und Blut im Abendmahle behauptet, obwol dieselbe nur eine geistliche sein und nur in den Gläubigen stattfinden soll, und zwar ohne dass Christi im Himmel befindlicher Leib auf die Erde herabstiege oder auf eine seiner Natur widersprechende Weise vervielfältigt würde. Calvin behauptet also allerdings eine praesentia carnis Christi im Abendmahle, aber nur eine geistliche mittelst des Glaubens, vermöge einer arcana operatio spiritus sancti quae nobis Christum ipsum unit. Die mit Christus durch den heiligen Geist mystisch Verbundenen oder trotz der räumlichen Ferne zu ihm im Geiste Erhobenen (vgl. IV, 17, 10. 18) werden im Abendmahle e carnis suae substantia ge-

---

homines in hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi; Christum testari quod sit in iis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo.

*) Heppe III, 151.

speist, indem er aus seiner Fleischessubstanz eine wunderbare Nährkraft (alendi efficaciam) ausströmen lässt, oder sein eignes Leben in uns ergiesst und uns dadurch nicht blos des ewigen Lebens, sondern speciell auch der Unsterblichkeit unsres Fleisches versichert (IV, 17, 31—33). Es findet also eine vera et substantialis corporis Christi communicatio statt; Christus speist die Seelen der Gläubigen mit seinem Leibe nicht anders als ihre Leiber mit Brot gespeist werden, nämlich sofern er communionem corporis sui spiritus sui virtute in eos transfundit (IV, 17, 10. 18, 24). Dieses „Speisen" besteht darin, dass Christus wie im äussern Symbol, so auch mit seinem Geiste zu uns herabsteigt, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet (24). Das vinculum istius coniunctionis ist der Spiritus Christi cuius nexu copulamur (12). Die materia oder substantia des Sacraments ist also Christus selbst mit seinem Tod und seiner Auferstehung (11) und mit dem dadurch für uns gewirkten Segen (4. 5). Um uns aber in diese Gemeinschaft des Lebens mit Christus zu versetzen, reicht die spiritualis communio mit ihm nicht aus, sondern hierzu ist eben die geheimnissvolle Verbindung mit seinem Fleische erforderlich, in welches der Logos alle seine Lebenskraft ausgegossen hat ut inde ad nos vitae communicatio promanaret (8—10). Ausdrücklich lehnt Calvin es ab, die spiritualis manducatio mit dem Glauben zu identificiren, da sie vielmehr fructus und effectus fidei sei (5). So kann der Ausdruck panem esse corpus freilich nicht eigentlich verstanden werden, wohl aber in dem Sinne (panem) esse testamentum s. foedus in corpore (20). Der Leib ist nicht an das Brot geheftet, und doch findet der substantielle Genuss des Leibes nur im Abendmahle zugleich mit dem Genusse des Brotes statt.

Diese der lutherischen Lehre jedenfalls weit näher als die philippistische stehende Theorie ist indessen in der reformirten Kirche ziemlich vereinzelt geblieben. In ihrer ganzen Schärfe ausgeprägt ist sie nur in der confessio Gallica*); in abgeschwächter Form liegt sie zu Grunde Belg. 35. Scot. 21. conf. Sigismundi 8 und 9 (p. 647 f. Niem.). Im consensus Tigurinus treten Calvins Eigenthümlichkeiten völlig hinter dem Streben, das ihm mit den Zürichern Gemeinsame hervorzuheben, zurück.

§. 840. Die Kritik der kirchlichen Sacramentslehre hat zunächst gegenüber der römischen Theorie vom opus

*) Gall. 36: quamvis (Christus) nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus donec veniat mundum iudicaturus, credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute per fidem apprehensa nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet.

operatum den protestantischen Grundsatz aufrecht zu erhalten, dass alle Wirkungen kirchlicher Handlungen auf das persönliche Heilsleben der Einzelnen durch den persönlichen Glauben, also subjectiv-psychologisch, vermittelt sein müssen, denselben Grundsatz aber zugleich gegen die lutherische Anschauung von einem durch die Verbindung von Wort und Zeichen auf schlechthin übernatürliche Weise hervorgebrachten und auch abgesehen vom Glauben dem Empfänger äusserlich zugeeigneten specifisch-sacramentlichen Heilsgute durchzuführen.

Vgl. SCHWEIZER, Glaubenslehre II, §. 170. Der Satz Luthers non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat muss folgerichtig auch gegenüber seiner eignen späteren Theorie aufrecht erhalten werden. Ohne Glauben sind die Sacramente unfruchtbare Zeichen (cat. maj. 549). Es ist also Rückfall in katholische Superstition, den Sacramenten an und für sich, wenn die Menschen nur nicht obicem ponunt, eine Heilswirkung zuschreiben zu wollen (vgl. §. 823). Nicht minder superstitiöse Vorstellungen aber müssen entstehen, wenn die Bedeutung des Sacramentes als verbum visibile nicht streng festgehalten wird. Das Sacrament wirkt keine andere Gnade als das Wort; es ist nur eine pictura verbi, das in ihm dargebotene Heilsgut kein anderes als das verbum promissionis. Die spätere lutherische Lehre ist also ein Abfall von der protestantischen Grundanschauung und auch nach dieser Seite hin ein Rückfall in katholische Superstition. Die magische Wirkung der Kirche haben die Lutheraner aufgegeben; die magische Wirkung des Worts als des die Kraft der Zeichen in ein specifisch sacramentliches Heilsgut umwandelnden, dieses Heilsgut auf äusserlich übernatürliche Weise herbeizaubernden Einsetzungsworts haben sie beibehalten. Und demgemäss müssen sie auch eine äussere Zueignung dieses Heilsguts an Gläubige wie an Ungläubige lehren.

Das Neulutherthum hat diesen magischen Sacramentsbegriff wiederholt und bis zum handgreiflichen Katholisiren gesteigert. So namentlich STAHL, die lutherische Kirche und die Union S. 150 ff., vgl. dazu SCHENKEL, Union, Confession und evangelisches Christenthum S. 50 ff.

§. 841. Ebenso ist gegen die von beiden evangelischen Kirchen noch festgehaltene Vorstellung einer äusserlich übernatürlichen Wirkung des heiligen Geistes in und mittelst der kirchlichen Handlung die natürlich-psychologische Vermittelung des christlichen Heils durch die Darstellung des Worts in der symbolischen Handlung geltend zu machen, die Geisteswirksamkeit also als eine mittelst des Handelns der kirchlichen Gemeinschaft auf den Einzelnen sich in dem subjectiven Gei-

stesleben des Einzelnen nach Maassgabe der geweckten Empfänglichkeit innerlich erschliessende zu fassen (§. 694).

§. 842. Andrerseits ist gegenüber der socinianischen Beschränkung der Sacramente auf lediglich kirchliche Cultushandlungen, desgleichen gegenüber der „speculativen" Auflösung derselben in bedeutungslose oder gar abergläubische Symbole ihre specifisch-religiöse Bedeutung als eigenthümlicher Pfänder und Mittel der göttlichen Gnade (§. 784) zu behaupten, durch welche der dem Einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft objectiv wirksam gegenübertretende Geist Christi die subjective Zueignung des christlichen Heiles an ihn als objectiv-göttliche Gnadenverheissung verbürgt und unter Bedingung des Glaubens die verheissene Gnadengabe auch wirklich zum persönlichen Besitze verleiht.

Den Socinianern ist das Sacrament lediglich eine subjectiv-menschliche Handlung (opus plane nostrum), die Taufe ein Bekenntnisact, das Abendmahl eine Gedächtnisfeier*). Dagegen halten die Arminianer in der Lehre von der Taufe nur mit Bestreitung ihrer Nothwendigkeit die reformirte Ansicht fest, in der Abendmahlslehre erneuern sie die ursprüngliche Zwingli'sche Auffassung**). Auch Supranaturalisten und Rationalisten schlossen der letzteren sich an, unter der ausdrücklichen Anerkennung, dass die sacramentlichen Zeichen nicht blos signa significantia, sondern signa exhibitiva sind: speciell vergegenwärtigen Brot und Wein morali quadam ratione den ganzen Christus (Wegscheider). Um so entschiedener hat der Rationalismus jede magische Wirksamkeit der Sacramente bestritten und nur eine moralische zugelassen, über deren subjectiv-menschlicher Vermittelung die objectiv-göttliche Seite — die dargebotene Gnadengabe — zurücktrat***). Für Kant hat die Taufe nur als Einweiheritus in die weltbürgerliche moralische Gemeinschaft, das Abendmahl nur als Brudermahl dieser Gemeinschaft Bedeutung†). Hegel sieht in der Taufe die Bestimmung des in der Kirche geborenen Individuums, an der „geistigen Wahrheit" theilzunehmen, im Abendmahl den „Genuss der Gegenwärtigkeit Gottes," der hier auf sinnlich unmittelbare Weise gegeben wird††). Strauss verwirft beide, weil jene die Aufnahme in die Kirche, statt in die Gemeinschaft der wahren Humanität, dieses eine Bezeugung kirchlicher Gemeinschaft, statt der allgemeinen

---

*) Fock II, 573 ff.
**) Baur, Dogmengeschichte III, 245 f. 277. Vgl. conf. Remonstr. 23, 3. 4.
***) Strauss II, 555 f. 599 ff.
†) Werke X, 241.
††) Werke XII, 333. 338 f.

Menschenliebe sei; an letzterem ist ihm schon sein „Fleisch- und Blutgeschmack“ anstössig*).

Demgegenüber hat SCHLEIERMACHER (Glaubenslehre II, 418), obwol er den weitschichtigen Namen Sacramente, wie ursprünglich auch Melanchthon und Zwingli, lieber vermeiden will, das Gemeinsame von Taufe und Abendmahl darin gefunden, „dass sie fortgesetzte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das Innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt.“ Das Thun der Kirche ist hiernach, sofern es auf Christi Anordnung beruht, ein Thun Christi selbst. Genauer wird man sagen, dass in diesen kirchlichen Handlungen der die Gemeinschaft beseelende Geist Christi sich wirksam erweist und an ihnen neben dem „Wort“ die specifischen Mittel besitzt, sich in den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft immer neu zu erzeugen. Als solche Mittel aber erweisen sich die Sacramente insofern, als in ihnen die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christus und die Versicherung dieser Gemeinschaft als subjectiven Besitzes, damit aber zugleich das eigenthümliche Wesen des christlichen Heils sinnbildlich dargestellt, in der sinnbildlichen Handlung aber zugleich als objectiv-göttliche Gabe entgegengebracht wird. Die göttliche Objectivität der in den Sacramenten dargebotenen Gnadenverheissung kommt an den Einzelnen zunächst immer als eine geschichtliche Objectivität oder als Zeugnis der Gemeinde über ihre religiöse Erfahrung von jener Gnade heran, und wird dem Einzelnen immer nur in dem Maasse gewis, als er im persönlichen Heilsglauben die in den sinnbildlichen Handlungen dargebotene Gnadengabe ergreift. Wo aber dieser Glaube zu Stande kommt, da ist auch der Fromme gewis, dass mittelst der von Aussen an ihn herankommenden Wirksamkeit des Geistes Gottes in der kirchlichen Handlung, dieser Geist sich auch in seinem eignen Geistesleben erschliesst, ihm also die Versöhnung und Erlösung, und die Gewisheit des Gnadenstandes persönlich zu eigen gibt (vgl. §. 784). Das Sacrament ist also einerseits G n a d e n p f a n d, sofern in der sinnbildlichen Handlung der in der Gemeinschaft wirksame göttliche Geist die Zueignung des abgebildeten Heilsgutes an den Einzelnen mittelst der Thätigkeit der Gemeinschaft verbürgt, andrerseits G n a d e n m i t t e l, sofern eben die Darbietung und Verbürgung der in der Handlung abgebildeten Gnade durch Vermittelung der Gemeinschaft sich als das specifisch-wirksame Mittel erweist, den Einzelnen dieser objectiv dargebotenen Gnadengabe persönlich theilhaftig zu machen.

---

*) II, 557 f. 600 ff.

§. 843. Die in der kirchlichen Handlung dargestellte und dargebotene göttliche Gnade erweist sich nach Maassgabe ihrer besondern Beschaffenheit an den Einzelnen wirksam, nicht vermöge eines dem Worte oder den äusseren Zeichen oder auch der Verbindung beider als solcher specifisch innewohnenden Wunderkraft, sondern sofern der in der Handlung sich bezeugende gemeinsame Glaube an die Objectivität der darin abgebildeten Gnadengabe den persönlichen Glauben des Einzelnen weckt und nährt und ihn dadurch fähig macht, die symbolisch dargestellte und dargebotene Gnade persönlich zu ergreifen, sich also für die innere Wirksamkeit des göttlichen Geistes in seinem subjectiven Geistesleben zu eröffnen.

§. 844. Der specifische Unterschied der Sacramente von andern kirchlichen Cultusacten gründet sich darin, dass sie die der christlichen Kirche wesentlichen symbolischen Handlungen sind, nicht blos sofern sie geschichtlich auf die Stiftung derselben zurückgehen, sondern namentlich auch, weil sie das christliche Princip als solches zum Inhalte haben, wie dasselbe in der christlichen Gemeinschaft einerseits mittelst des Glaubens an Christus dem Einzelnen zugeeignet wird, andrerseits in der Lebensgemeinschaft mit Christus als innere Thatsache persönlicher Heilserfahrung in den Einzelnen sich beglaubigt.

§. 845. Hieraus ergibt sich zugleich das Recht der protestantischen Beschränkung der Zahl der Sacramente auf zwei, Taufe und Abendmahl, welche den beiden wesentlichen Thätigkeiten der Kirche, der Mission und dem Cultus, und zugleich den beiden wesentlichen Momenten des subjectiven Heilsprocesses, der Bekehrung und dem Gnadenstande, entsprechen, wobei die Taufe vorzugsweise die Aneignung des christlichen Heilsprincips als eine durch den Glauben an Christi Person und Werk vermittelte, das Abendmahl vorzugsweise die Lebensgemeinschaft mit Christus als eine den Besitz des christlichen Heiles unmittelbar in sich schliessende darstellt.

Ueber Begriff und Zahl der Sacramente mag man streitiger Meinung sein, zumal wenn man zugeben muss, dass die altprotestantische Beweisführung für die Zweizahl der Sacramente nicht durchschlägt. Gehen auch Taufe und Abendmahl bis auf die christliche Urzeit zurück, so muss doch die Kritik gegen eine ausdrückliche „Einsetzung" derselben durch Christus Zweifel erheben; und auch abgesehen hiervon wäre nicht abzusehen, warum das Walten der Gnade gerade an diese beiden Hand-

lungen specifisch gebunden sein sollte. Der eigenthümliche Werth von Taufe und Abendmahl im Unterschiede von anderen kirchlichen Cultushandlungen kann also nur in ihrer constitutiven Bedeutung für die christliche Gemeinschaft gefunden werden. Diese aber gründet sich in dem Unterschiede der zueignenden und der einwohnenden Gnade: jene wird in der Taufe, diese im Abendmahl dargeboten.

§. 846. Die Taufe ist als Act der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zunächst eine symbolische Handlung der Kirche an den Einzelnen, durch welche die subjective Zueignung des christlichen Heils oder die Bekehrung, sowol nach ihrer religiösen als nach ihrer ethischen Seite hin, also einerseits die Sündenvergebung und Annahme zur Kindschaft bei Gott, andrerseits der Tod des alten und die Geburt des neuen Menschen sinnbildlich dargestellt wird; zugleich aber erweist sich diese Handlung der Kirche als Pfand und Mittel der zueignenden Gnade, sofern mittelst derselben der in der kirchlichen Gemeinschaft wirksame göttliche Geist das in der sinnbildlichen Handlung dargestellte Heilsgut den Einzelnen objectiv darbietet, verbürgt und unter Bedingung des Glaubens persönlich zu eigen gibt.

§. 847. Indem nämlich der Einzelne durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen wird, wird derselbe mit dieser Aufnahme zugleich unter die objective Einwirkung des christlichen Gemeingeistes und mittelst desselben des göttlichen Geistes gestellt, der nach dem Maasse der geweckten subjectiven Empfänglichkeit die persönliche Theilnahme des Subjects an dem gemeinsamen Besitze des christlichen Heils, oder den Glauben an die auch ihm persönlich dargebotene und zugesicherte versöhnende und erlösende Gnade, und mittelst dieses Glaubens die persönliche Gewisheit seiner Rechtfertigung und die Kraft des neuen Lebens in ihm wirkt.

Vgl. Schleiermacher II, 362 ff. Schweizer, Glaubenslehre II, §. 171. — Die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft ist ihrer Idee nach zugleich die Zueignung des christlichen Heilsprincips an den Einzelnen zum persönlichen Besitze, also seine Rechtfertigung und Wiedergeburt, oder sofern seine Versetzung in den Gnadenstand als ein Uebergang aus dem sündigen Gesammtleben in das vom Geiste Christi erfüllte Gesammtleben aufgefasst wird, seine Bekehrung. Der symbolische Ritus, mit welchem die äussere Aufnahme in die christliche Kirche vollzogen wird, kann mit dem Acte der persönlichen Zu-

eignung des christlichen Heilsprincipes zusammenfallen: er kann demselben aber auch vorhergehen oder nachfolgen. Die äussere Handlung als solche wirkt also die Bekehrung nicht, im Gegentheile wird die Taufe nach urchristlicher Anschauung ordnungsmässig erst auf Grund des Glaubens ertheilt, mit welchem die Bekehrung schon thatsächlich vollzogen ist. Ueberall wo der äussern Handlung als solcher eine glaubenweckende oder gar auch ohne Glauben eine das Heil zumittelnde Wirksamkeit zugeschrieben wird, hat man sie magisch, die göttliche Gnadenwirkung also als Gnadenzauber gedacht. Wohl aber ist der Aufnahmeritus eine sinnbildliche Darstellung der durch die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft dem Einzelnen verbürgten Theilnahme an dem geistigen Besitze derselben, oder der geschichtlich durch Christus vermittelten Versöhnung und Erlösung. Wird der Einzelne dieser Güter erfahrungsmässig nur in der Gemeinschaft, vermöge der Wirksamkeit des christlichen Gemeingeistes theilhaftig, so ist auch die Aufnahme in die Gemeinde selbst eine Wirkung des die Gesammtheit beseelenden Gemeingeistes, mithin auch der äussere Aufnahmeact ein Merkmal jener seiner Wirksamkeit. Also auch wo die Taufhandlung dem persönlichen Glauben des Täuflings voraneilt, ist sie darum nicht unwirksam, sondern als äussere Bezeugung der in der Gemeinschaft ihm objectiv dargebotenen Gnade zunächst für die Gemeinde bedeutsam, welche mittelst des Taufactes sich zugleich der Fortwirksamkeit des Geistes Christi in ihrer Mitte versichert. Indem sie also jenen Act in der Kraft des Geistes Christi vollzieht, besitzt sie in ihm zugleich ein Unterpfand für die Zuversicht, es werde die im christlichen Gesammtleben erfahrene versöhnende und erlösende Gnade auch an diesem Täufling persönlich sich wirksam erweisen. Insofern lässt sich sagen, dass die Giltigkeit der Taufe, d. h. die objective Wahrheit und Zuverlässigkeit des in ihr dargestellten und dargebotenen göttlichen Gnadenwillens auch in Bezug auf dieses der Gemeinde zugeeignete einzelne Glied von des letzteren Glauben oder Nichtglauben unabhängig ist. Denn die gemeinsame religiöse Erfahrung bestätigt der Gemeinde die Objectivität dieses göttlichen Gnadenangebots in jedem einzelnen Falle. Sofern aber der Einzelne durch die äussere Aufnahme in die Gemeinde zugleich unter die objective Einwirkung des christlichen Gemeingeistes gestellt wird, erweist sich die in der Taufe bezeugte göttliche Gnade an ihm auch schon vor dem Erwachen des persönlichen Heilsglaubens wirksam, indem sie die innere Empfänglichkeit für die durch die äussere Handlung abgebildeten Gnadengüter in ihm weckt. Kommt die persönliche Gewisheit der göttlichen Gnadendarbietung in Christo nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu Stande, so ist es eben die Thätigkeit des Geistes Christi in der Gemeinde, welche sich der Taufe als eines speci-

fisch wirksamen Mittels bedient, diesen Heilsglauben immer aufs Neue zu erzeugen. Dies ist die Wahrheit des lutherischen Satzes, dass die Taufe selbst den Glauben hervorbringe. Andrerseits ist aber doch die persönliche Aneignung der in der Taufe abgebildeten und versiegelten Gnade, der Rechtfertigung und Wiedergeburt, durch den persönlichen Heilsglauben bedingt, der weder angezaubert noch durch den Glauben der Kirche stellvertretend ersetzt werden kann. Erst unter Bedingung dieses Glaubens wirkt die Gnade, was die Zeichen bedeuten, also hier die persönliche Versetzung in den Gnadenstand, welche unabtrennbar ist von der persönlichen Gewisheit darum. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem bekehrenden und dem heilsversichernden Gnadenwirken und ebenso zwischen dem werdenden und dem herangereiften Glauben. Erfolgt die subjective Zueignung der Taufgnade mittelst des persönlichen heilsergreifenden Glaubens gleichzeitig mit der äussern Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die sinnbildliche Handlung, so mag dies für die dogmatische Betrachtung leicht als das Normale erscheinen: in Wahrheit hat dann doch der in der Taufe Gerechtfertigte und Wiedergeborene schon vorher unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes und damit zugleich der zueignenden Gnade gestanden, und das Zusammentreffen der äussern Handlung mit der innern Geisteswirkung ist nur ein zufälliges. Geht diese jener voran, so ist die förmliche Aufnahme in die christliche Gemeinschaft nur die äussere Anerkennung dessen, was thatsächlich schon ist, und als solche freilich für die Gemeinde wie für den Täufling eine Stärkung im Glauben. Die Regel aber wird innerhalb der christlichen Welt immer der umgekehrte Fall bilden. Dann wird die Taufe wirksam in dem Maasse, als das Glaubensleben des Einzelnen unter dem Einflusse der christlichen Gemeinschaft heranreift und sich einerseits der Objectivität des von der Gemeinde bezeugten Gnadenangebots, andrerseits der persönlichen Bestimmung desselben auch für das Subject versichert.

Eine unbedingte Nothwendigkeit der Taufe zum Heil ist hiernach übereinstimmend mit der ächt reformatorischen Anschauung zu bestreiten. Der Geist Gottes verleiht die Gnade wol auch ohne Sacrament, wenn auch niemals ohne äussere Vermittelung. Die Nothtaufe ist verwerflicher Aberglaube an die Zauberkraft der äussern Handlung als solcher. Wohl aber ist die Taufe als Aufnahmeact in die christliche Gemeinde, also für die Kirche als äussere Gemeinschaft erforderlich, auch wenn ein directer Auftrag Christi nicht nachweislich wäre. Als eine für die Fortpflanzung der christlichen Gemeinschaft wesentliche Handlung der Kirche hat sie ihre nothwendige Stelle im gemeinsamen Gottesdienst.

Als sinnbildliche Darstellung der unwandelbaren Objectivität

des göttlichen Gnadenangebots ist die Taufe nicht wiederholbar. Das aus dem Glaubensleben wieder herausgefallene Subject mag sich aufs Neue der Taufgnade vergewissern, das Gnadenangebot selbst kann nicht erneut werden, weil es unabhängig ist von subjectiv-menschlichem Glauben oder Unglauben. Voraussetzung aber für die Giltigkeit der Taufhandlung ist, dass diese die Zueignung des christlichen Heils, der durch Christus geschichtlich vermittelten, durch den Geist Christi in seiner Gemeinde sich wirksam erweisenden Versöhnung und Erlösung an den Täufling unzweideutig bezeuge. Die Taufe auf Vater, Sohn und Geist ist als zusammenfassender Ausdruck des christlichen Heilsglaubens hierzu am geeignetsten, wie es auch mit dem geschichtlichen Ursprung dieser Sitte stehe. Aber die älteste Gemeinde hat einfach auf Jesum Christum getauft, und nur eine magische Vorstellung kann die Giltigkeit der Handlung von dem Wortlaute der Formel abhängig machen. Die unwillkürliche Freisinnigkeit indessen, zu welcher sich die römische Kirche gegenüber der Ketzertaufe durch ihren Aberglauben an die Zauberkraft der Formel genöthigt sah, wird besser und christlicher durch den protestantischen Grundsatz gerechtfertigt, dass die christliche Gemeinschaft weiter reicht als jede Particularkirche. Vollends bedeutungslos für die Giltigkeit der Handlung sind die sonstigen Taufgebräuche.

§. 848. Die Kindertaufe, obwol sie weder als urchristliche Sitte noch als schlechthin unentbehrlicher kirchlicher Brauch zu begründen ist, rechtfertigt sich einfach damit, dass die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft bei denen, die in Mitten derselben geboren und zur christlichen Erziehung bestimmt sind, naturgemäss an den Anfang des Lebens gehört, als objectives Pfand aller ethisch vermittelten Einwirkungen des christlichen Gemeingeistes auf das Geistesleben des Einzelnen, wogegen die Confirmation zwar nicht als nachträgliche Ergänzung der Taufe erforderlich ist, wohl aber als Bekenntnis der im Glauben persönlich angeeigneten Taufgnade vor der Gemeinde, und als Ritus der Aufnahme unter die selbstthätigen Gemeindeglieder ihren praktischen Werth behält.

§. 849. Die baptistische Verwerfung der Kindertaufe hat ihr relatives Recht gegenüber den magischen Vorstellungen von der Wirkung der Taufe als einer äusserlich übernatürlichen Zueignung sei es der Sündenvergebung allein, sei es zugleich des neuen Lebens im Geiste, auch ohne den Glauben, oder von einem angeblich schon in den Kindern durch ein Allmachtswunder erschaffenen Glauben, erledigt sich aber schon

durch die Erwägung, dass auch bei der Taufe Erwachsener das thatsächliche Vorhandensein des rechtfertigenden und wiedergebärenden Glaubens niemals sicher erweislich ist.

Auf einem dogmatischen Standpunkte, welcher der Taufhandlung als solcher eine übernatürliche Wirksamkeit, sei es nun die Sündenvergebung oder die Geistesmittheilung oder beides zuschreibt, kann die Kindertaufe, wenn sie nicht ganz ins katholische opus operatum zurückfallen soll, nur durch die monströse Vorstellung eines unbewusten Kinderglaubens gerechtfertigt werden. Führt aber schon diese Vorstellung auf die Annahme einer magischen Anzauberung des Glaubens in der Taufe zurück, so ist vollends die Behauptung, dass die Taufe an den Kindern, weil sie nicht obicem ponere können, nothwendig wirke was die Zeichen bedeuten, eine handgreifliche Verleugnung des protestantischen Princips. Auf dem gemeinsamen supranaturalistischen Vorstellungsboden ist also die lutherische Orthodoxie hilflos gegen die Einwürfe des Baptismus.*) Auch die für die Kindertaufe geltend gemachten Gegengründe wollen theils wenig besagen, theils treten sie in ihr Recht erst, wenn man die äussere Handlung von der durch die Zeichen abgebildeten Gnadenwirkung klar unterscheidet. Dennoch hat die Kindertaufe, obwol kein urchristlicher Brauch und nur künstlich aus dem N. T. zu begründen, innerhalb der christlichen Welt ihr gutes Recht, das selbst nur auf einem äusserlich-supranaturalistischen Standpunkte angefochten werden kann. Zu fordern, dass die Taufe erst auf die bereits erfolgte Wiedergeburt hin ertheilt werden dürfe, heisst das objective Gnadenangebot abhängig machen von der subjectiven Aneignung desselben, was die ganze Heilsordnung umkehrt. Ueberdies wäre die Taufe dann als Gnadenmittel überflüssig gemacht, oder würde höchstens zur Stärkung des Lebens im Gnadenstande dienen, also aufhören, das Sacrament der Bekehrung zu sein. Man müsste also schon verlangen, dass Taufe und Wiedergeburt in jedem einzelnen Falle zusammen fielen, was zur kirchlichen Praxis erhoben sich alsbald als unmöglich erweist. Nun ist es aber ein längst als kirchenzerstörender Irrthum zurückgewiesener Anspruch, dass die äussere kirchliche Gemeinschaft aus lauter Wiedergeborenen bestehn soll. Vielmehr hat die Kirche wie jede menschliche Gemeinschaft neben den selbstthätigen auch empfängliche Glieder, und wenn die Uebergänge zwischen beiden fliessende sind, so nicht minder die ersten Anfänge religiöser Empfänglichkeit. Die kirchliche Gemeinschaft hat aber ein Interesse daran, die in

---

*) Steinmeyer hat in einem Kirchentagsvortrag alles Ernstes die Baptisten durch die Annahme zu überwinden gehofft, dass die Taufe zwar nicht die Adoption und Geistesmittheilung, aber wohl die Sündenvergebung bewirke.

ihrer Mitte aufwachsenden, zu selbstthätigen Gliedern der Kirche bestimmten Kinder so früh als möglich unter den Einfluss des christlichen Gemeingeistes zu stellen, sie also auch äusserlich in ihren Schoss aufzunehmen. Auch wo der Glaube im Täufling noch nicht geweckt ist, ist die Taufe darum nicht unwirksam, sofern sie ja als gemeinsames Zeugnis von der auch diesem Kinde zugesicherten Gnadengabe für die Gemeinschaft überhaupt und für Aeltern und Pathen insbesondere bedeutsam ist, sie im Glauben stärkt und das Bewustsein ihrer Verpflichtung gegen den Täufling lebendig macht. Für das Kind aber, welches unter den geordneten Einwirkungen des christlichen Gemeingeistes heranwächst, bezeichnet die Taufe die persönliche Zusicherung des christlichen Heils, welche selbst die objectiv-göttliche Grundlage seines erwachenden Heilslebens bildet.

Als solche objectiv-göttliche Versiegelung der Rechtfertigung und Wiedergeburt bedarf die Taufe auch nicht erst der Ergänzung durch den nachfolgenden Glauben. Es ist also falsch, die Confirmation als Vervollständigung der Kindertaufe durch das eigne Glaubensbekenntnis des Getauften zu betrachten (Schleiermacher, Biedermann u. A.). Setzt die Confirmation die erfolgte Zueignung des christlichen Heils an den Einzelnen doch schon voraus, so kann sie die objective Gnade, welche die Taufe bietet, nicht noch objectiver machen. Wohl aber hat sie ihr Recht als Aufnahme des Getauften unter die „selbständigen“ d. h. zum persönlichen Heilsglauben gelangten Gemeindeglieder und als „Admission“ zur kirchlichen Abendmahlsfeier. (Schweizer a. a. O. §. 172, 2.) Aber darum ist sie weder ein Sacrament, noch das Stück eines Sacraments.

Immerhin ist jedoch die Nothwendigkeit der Kindertaufe nicht zu erweisen, also auch nicht das Recht, die kirchliche Gemeinschaft an die Beobachtung dieses Brauches zu binden, wie schon in der Reformationszeit gelegentlich ausgesprochen wird*).

§. 850. Das heilige Abendmahl ist als kirchliche Feier zunächst eine symbolische Handlung der christlichen Gemeinde, durch welche unter Darreichung und Genuss von Brot und Wein das Gedächtnis des in den Tod gegebenen Leibes und des vergossenen Blutes Christi erneuert, und damit zugleich die Bedeutung dieses Todes als Besiegelung der durch Christus der Gemeinde zugeeigneten Versöhnung und Erlösung verkündigt wird.

Die Eigenthümlichkeit der christlichen Abendmahlsfeier,

*) Renovatio eccl. Nordling. von 1525: tingimus pueros, tingimus provectioris aetatis, non arcemus ab ecclesia qui pueros ad tingendum non offerunt, sed tantum manuum impositione et deprecatione ecclesiae Christo mediatori et servatori nostro commendant.

dass in ihr Brot und Wein Zeichen von Leib und Blut Christi, Leib und Blut aber selbst wieder Zeichen der durch Christi Tod der Gemeinde besiegelten Versöhnung und Erlösung sind, hängt einfach mit dem geschichtlichen Ursprunge der Feier zusammen. Im ursprünglichen Sinne Jesu eine symbolische Handlung, die in zahlreichen alttestamentlichen Beispielen ihre Parallele findet (RUECKERT, Abendmahl S. 110 ff.), hat sie für die Gemeinde vor Allem die Bedeutung eines Gedächtnismahles des gekreuzigten Leibes und des vergossenen Blutes Christi gewonnen (1 Kor. 11, 24 f.), bei welchem der Tod Christi „verkündigt," d. h. die Heilsbedeutung dieses Todes bekannt wird (1 Kor. 11, 26). Im Sinne Jesu und nach der Auffassung der ersten Jünger kann das *ἐστί* nur ein Sein in der symbolischen Handlung besagen, welche sich durch Brechen, Geben und Nehmen vollzieht. Speciell das Geniessen von Brot und Wein, der Sinnbilder des Leibes und Blutes, ist zunächst selbst eine Symbolik der geistigen Aneignung des durch Christi Kreuzestod seiner Gemeinde besiegelten Heils; die Aufforderung zum Genusse ist also eine Mahnung an die Gemeinde, die durch Christus vermittelte Versöhnung und Erlösung auf sich zu beziehn.

§. 851. Gleichzeitig ist das symbolische Essen und Trinken des unter Brot und Wein abgebildeten Leibes und Blutes Christi eine sinnbildliche Darstellung der geistigen Lebensgemeinschaft, in welcher die Gläubigen mit Christus und durch ihn unter einander als Glieder eines von dem Geiste Christi beseelten geistigen „Leibes" stehn, und des in dieser Lebensgemeinschaft der Gemeinde als Gesammtheit und einem jeden ihrer Glieder insbesondere immer aufs Neue vergewisserten Gnadenstandes.

Lässt es sich auch nicht geschichtlich als ursprünglicher Sinn der „Stiftung" erweisen, so ist es doch eine Thatsache religiöser Erfahrung in der christlichen Gemeinde, dass der gemeinsame Genuss von „Christi Leib und Blut" zugleich mit der immer wieder erneuerten Aneignung von Christi Werk zur steten Versicherung und Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christi Person und aller Gemeindegenossen unter einander als Glieder des „mystischen Leibes Christi" gereicht. Schon Paulus hat diese Seite hervorgehoben (1 Kor. 10, 16 f.). So unzulässig es wäre, die Worte *τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου* auf das corpus Christi mysticum zu deuten, so naturgemäss schliesst auf dem Grunde der religiösen Erfahrung der Gemeinde diese anderweite Symbolik der ursprünglichen sich an. Auch durfte die Gemeinde versichert sein, mit dieser Erweiterung des ursprünglichen Sinnes dem Geiste Christi nicht untreu zu werden.

§. 852. Diese symbolische Handlung der Gemeinde ist

daher für die religiöse Betrachtung zugleich ein specifisches Mittel der zueignenden Gnade oder des in dem christlichen Gemeingeiste sich offenbarenden göttlichen Geistes, das in der sinnbildlichen Handlung dargestellte Heilsgut, den Gnadenstand oder die Gotteskindschaft in der Gemeinschaft mit Christus, jedem einzelnen Gliede der Gemeinde immer aufs Neue objectiv darzubieten, zu verbürgen und unter Bedingung des Glaubens zu eigen zu geben.

§. 853. Indem nämlich der Einzelne, unter Voraussetzung der rechten geistigen Empfänglichkeit für das in der gemeinsamen Feier dargestellte und dargebotene Heilsgut, an dieser Feier persönlichen Antheil nimmt und damit zugleich vom Geiste der christlichen Gemeinschaft persönlich erfüllt ist, wirkt der göttliche Geist auch in ihm die innere Gewisheit der durch Christi Tod seiner Gemeinde zugeeigneten Versöhnung und Erlösung als eines auch ihm in der Gemeinschaft mit Christus persönlich zugeeigneten Gutes und bezeugt sich gleichzeitig in ihm als göttliche Kraft zu fortschreitender Heiligung.

Als gemeinsame Feier der in der Gemeinschaft mit Christus der Gemeinde zugeeigneten Versöhnung und Erlösung ist das heilige Abendmahl zunächst für die Gemeinde als Gesammtheit bedeutsam und zwar in noch höherem Grade als dies auch von der Taufe gilt. Handelt es sich bei letzterer für die Gemeinde zunächst nur um die Bezeugung der Fortwirksamkeit des Geistes Christi in der Fortpflanzung desselben von Geschlecht zu Geschlecht, so handelt es sich hier um die Feier einer unmittelbar gegenwärtigen Gewisheit. Die Versöhnung und Erlösung ist geschichtlich der Gemeinde als Ganzem zu eigen gegeben, während sie für den Einzelnen nur sofern er ein gläubiges Glied der Gemeinde ist sich vermittelt. Die Gemeinde feiert also im heiligen Abendmahl einen gegenwärtigen Besitz, für den Einzelnen aber ist dieser Besitz ein gegenwärtiger nur sofern der christliche Gemeingeist auch in ihm lebt. Hieraus ergibt sich der Unterschied, dass das heilige Abendmahl ähnlich wie die Taufe für die Gemeinde vorzugsweise als Cultusact, für den Einzelnen aber vorzugweise als Gnadenmittel in Betracht kommt. Indessen wird dieser Unterschied einigermaassen ausgeglichen durch die Natur dieses Sacramentes, welches als das Sacrament des Gnadenstandes sich auch an dem Einzelnen nur unter Bedingung des persönlichen Heilsglaubens wirksam erweist. Der Einzelne wird durch das heilige Abendmahl nicht erst in den Gnadenstand versetzt, sondern dieser wird ihm nur als bereits

vorhanden verbürgt; ist er aber nicht vorhanden, so nützt ihm die Handlung nicht nur überhaupt nichts, sondern „er isset und trinket sich zum Gericht“ (1 Kor. 11, 29).

Gnadenmittel für den Einzelnen ist das heilige Abendmahl in demselben Sinne wie die Taufe (§. 846). Wie dort, so sind auch hier die äusseren Zeichen Unterpfänder der promissio gratiae, sofern sie ein verbum visibile sind, oder eine sinnbildliche Darstellung des Verheissungsworts in der äusseren Handlung. Die Objectivität der in den Zeichen dargestellten Gnadenverheissung wird in dem Cultusacte von der Gemeinde auf Grund ihrer religiösen Erfahrung den Einzelnen bezeugt. Indem sich nun der Einzelne dem Geiste der Gemeinschaft innerlich erschliesst, offenbart sich auch in ihm die Wirkung des göttlichen Geistes, welcher für ihn wahr macht, was die Zeichen bedeuten. Ist es also freilich nicht die äussere Handlung als solche, welche das abgebildete Heilsgut „conferirt“, so dient sie doch für den vom Glaubensgeiste der Gemeinschaft Beseelten als göttliches Gnadenpfand, und eben darum zugleich als Gnadenmittel, durch welches der heilige Geist sich innerlich in ihm wirksam erweist. Das Heilsgut selbst aber ist kein andres als das auch im Verheissungswort dargebotene, keine specifisch sacramentliche, ausser dem Sacramente nicht zu gewinnende Gabe, sondern die Rechtfertigung und Wiedergeburt in der Gemeinschaft mit Christus; nur dass diese Gabe hier nicht als Abschluss der Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, wie in der Taufe, sondern als erneute Versiegelung und Bestätigung dieser Gemeinschaft, also als Vergewisserung des bereits vorhandenen Gnadenstandes und damit freilich zugleich als Unterpfand der fortschreitenden Heiligung sich darstellt. Der gläubige Abendmahlsgast versichert sich aufs Neue seiner persönlichen Gliedschaft an Christi Leib, und empfängt hierdurch zugleich die Kraft, diese seine Gliedschaft auch im Leben immer mehr zu bewähren. Hat Zwingli diese objectiv-göttliche Seite des Sacraments im Eifer der Polemik allzusehr hinter der subjectiv-menschlichen zurücktreten lassen, die socinianische Lehre vollends die letztere Seite ausschliesslich betont, so ist dem die Thatsache religiöser Erfahrung entgegenzustellen, dass der gläubige Christ im Abendmahlsgenuss eine Versicherung und Stärkung der Lebensgemeinschaft mit Christus von ganz besonderer, durch nichts Andres zu ersetzender Kraft gewinnt. Diese innere Wirkung der Feier aber schreibt er so gewis als er sich vom Geiste der christlichen Gemeinschaft beseelt weiss, einer durch die äussere Handlung vermittelten innern Thätigkeit des göttlichen Geistes zu und sagt es als eine Thatsache seines unmittelbaren Bewustseins aus, dass er in der andächtigen Feier des Todesmahls Christi die tröstende und heiligende Gegenwart seines Geistes im eignen Innern erlebt. Wird nun aber diese Gegen-

wart Christi statt in die Abendmahls-Handlung in die Abendmahlselemente verlegt, und statt als eine geistige Gegenwart für den Glauben vielmehr als eine leibliche Gegenwart in Brot und Wein auch abgesehn vom Glauben beschrieben, so geht diese Behauptung nicht nur völlig über alle religiöse Erfahrung hinaus, sondern ist auch mit dem ursprünglichen Sinne der Handlung nicht zu vereinigen. Vollends wenn eine „wahrhaftige" Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter der Gestalt von Brot und Wein auch extra usum behauptet und darauf die Forderung der Asservation, Elevation und Adoration der Elemente gegründet wird, so ist ersteres eine durchaus magische Vorstellung und letzteres nicht besser als Fetischdienst. Mit dieser Einsicht ist zugleich der römischen Messopfertheorie der Boden entzogen, ganz abgesehn noch von den ernsten, schon in der Reformationszeit dagegen erhobenen religiösen Bedenken (§. 827). Aber auch die Vorstellung von einem „substantiellen" Genusse von Leib und Blut Christi, sei es nun in der lutherischen Fassung als mündliche Niessung des während der Abendmahlshandlung leiblicherweise in den Elementen gegenwärtigen Leibes Christi, sei es in der calvinischen, als specifisch-sacramentliche Speisung von Seele und Leib des Gläubigen durch eine von Christi Leib im Himmel ausgehende Nährkraft, entgeht als Dogma aufgestellt dem Magischen nicht und ist selbst nur als bildliche Redeweise für einen doch eigentlich geistig gemeinten Vorgang berechtigt. Das insbesondere der lutherischen Frömmigkeit am Herzen liegende religiöse Interesse einer unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen und Himmlischen im Creatürlichen und Irdischen bedarf, um Befriedigung zu finden, nicht erst einer Vorstellung, welche Christi Leiblichkeit phantastisch vergottet; und noch weniger braucht der Glaube erst gen Himmel zu steigen und Christum in Gestalt eines elektrischen Stromes herunterzuholen, wenn er sich der geistigen Gemeinschaft des Hauptes mit den Gliedern versichern will.

§. 854. Sofern die innere Wirkung des göttlichen Geistes im gläubigen Abendmahlsgenossen durch den christlichen Gemeingeist ethisch vermittelt ist, erweist sich die persönliche Versicherung des Gnadenstandes in der Gemeinschaft mit Christus zugleich als Erneuerung und Belebung des Bewustseins der gliedlichen Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde als dem Leibe Christi und dadurch zum göttlichen Reiche, und als gleichzeitig im persönlichen Geistesleben sich erschliessende göttliche Kraft zur sittlichen Arbeit in der Gemeinde und dadurch zum Dienste am göttlichen Reich.

Es liegt in dem Wesen der christlichen Gemeinschaft begründet, dass die unio cum capite zugleich eine unio mit dem

corpus mysticum und umgekehrt ist. Ein persönliches Verhältnis zu Christus ist ohne ein gliedliches Verhältnis zur Gemeinde Christi ebensowenig denkbar als dieses ohne jenes. Gesetzt aber auch, die rein theoretische Betrachtung vermöchte beides zu scheiden, so ist doch grade in der Abendmahlsfeier Eins mit dem Andern untrennbar geeint (SCHLEIERMACHER §. 139, 1). An sich treffen freilich die religiöse Erhebung über die Welt und die Bethätigung der sittlichen Gesinnung in der Welt keineswegs in jedem Lebensmomente zusammen. Aber wie der Gläubige sich im Bewustsein seiner Gemeinschaft mit Christus zugleich mit der ganzen Gemeinde der Gläubigen zusammenschliesst (§. 671), so bildet grade die gemeinsame gottesdienstliche Feier eben als ein gemeinsames Thun das Mittelglied zwischen der individuellen religiösen Erhebung und der gemeinsamen sittlichen Thätigkeit. Diese Feier hat aber innerhalb der christlichen Gemeinde im heiligen Abendmahle ihren Höhepunkt, sofern sich hier die Gemeinde und jedes ihrer mitfeiernden Glieder des gemeinsamen und individuellen Gnadenstandes immer aufs Neue versichert. Das Bewustsein der individuellen Versöhnung und Erlösung ist also von dem Bewustsein der gemeinsamen nicht abtrennbar. Wie also der Einzelne ohne vom christlichen Gemeingeiste erfüllt zu sein, den Gnadenstand in der Gemeinschaft mit Christus nicht als einen persönlichen erleben könnte, so führt die erneute Vergewisserung dieses Gnadenstandes im Abendmahl nothwendig zugleich zu einer Belebung des christlichen Gemeinsinns, der sich in der dienenden Bruderliebe oder im Dienst am göttlichen Reiche bethätigt.

§. 855. Das eigenthümliche Wesen des heiligen Abendmahls bestimmt seine ordnungsmässige Form als Gemeindefeier, ohne dass für Ausnahmefälle die Privatcommunion schlechthin ausgeschlossen wäre, vorausgesetzt immer, dass jede magische Vorstellung von der Wirkung der äussern Handlung als solcher ferngehalten bleibt.

Ist die protestantische Opposition auch zunächst nicht gegen die Privatcommunion überhaupt, sondern gegen die Stillmesse gerichtet gewesen (§. 827), so hat doch die reformirte Kirche mit dieser auch jene verworfen, und die ordnungsmässige Spendung des Abendmahls lediglich in gemeinsamer Feier gefordert. Die Lutheraner haben hier eine andre Praxis befolgt, freilich aber zugleich magischen Vorstellungen von der Wirkung des Sacramentes Vorschub geleistet, zumal bei dem an katholisches Herkommen erinnernden Brauche des „Berichtens“ oder der Abendmahlsspendung an Sterbende. Mindestens ist zu fordern, dass der Kranke noch bei vollem Bewustsein sei und wo es angeht, dass durch Theilnahme der Hausgenossen an der Feier dieselbe wirklich zur „Communion“ sich gestalte. Dennoch ist

grade nach der protestantischen Anschauung von dem religiösen Rechte des Individuums die Einzelfeier nicht schlechthin zu verwerfen, um so weniger, als die Behinderung am Besuche des gemeinsamen Gottesdienstes keineswegs eine Geringschätzung desselben in sich schliesst. Schlechthin verwerflich dagegen ist die in der katholischen Kirche zulässige Kindercommunion, zu deren Rechtfertigung man nur in totaler Verkennung der religiösen Bedeutung des Abendmahls auf die Analogie der Kindertaufe sich berufen kann.

§. 856. Die Einleitung der Abendmahlsfeier durch Beichte und Absolution ist keine unentbehrliche Bedingung derselben, aber als kirchliche Handlung der versammelten Gemeinde eine ethisch und religiös wirksame Vorbereitung zum würdigen Genuss, vorausgesetzt immer, dass jede magische Vorstellung von einer specifisch-priesterlichen Vollmacht zur Sündenvergebung an Gottes Statt ferngehalten bleibt: die Privatbeichte dagegen ist nur in Ausnahmefällen zulässig, zur Erlangung seelsorgerischen Beistandes in persönlicher Gewissensnoth.

Luther hat die Privatbeichte anfangs zugleich mit der Ohrenbeichte verworfen, darnach angelegentlich empfohlen, obwol er kein Gesetz aus ihr gemacht wissen wollte*). Die A. C. (art. 11) erkennt sie an, doch lässt schon die kursächsische Agende von 1580 die Wahl zwischen allgemeiner und privater Beichte frei, und seit den pietistischen Streitigkeiten kommt letztere überall ab. Erst das Neulutherthum hat Beichtverhör und Privatabsolution als ein Vorrecht des geistlichen Amtes zurückgefordert (Kliefoth, die Beichte und Absolution 1856). Die reformirte Kirche kennt von Anfang an nur gemeinsame Vorbereitungsandachten auf die Abendmahlsfeier. Nothwendig zum würdigen Genusse ist nur die ernste Sammlung des Gemüths, die im Bewustsein der persönlichen und der gemeinsamen Sünde von selbst zum lebendigen Verlangen der Sündenvergebung führt. Dieser aber wird der Gläubige in der Abendmahlsfeier selbst ohne Zweifel noch ungleich gewisser als in der vorbereitenden Andacht. Wie sich aber die allgemeine Beichte thatsächlich gestaltet hat, ist sie nichts Andres als eine gemeinsame vorbereitende Andacht, welche das Bewustsein der gemeinsamen und persönlichen Heilsbedürftigkeit weckt; in diesem Sinne aber, obwol der christlichen Freiheit ihr Recht bleiben muss, als gut und nützlich zu empfehlen. Individuelles Bedürfnis mag auch die Privatbeichte rechtfertigen; aber ein Beichtzwang

---

*) Koestlin I, 205. 311. 355. II, 21.

kann nur bei katholischen oder katholisirenden Vorstellungen von der priesterlichen Sündenvergebung bestehn.

§. 857. Die persönliche Würdigkeit des Einzelnen zur Theilnahme an der gemeinsamen Feier ist nicht durch eine bestimmte dogmatische Vorstellung über das Wesen des Abendmahls, sondern lediglich durch den Glauben an die in der symbolischen Handlung abgebildete Gnade und in jedem einzelnen Falle durch das individuell empfundene religiöse Bedürfnis bedingt, wogegen eine Theilnahme ohne persönliches Verlangen nur den Heilsbesitz ungewis macht, eine Theilnahme ohne Glauben aber die selbstverschuldete Unempfänglichkeit für die im Sacramente versiegelte Gnade nur steigert.

Während die lutherische Lehre unter den unwürdigen Abendmahlsgästen solche versteht, die ohne wahre Busse und wahren Glauben und ohne ernstlichen Vorsatz der Besserung dem Tische des Herrn sich nahen (F. C. 745 f.), hat lutheranische Parteileidenschaft gelegentlich alle die, welche nicht an die leibliche Gegenwart Christi in Brot und Wein „glauben," als unwürdig Geniessende bezeichnet. Im Sinne des Apostels ist zunächst die Entweihung des Herrnmahles zu gewöhnlichem Gelage gemeint, doch ist dies natürlich nicht der einzige Fall unwürdigen Genusses. Ueberall wo das Gefühl persönlicher Versöhnungsbedürftigkeit und das rechte Verlangen nach jener geistigen Speise fehlt, kann sie dennoch genossen nur zur Abstumpfung des religiösen Sinnes führen, und eben diese selbst ist das „Gericht," die fortschreitende selbstverschuldete Unempfänglichkeit für das kräftigste Gnadenmittel, deren schliesslicher Ausgang nur die völlige innere Ausscheidung von der Gemeinde Christi sein kann. Aber neben diesen innern Strafen noch andre, positiv verhängte, erwarten wollen, verriethe wieder nur eine magische Vorstellung vom Sacrament.

§. 858. Zur Vollständigkeit der Handlung ist neben dem Gebrauche der Einsetzungsworte nur die dem Abendmahl Jesu entsprechende Darreichung von Brot und Wein an alle Abendmahlsgäste, nicht aber eine ängstliche Nachbildung aller Einzelnheiten der ursprünglichen Feier erforderlich.

Auf die äusseren Riten kann nur eine magische Vorstellung von der Wirkung der „Consecrationsworte" entscheidendes Gewicht legen. Doch hat die evangelische Kirche mit Recht den im Morgenlande niemals unterbrochenen Brauch der communio sub utraque auch für die „Laien" zurückgefordert, weil dieser wesentlich zur Vollständigkeit der symbolischen Handlung gehört, und weil der Protestantismus den Kelch nicht als ein priesterliches Privilegium anerkennen kann. Dagegen ist es gleich-

giltig, ob man gesäuertes oder ungesäuertes Brot oder auch nur „Oblaten“ gebraucht, ob die Gemeinde sitzend oder stehend die Elemente empfängt u. s. w. Der Ritus des Brotbrechens, obwol an sich ebenfalls nicht wesentlich, empfiehlt sich um der darin ausgedrückten Symbolik willen. Von den verschiedenen Distributionsformeln verdienen diejenigen den Vorzug, welche sich am treuesten an die ursprünglichen Worte halten, ohne jede dogmatisirende Zuthat. Allen diesen Ansprüchen genügt am besten der Ritus der evangelischen Union.

2. Die Kirche als organisirte Gemeinschaft des Glaubenslebens.

Vgl. GRIMM, §. 224—227. Hutt. rediv. §. 124—127. LOEHE, Drei Bücher von der Kirche. Stuttg. 1845. DELITZSCH, Vier Bücher von der Kirche. Dresden 1847. KLIEFOTH, Acht Bücher von der Kirche. I. Schwerin 1854. WENDT, Zwei Bücher von der Kirche. Halle 1859. MUENCHMEYER, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Göttingen 1854. — RUECKERT, Ein Büchlein von der Kirche. Jena 1857. SCHLEIERMACHER, II, 210 ff. 430 ff. BIEDERMANN, S. 474 ff. 734 ff. SCHWEIZER, II, §. 187 ff. RITSCHL, Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche. Theol. Studien und Kritiken, 1859, 189 ff. KRAUSS, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876.

§. 859. Die christliche Gemeinschaft als religiöses Gesammtleben hat ihre innere Einheit an dem christlichen Gemeingeiste, in welchem sich das religiöse Princip des Christenthums geschichtlich verwirklicht, oder an dem gemeinsamen Bewustsein der durch Christus vermittelten Versöhnung und Erlösung, durch welches zugleich eine gemeinsame religiös-sittliche Weltanschauung und Zwecksetzung gegeben ist; ihre äussere Einheit aber hat sie in den aus dem christlichen Gemeingeiste hervorgegangenen äusseren Ordnungen und Institutionen, welche die Darstellung, Erhaltung, Förderung und Fortpflanzung des christlichen Glaubenslebens bezwecken.

§. 860. Als Gemeinschaft des Glaubens ist die christliche Gemeinschaft die christliche Gemeinde, welche ihre thatsächliche Wirklichkeit an der durch den christlichen Gemeingeist zu einem geistigen Ganzen verbundenen Gesammtheit der gläubigen Individuen hat; als ein durch gemeinsame äussere Ordnungen und Institutionen verbundenes, zu anderen sittlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt in Wechselwirkung

stehendes Gemeinwesen oder als organisirte Gemeinschaft heisst sie Kirche, welche ihre thatsächliche Wirklichkeit einerseits an eben diesen Institutionen, andrerseits an der Gesammtheit der von diesen Institutionen umfassten Individuen hat.

So oft bisher von der christlichen Gemeinschaft die Rede war, wurde dieselbe im ethisch-socialen Sinne als christliche Gemeinde genommen, d. h. als das von Jesus Christus geschichtlich begründete, von dem Glauben an die durch Christus vermittelte Versöhnung und Erlösung, und damit zugleich von der Idee des durch Christus gestifteten Gottesreiches als höchsten Gutes beseelte Gesammtleben. Dasselbe umfasst die Gesammtheit derer, welche in die Gemeinschaft des religiösen Verhältnisses Jesu und damit zugleich seiner religiös-sittlichen Weltanschauung und Zwecksetzung aufgenommen sind.

Die christliche Gemeinde ist also ein religiöses Gesammtleben mit ethischem Zweck; Gemeinschaft der Gläubigen oder gläubige Gemeinde, sofern der Glaube an die durch Christus vermittelte Versöhnung und Erlösung ihr inneres Einheitsband bildet, Gemeinschaft der Reichsgenossen oder Reichsgemeinde, sofern sie im Bewustsein ihrer religiösen Versöhnung oder ihrer Kindschaft bei Gott zugleich ihren Beruf erkennt, dem universellen sittlichen Weltzwecke Gottes zu dienen, sofern sie also als diese specifisch-religiöse Gemeinde zugleich sich bestimmt weiss, das Reich Gottes immer mehr in die Wirklichkeit einzuführen. Ihre innere Einheit hat diese Gemeinde an dem christlichen Princip, welches sich zu ihren einzelnen Gliedern als das übergreifende Allgemeine verhält und sich als religiös-sittliches Gesammtbewustsein oder als Gemeingeist in dem Glaubensleben der Gemeindegenossen verwirklicht.

Diese Gemeinde ist aber immer zugleich ein äusseres religiös-sittliches Gemeinwesen in der Welt, welches zu anderen Kreisen menschlicher Gemeinschaft in Wechselwirkung tritt, und von diesen sich durch bestimmte äussere Kennzeichen unterscheidet. Das innere Gemeinschaftsband oder der christliche Gemeingeist drängt unmittelbar, und zwar sofort von dem ersten geschichtlichen Anfange der christlichen Gemeinde an, zu einer auch äusseren Darstellung des gemeinsamen Glaubens und zu einer äusseren Gesellschaftsordnung, durch welche die äussere Gemeinschaft der Glaubensgenossen unter einander gesichert ist. Diese gemeinsamen Ordnungen und Institutionen erweisen sich zugleich als das Mittel, nicht blos das Bewustsein des gemeinsamen Glaubens unter den Glaubensgenossen lebendig zu erhalten, sondern dieses Glaubensleben selbst auch fortzupflanzen, durch Darstellung und Mittheilung auf Andre zu übertragen. Als organisirtes Gesammtleben ist die Gemeinde Kirche, ein Ausdruck, welcher geschichtlich eben nur für das organisirte

christliche Gemeinwesen in Brauch gekommen ist. Die Kirche ist ein äusserer Gemeinschaftskreis, ebenso wie die Familie oder der Staat. Sie unterscheidet sich von diesen, auch wenn ihre Glieder ganz oder theilweise zugleich jenen anderen Gemeinschaftskreisen angehören, durch ihre eigenthümlichen Ordnungen. Dieselben dienen theils unmittelbar der Darstellung, Pflege und Fortpflanzung des gemeinsamen religiösen Lebens, theils sind sie bestimmt, das Verhältnis ihrer Glieder unter einander und die Formen des gemeinsamen Handelns zu regeln und dadurch das gemeinsame religiöse Leben mittelbar zu fördern. Unter diesen Ordnungen sind daher die constituirenden Factoren der Kirche als religiöser Gemeinschaft überhaupt, oder die geordnete Darstellung und Mittheilung des christlichen Heilsbewustseins durch Wort und symbolische Handlung, und die die kirchliche Verfassung und Sitte regelnden Institutionen zu scheiden. Erstere sind bleibend, letztere wandelbar. Sofern aber die Ordnungen letzterer Art zugleich ein Rechtsverhältnis begründen, ist von dem ethisch-socialen Begriffe der christlichen Gemeinde der Begriff der christlichen Kirche als ein juridisch-politischer Begriff zu unterscheiden.

Gemeinde und Kirche sind nicht zwei verschiedene Gemeinschaften, sondern eine und dieselbe christliche Gemeinschaft, nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst. Die äussere Organisation ist nur die Verleiblichung des christlichen Gemeingeistes; aber als Gemeinde ist die christliche Gemeinschaft innere Gemeinschaft des Glaubens, sie hat also ein geistiges Einheitsband; als Kirche ist sie äussere Gemeinschaft der Ordnungen und Institutionen, sie hat also ein äusseres Einheitsband und äussere Merkmale der Zugehörigkeit zu ihr. Hieraus fliesst aber allerdings ein relativer Unterschied des äusseren Umfangs zwischen der Gemeinde der Gläubigen und der Kirche. Indem die Gemeinde sich durch die kirchlichen Ordnungen fortpflanzt in der Welt, nimmt sie auch solche in ihre äussere Gemeinschaft auf, die zunächst nur unter die objectiven Einwirkungen des christlichen Gemeingeistes gestellt sind, ohne dass sie von diesem Geiste schon innerlich beseelt wären. Nun ist schon unter den vom christlichen Gemeingeiste Ergriffenen das Maass des Ergriffenseins ein unendlich verschiedenes. Noch weniger aber ist die äussere Zugehörigkeit zur organisirten Gemeinschaft oder zur Kirche eine sichere Bürgschaft dafür, dass alle Kirchenglieder auch schon wirklich Gemeindegenossen im wahren Sinne, d. h. Glaubensgenossen sind. Die äussere Kirchengemeinschaft verhält sich also zu dem christlichen Gemeingeiste wie der Leib zur Seele; dieser ist das die äussere Gemeinschaft innerlich zusammenhaltende und belebende Princip, ohne welches auch die äussere Gemeinschaft sofort wieder zerfallen müsste. In der äussern Gemeinschaft besteht also immer zugleich eine innere

Gemeinschaft des Glaubens, an welcher die einzelnen Kirchenglieder bald mehr bald minder vollkommenen persönlichen Antheil haben. Sie alle aber stehen irgendwie unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes, gesetzt auch, derselbe wäre für einen Theil von ihnen auf das denkbar geringste Maass von innerer Einwirkung beschränkt.

Ebenso kann umgekehrt der Fall vorkommen, dass der christliche Gemeingeist seine Einwirkungen auch auf solche erstreckt, welche der christlichen Kirche äusserlich nicht zugehören, ja, dass in ihnen ein persönliches Glaubensleben geweckt ist, welches seinem Gehalte nach wesentlich dasselbe ist wie das der gläubigen Gemeindegenossen. Insofern lässt sich sagen, dass die Grenzlinien der Zugehörigkeit zur Gemeinde fliessende sind, während die äussere Zugehörigkeit zur Kirche an festen Merkmalen erkannt wird. Der Umfang der Gemeinde ist, weil er durch innere geistige Kennzeichen bestimmt ist, immer nur annäherungsweise, aber niemals vollständig erkennbar; der Umfang der Kirche ist dagegen eine auch äusserlich bestimmt wahrnehmbare Grösse.

§. 861. Für die religiöse Betrachtung stellt die Gemeinde der Gläubigen als das vom heiligen Geiste beseelte Gesammtleben oder als „Gemeinschaft der Heiligen,“ die Kirche also als die vom heiligen Geiste organisirte Heilsgemeinschaft und damit zugleich als die objectiv-göttliche Heilsanstalt sich dar, in welcher die Wirksamkeit des heiligen Geistes durch Wort und Sacrament stetig vermittelt, durch diese Geisteswirksamkeit aber Gemeinschaft der Heiligen stetig erzeugt wird.

Von dem ethisch-socialen Begriffe der Gemeinde ist der religiöse oder dogmatische Begriff derselben zu scheiden. Derselbe stellt die Gemeinde unter den Gesichtspunkt, unter welchem sie für den Glauben erscheint, nicht blos als Gemeinschaft der Gläubigen, sondern als Gemeinschaft der „Heiligen,“ d. h. der vom Geiste Christi Beseelten und dadurch „Geheiligten,“ oder dem corpus Christi mysticum als Glieder Zugeeigneten. Fasst die ethisch-sociale Betrachtuug den christlichen Gemeingeist oder den christlichen Glaubensgeist als das innere Einheitsband der Gemeinde auf, so geht die religiöse oder gläubige Betrachtung auf den heiligen Geist als objectiv-göttlichen Grund des gemeinsamen Glaubenslebens zurück. Sofern dieses Walten des heiligen Geistes in der Gemeinde aber nur für den Glauben erkennbar ist, ist die „Gemeinde der Heiligen“ Glaubensgegenstand, kein Object äusserer Wahrnehmung. Letzteres kann sie aber auch schon darum nicht sein, weil der christliche Gemeingeist selbst ein im Werden begriffener, das gemeinsame Glaubensleben aber vermöge des Zusammenseins der Gemeinde mit der Welt ein vielfach durch Sünde und Irrthum getrübtes ist.

Gemeinschaft der Heiligen heisst die Gemeinde also nicht insofern, als ob ihre Glieder schon vollkommene Heilige wären, sondern nur sofern sich der heilige Geist an ihnen und in ihnen in irgend welchem Grade wirksam erweist. Auch insofern ist sie also Glaubensgegenstand, als nur der Glaube die Zuversicht auf die fortschreitende Durchdringung aller Gemeindegenossen mit dem heiligen Geiste festzuhalten vermag.

Hierdurch wird zugleich der religiöse Begriff der Kirche bestimmt. Ist diese zunächst die organisirte Gemeinde, ihre Organisation aber die Verleiblichung des christlichen Gemeingeistes, so erscheint für die Betrachtung des Glaubens der heilige Geist selbst, ebenso wie er die beseelende Macht in den Gläubigen ist, zugleich als das ihre äussere Gemeinschaft organisirende göttliche Princip. Die Kirche erscheint unter diesem Gesichtspunkte als göttliche Heilsanstalt oder Gnadenmittelanstalt, sofern ihre äusseren Ordnungen und Institutionen die Gesammtheit der Geisteswirkungen in ihr auf geordnete Weise vermitteln. Sie ist Heilsgemeinschaft eben als organisirte Gemeinschaft der Heiligen; ihre Organisation selbst aber erscheint in ihren bleibenden Grundzügen als göttliche Institution. Musste nun aber schon bei der ethisch-socialen Betrachtung der Kirche zwischen zweierlei Ordnungen derselben unterschieden werden, solchen, welche unmittelbar der Erzeugung des Heilslebens selbst, und solchen, welche der äusseren Verfassung der Kirche als eines eigenthümlichen sittlichen Gemeinschaftskreises in der Welt dienen, so gewinnt diese Unterscheidung für den religiösen Kirchenbegriff eine noch erhöhte Bedeutung. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt sich durch Wort und Sacrament, oder durch die Darbietung der promissio gratiae in dem oben festgestellten Sinne. Wort und Sacrament sind also zugleich die objectiv-göttlichen Factoren, welche die Kirche als Heilsanstalt constituiren, wobei man sich nur zu hüten hat, die Wirksamkeit der Gnadenmittel als eine äusserlich supranaturale oder magische zu fassen. Dagegen ist die Darbietung des Wortes und Sacramentes immer subjectiv-menschlich vermittelt; Menschen sind's, welche das Wort verkündigen und die Sacramente verwalten, und menschlich bedingt ist ebensowol die Auffassung und Darstellung der in Wort und Sacrament dargebotenen Gnade, als auch die bestimmt geordnete Weise, in welcher diese Darbietung erfolgt. Man hat sich also vorzusehn, dass man die etablirte Lehr- und Amtskirche nicht unmittelbar als solche zugleich als göttliche Institution betrachte. Vollends aber ist Alles, was zur äusseren kirchlichen Verfassung gehört, natürlich und geschichtlich, durch das Zusammensein der Kirche mit der Welt vermittelt, also nicht unmittelbar mit objectiv-göttlichem Ansehn zu umkleiden. Als äussere Rechtsgemeinschaft ist die Kirche keine göttliche, sondern eine menschliche Institution, und höchstens in

dem mittelbaren Sinne kann auch hier von einem göttlichen Geisteswalten geredet werden, als auch die Verfassungsformen, welche die Kirche sich gibt, ein Ausdruck des sie beseelenden Gemeingeistes sind, dieser aber für den Glauben als vom Geiste Gottes erfüllt und geleitet erscheint. Aber darum ist die etablirte Kirche im juridisch-politischen Sinne noch nicht Glaubensgegenstand: denn als äussere Gemeinschaft in der Welt steht die Kirche auch unter dem Einflusse der Welt und ihres Geistes, also auch unter dem Einflusse der Sünde, des Irrthums und des geselligen Uebels. Wie der kirchliche Gemeingeist zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Orte empirisch sich darstellt, ist er nicht mit dem christlichen Glaubensgeiste identisch, ist also auch kein reiner Ausdruck des heiligen Geistes. Und zwar gilt dies nicht blos von dem immer unvollkommenen Glaubensleben der der Kirche äusserlich zugehörigen Glieder, sondern ausdrücklich auch von den äussern Formen, welche sich dieses immer nur im Werden begriffene unvollkommene und mit Sünde untermischte Glaubensleben in seiner Wechselwirkung mit der Welt erzeugt. Sofern aber alle Glieder der äusseren kirchlichen Gemeinschaft doch irgendwie bereits unter den durch Wort und Sacrament vermittelten Einfluss des heiligen Geistes gestellt sind, gehören sie eben damit zugleich der durch die Gnadenmittel sich als wirksam erweisenden Heilsanstalt als Glieder an; und sofern weiter überall in der äussern Kirche, wo das Wort gepredigt und die Sacramente dargereicht werden, auch der heilige Geist sich innerlich wirksam erweist, hat dieselbe auch ihre religiöse Bedeutung als Heilsgemeinschaft-erzeugende Heilsanstalt niemals völlig verloren, gesetzt auch, dass unter den empirischen Particularkirchen die eine in höherem Maasse als die andre sich hierzu tauglich erwiese.

§. 862. Sowenig J e s u s eine eigne „Kirche“ neben und im Gegensatze zur jüdischen Volksgemeinde hat gründen wollen, ebensowenig wollte die U r g e m e i n d e eine neue Religionsgenossenschaft sein, sondern betrachtete sich einfach als den messiasgläubigen und damit der Bürgerschaft im künftigen Gottesreiche versicherten Theil des Volkes; dennoch hat die Sammlung der Jüngergemeinde schon ursprünglich den Sinn einer Aussonderung derselben aus der Welt und damit einer Vorbereitung des Gottesreiches gehabt, daher die Begründung der Messiasgemeinde allerdings zugleich der geschichtliche Ausgangspunkt der christlichen Kirche geworden ist.

Die alttestamentliche Gemeinde war Volksgemeinde und religiöse Gemeinde zugleich. Die Jüngergemeinde Jesu sollte innerhalb ihres nationalen wie ihres religiösen Zusammenhangs das Kommen des Gottesreichs vorbereiten; sie stellt insofern das

ideale Israel, den Kern der für die Reichspredigt Jesu empfänglichen, zur Bürgerschaft im Gottesreiche religiös-sittlich befähigten Volksgenossen dar. Dieser Kern aber ist bestimmt, durch Verkündigung der Reichsbotschaft an die zwölf Stämme, sich allmählich zu einer Gottesgemeinde zu erweitern, welche alle durch Sinnesänderung und Unterordnung unter die Ordnungen des Gottesreichs zum Eintritt in dasselbe befähigten Glieder der Volksgemeinde umfasst. Wenn Jesus auch ebensowenig wie die Propheten des A. T. die gläubigen Heiden von dem Gottesreiche ausgeschlossen hat, so sind doch die Sprüche, in denen ihm der ausdrückliche Befehl zur Heidenmission in den Mund gelegt wird, kritisch zu beanstanden. Der ausnahmsweise Zutritt einiger aus den Heiden gläubig Gewordener zur Messiasgemeinde ändert deren nationalen Charakter nicht*). Ganz dieselbe Stellung nimmt die Urgemeinde anfangs zur Heidenfrage ein. Vereinzelte Proselytenbekehrungen, unter denen die des Hauptmanns Cornelius gewesen sein mag, sind noch lange keine principielle Anerkennung der Heidenmission, wie freilich die Apostelgeschichte es darstellt (Act. 10, 34 f. 11, 1—18. 15, 7). Noch weit weniger weiss die Urgemeinde etwas von dem Uebergange des Evangeliums von den ungläubigen Juden zu den gläubigen Heiden. Beim sog. Apostelconvent kommt die Heidenfrage überhaupt zum ersten Male zur Sprache (Gal. 2, 1 ff. vgl. Act. 15, 1 ff.); und seitdem gilt als Forderung der Urgemeinde, dass die bekehrten Heiden zu der Volksgemeinde Israels in ein Proselytenverhältnis zu treten haben (Act. 15, 20 f. 28 f.).

Die Stellung Jesu zur israelitischen Volksgemeinde wird schon durch sein Verhältnis zum Gesetze hinreichend bezeichnet (Mt. 5, 17). Nur gegen die pharisäische Auffassung desselben als äusserer Rechtsnorm, nicht gegen seine Fortgiltigkeit in der Messiasgemeinde hat er polemisirt. Um so weniger kann davon die Rede sein, dass Jesus eine eigne „Kirche," d. h. eine gegen

---

*) Dass Jesus die Heidenmission anfangs untersagt, späterhin ausdrücklich verordnet habe (Keim, Strauss, Weizsäcker u. A.) ist eine schwerlich zu behauptende Annahme. Der Befehl Mt. 28, 19 (Mc. 16, 15) wird erst dem Auferstandenen in den Mund gelegt; der Spruch Mt. 24, 14 (Mc. 13, 10) gehört einem Redecomplex an, der sich als spätere Umbildung der Aussendungsrede Mt. 10 charakterisirt, wo wir v. 5 vgl. 23. 15, 24 das Gegentheil lesen. Die Gleichnisse, welche in ihrer jetzigen Gestalt von der Heidenmission handeln, sind theils umgedeutet (Mt. 20, 1—16), theils umgebildet (Mt. 21, 33—45, wo v. 43 jüngere Zuthat ist; Mt. 22, 1—14, wo v. 6. 7. 11—14 eingeschoben sind; Luc. 14, 16—24, wo die zwei Classen der Nachgeladenen erst vom Bearbeiter unterschieden sind). Alle diese Gleichnisse beziehen sich ursprünglich auf innerjüdische Verhältnisse. Unzweifelhaft ächt dagegen, wenn auch weder bei Matth. noch bei Luc. noch im ursprünglichen Zusammenhange erhalten, ist das Wort Mt. 8, 11 vgl. Luc. 13, 29; desgleichen Sprüche wie Mt. 12, 41 ff. Luc. 4, 25 ff. Ausdrücklich als Ausnahme erscheinen die Fälle Mt. 15, 21 ff. (Mc. 7, 24 ff. minder ursprünglich) und 8, 5 ff. (Luc. 7, 1 ff. umgebildet).

die israelitische Religionsgemeinde ebenso wie gegen andre Lebensgebiete des Volkslebens abgegränzte, äusserlich organisirte religiöse Gemeinschaft seiner Bekenner habe stiften wollen. Die Stelle Mt. 16, 18, welche allerdings von Kirchengründung handelt, ist nicht einmal im Sinne der Urgemeinde, geschweige im Munde Jesu geschichtlich zu begreifen; Mt. 18, 17 dagegen ist *ἐκκλησία* Gemeindeversammlung überhaupt, wenn auch als Mitglieder derselben Reichsgenossen vorausgesetzt sind. Die Urgemeinde constituirt sich innerhalb des theokratischen und nationalen Gemeinwesens von Israel als Messiasgemeinde. Von den ungläubigen Juden als Secte der Nazaräer (Act. 24, 5) betrachtet, bildet sie ein eignes Gemeinwesen im Volke, aber mit der Tendenz, sich über ganz Israel zu erweitern. Neben der jüdischen Gesetzbeobachtung und der Theilnahme an dem israelitischen Cultus gehen die Anfänge eigner gottesdienstlicher Ordnungen (Taufe, Liebesmahle, Versammlungen in Privathäusern) und einer selbständigen Gemeindeverfassung (Aelteste, Armenpfleger) her.

§. 863. P a u l u s erweitert den Begriff der Messiasgemeinde zu der von Gott aus Juden und Heiden erwählten, durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Messias gerechtfertigten, von dem Geiste Christi erfüllten und zur Einheit der Glieder Eines Leibes verbundenen Gesammtheit der „Heiligen," oder dem neuen Bundesvolke Gottes, welches schon jetzt einen im Bau begriffenen Gottestempel darstellt, dereinst aber, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, auch ganz Israel aufnehnen, also die ganze Menschheit umfassen wird.

Auch bei Paulus fehlt noch der Begriff der christlichen „Kirche." *ἐκκλησία* ist bei ihm wie auch sonst meist im N. T. die Einzelgemeinde, einige Male die Gesammtheit der Gläubigen überhaupt (Gal. 1, 13. 1. Kor. 10, 32. 15, 9), also die Gesammtgemeinde im socialen Sinne. Als neue Bundesgemeinde ist die Gesammtheit der Gläubigen bereits losgelöst von der israelitischen Volksgemeinde und steht dieser ebenso wie der Masse der Heiden als ein höheres Drittes gegenüber (1 Kor. 10, 32). In der Messiasgemeinde sind Juden und Heiden gleichberechtigt; die einzige Bedingung der Aufnahme ist der Glaube an die Heilsbedeutung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi. Dennoch ist diese Gemeinde immer noch als die Vollendung der israelitischen Theokratie, welche freilich den alten nationalen Rahmen zersprengt, als „das Israel Gottes" (Gal. 6, 16) gedacht. Ihre Abtrennung von der Volksgemeinde Israels ist nur eine zeitweilige; ihre gesonderte Existenz dauert überhaupt nur bis zum nahen Anbruche des Gottesreichs, in welchem die Ver-

heissungen auch an dem leiblichen Israel in Erfüllung gehn sollen, freilich so, dass zuvor die Fülle der Heiden eingehn muss (Röm. 11, 11—32). Es gibt daher wol eine Organisation der Einzelgemeinden mit gesonderten Functionen und Dienstleistungen (1 Kor. 12, 4 ff. 28 ff. Röm. 12, 6 ff.), aber noch keine Kirchenverfassung. Dagegen schliesst der Begriff des *σῶμα Χριστοῦ* allerdings bereits den religiösen Gedanken ein, dass die geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus sie zugleich unter einander zu einem geistigen Ganzen verbindet, zu welchem sich Christus wie die Seele zum Leibe verhält (1 Kor. 12, 12 ff. 27 f. Röm. 12, 5, vgl. auch das andre Bild vom *ναὸς τοῦ θεου* 1 Kor. 3, 16).

§. 864. Das paulinische Bild von der Gemeinde der Gläubigen als dem Leibe Christi wird in den Briefen an die Kolosser und Epheser zu dem dogmatischen Begriffe der Kirche als eines die Gesammtheit der Erlösten umfassenden objectiven Organismus von universell kosmischer Bedeutung fixirt, welcher als der Inbegriff der Heilswirksamkeit Christi seine göttliche Lebensfülle zur äussern Erscheinung bringt; die Pastoralbriefe aber zeichnen bereits die Grundzüge für die äussere Ordnung der Kirche Gottes auf Erden, zu denen insbesondere das Vorhandensein fester kirchlicher Aemter und die Ueberlieferung der gesunden Lehre gehört.

Das *σῶμα Χριστοῦ* im altpaulinischen Sinne ist eine religiöse Bezeichnung der Gesammtheit der Gläubigen, und dient dem Zwecke, zu wechselseitiger brüderlicher Dienstleistung zu mahnen. In den Briefen an die Epheser und Kolosser dagegen ist darunter ein metaphysischer Begriff verstanden, gleichbedeutend mit dem andern Ausdrucke *πλήρωμα Χριστοῦ*. Die transcendente Fassung der Christologie dieser Briefe gibt auch dem Begriffe des *σῶμα Χριστοῦ* eine transcendente Bedeutung. Die *ἐκκλησία* ist daher hier nicht Gemeinde, sondern Kirche, als objectiv-göttliche Institution, deren heilsgeschichtliche Bedeutung hinter ihre unmittelbar kosmische, über die Menschenwelt hinaus in die überirdische Geisterwelt hineinragende Bedeutung zurücktritt. Diese Kirche ist das unmittelbare Object der Erlöserwirksamkeit Christi, die Erlösung der Kirche zugleich die universell-kosmische Erlösung, daher auch das Verhältnis des erhöhten Christus zur Kirche als seinem *πλήρωμα* in Analogie zu seiner Stellung als des Hauptes der ganzen Schöpfung gedacht ist (Kol. 1, 18 ff. 24. vgl. 2, 10; Eph. 1, 22 f. 3, 10. 21. 4, 12. 16. 5, 23—27. 32). Sofern diese Kirche auf Erden erscheint, hat Christus in ihr feste Kirchenämter geordnet (Eph. 4, 11).

Auch den Pastoralbriefen ist die Kirche eine objectiv-göttliche Institution. Sie ist *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* (1 Tim.

3, 15), die gottgeordnete Trägerin und Hüterin der ὑγιαίνουσα διδασκαλία oder der κοινὴ πίστις. Daher begegnet uns hier bereits eine festausgebildete Kirchenverfassung. An der Spitze der Einzelgemeinde stehen die Bischöfe oder Presbyter als Repräsentanten der kirchlichen Einheit und als Hüter der Reinheit der Lehre (1 Tim. 3, 5 vgl. 1, 3 ff. 18 ff. 3, 1—7. 4, 6 ff. 13 f. 5, 17. 2 Tim. 1, 13 f. 2, 1 ff. 3, 14 ff. Tit. 1, 5 ff.). Dieselben sind zu ihrem Amte durch Handauflegung ordinirt (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6), sind also die specifischen Träger des πνεῦμα ἅγιον in der Gemeinde. Ausserdem werden noch Diakonen (1 Tim. 3, 8 ff.) und Diakonissen (χῆραι 1 Tim. 5, 3 ff.) genannt. Die Aemter der Bischöfe oder Presbyter und Diakonen sind übrigens als Gemeindeämter schon älter (Phil. 1, 1 vgl. Act. 20, 17).

§. 865. Während in der apostolischen Zeit Messiasgemeinde und Messiasreich scharf unterschieden werden, entwickelt sich mit dem allmählichen Zurücktreten der urchristlichen Zukunftserwartung der Begriff der katholischen Kirche als der gegenwärtigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, oder der hierarchisch gegliederten, mit wunderbarer, im bischöflichen Amte durch ununterbrochene Succession von den Aposteln her weitergeleiteter Geistesbegabung ausgestatteten äussern Heilsanstalt, der Hüterin der apostolischen Lehrtradition und der Trägerin übernatürlicher, durch ihre sacramentalen Institutionen und durch die bischöfliche Amtsgnade vermittelter Gnadenkräfte.

Die Umbildung des urchristlichen Begriffes der ἐκκλησία hängt schon in den jüngeren, alexandrinisch beeinflussten Schriften des N. T. mit der Umbildung des Begriffes der βασιλεία τοῦ θεοῦ zusammen (s. u.). Nachdem letztere aus einem künftigen Reiche auf Erden zu einem bereits jetzt im Himmel gegenwärtigen geworden war, erschien die ἐκκλησία nicht mehr als die zur Sammlung der künftigen Reichsbürger bestimmte sittlich-sociale Gemeinschaft, sondern als die irdische Erscheinung des himmlischen Gottesreiches selbst, mit letzterem also zu einem einheitlichen, schlechthin übernatürlichen Organismus verbunden. Die Kirche ist also eine objectiv-göttliche Institution, auf der Einen Seite eine supranaturale Rettungsanstalt aus der Welt, welche die Aufnahme ins himmlische Gottesreich vermittelt, auf der andern Seite dieses Gottesreich selbst in seiner irdischen Wirklichkeit. Der göttliche Charakter dieser Kirche aber zeigt sich theils in der ihr zur Obhut anvertrauten göttlichen Lehre, theils in den sacramentalen Institutionen (Taufe, Eucharistie, Busse und priesterlicher Schlüsselgewalt), in denen die göttliche Gnadenkraft unmittelbar präsent ist. Zur Bewahrung der Einheit und Rein-

heit der von den Aposteln her überlieferten, in der „Glaubensregel" zusammengefassten Tradition und zugleich zur Spendung der sacramentalen Gnaden ist der Episkopat als Fortsetzung des Apostelamtes göttlich gestiftet und durch die ununterbrochene Succession von den Aposteln her mit dem specifischen Apostel-Pneuma wunderbar ausgestattet. Die von den Bischöfen geleitete Kirche ist daher im Gegensatze zu den häretischen Genossenschaften die apostolische; in der Einheit des im Episkopate fortgeleiteten Pneuma und der durch dasselbe verbürgten einheitlichen Lehre beruht die Einheit der Kirche, in ihrer Verbreitung über den ganzen Erdkreis ihre Katholicität; endlich in dem durch ihre sacramentalen Institutionen vermittelten Geisteswalten, vor Allem in der durch die bischöfliche Amtsgnade vermittelten Sündenvergebung, beruht ihre „Reinheit" und „Heiligkeit," im ausdrücklichen Gegensatze zu der montanistischen Forderung persönlicher Reinheit aller ihrer einzelnen Glieder.

In diesen Grundzügen ist der „katholische" Kirchenbegriff wesentlich vollendet. Die äussere kirchliche Organisation, die in der Glaubensregel zusammengefasste Lehrtradition und die priesterliche Vermittelung der Sündenvergebung erscheint unmittelbar zugleich als göttliche Stiftung; die äussere kirchliche Heilsanstalt in ihrer empirischen Erscheinung ist also unmittelbar mit der christlichen Heilsgemeinschaft identisch. Von dieser etablirten Kirche gilt der Satz extra ecclesiam nulla salus. *)

§. 866. Die Auffassung der Kirche als äusserer in der Welt erscheinender Gnadenmittelanstalt, an deren objective Ordnungen und sacramentliche Handlungen aller subjective Heilsbesitz gebunden ist, vollendet sich im römisch-katholischen Kirchenthum zu dem Begriffe der päpstlichen Universalmonarchie, in welcher die Identificirung der kirchlichen Institution mit der christlichen Heilsanstalt, und damit des juridisch-politischen Kirchenbegriffs mit dem dogmatischen Kirchenbegriffe vollständig vollzogen, die Idee des göttlichen Reiches auf Erden also völlig in der geschichtlichen Organisation der etablirten Kirche aufgegangen ist; diese selbst wird daher in ihrer sichtbaren, irdisch-menschlichen Erscheinung nach Verfassung, Lehre und Cultus als unmittelbar und ausschliesslich göttliche, daher unfehlbar vollkommene und alleinseligmachende Stiftung vorgestellt, welche kraft der dem Papstthum und dem unter dem päpstlichen Universal-Episkopat hierarchisch gegliederten Prie-

*) Vgl. meine Abhandlung über die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche. Sybels historische Zeitschrift, Bd. XXVIII, S. 241 ff.

sterthum übertragenen göttlichen Gnadenfülle den Einzelnen das Heil an Gottes Statt zumittelt.

Vgl. Hase, Polemik S. 1—251. — Der römisch-katholische Kirchenbegriff fügt zum altkatholischen im Grunde nur die Vollendung der hierarchischen Verfassung als göttlicher Stiftung hinzu, bringt hierdurch aber die Identificirung des regnum Christi und des regnum pontificium auf seinen erschöpfenden Ausdruck. Wenigstens die Kirche auf Erden, die ecclesia militans, welche allerdings noch von der ecclesia triumphans, dem coetus der seligen und vollendeten Geister im Himmel (d. h. dem vollendeten Gottesreiche) unterschieden wird (cat. Rom. I, 3, 2 p. 432 ed. Danz), fällt einfach mit der römisch-päpstlichen Kirche zusammen. Die juridisch-politischen Ordnungen und Institutionen, wie sie in dem päpstlichen Universal-Episkopate sich vollenden, sind also unmittelbar göttlichen Ursprungs. Indem nun aber alle dogmatischen Prädicate, welche der christlichen Heilsgemeinschaft gelten, auf das juridisch-politische Institut der Papstkirche übertragen werden, erscheint diese als die ausschliessliche und unfehlbare göttliche Gnadenmittelanstalt, ausser welcher kein Heil ist. Die unitas ecclesiae ist daher vor Allem Einheit des Regiments, welches die kirchliche Ordnung handhabt und die Uebereinstimmung in Lehren und Bräuchen bedingt. Die Kirche ist nach göttlicher Einsetzung eine hierarchisch-gegliederte Institution, ecclesia repraesentativa. Zur Verwaltung der sacramentlichen Gnaden, zur Darbringung des Messopfers und zum Vergeben oder Behalten der Sünden hat Christus selbst das Priesterthum gestiftet, als Fortsetzung des alttestamentl. Priesterthums, welches zwischen Gott und den Menschen vermittelt (Trid. sess. XXIII, 1 vgl. cat. Rom. II, de ord. sacr. c. 1—4 p. 603—614), daher die Priesterweihe selbst zu den Sacramenten gehört (Trid. sess. XXIII, cap. 4. cat. Rom. II, p. 603 ff.). Ebenso wie das Priesterthum überhaupt, so beruht auch seine hierarchische Gliederung, vor Allem der Episkopat auf göttlicher Einsetzung (Trid. XXIII, cap. 4. can. 6. cat. Rom. II, de ord. sacr. c. 5 p. 615). Sichtbares Oberhaupt der Kirche, also Statthalter Christi auf Erden, Vater und Lehrer aller Christen ist der Papst, als legitimer Nachfolger des Apostelfürsten, dessen Machtfülle über die ganze Kirche auf Erden ebenfalls auf göttlicher Einsetzung (Mt. 16, 18. Joh. 21, 15—17) beruht (Florentiner Unionsformel von 1439; cat. Rom. I, 3, 2 p. 434 f. II, 615 f.). Das vaticanische Concil hat diese päpstliche Machtvollkommenheit näher als Universal-Episkopat und unfehlbares Lehramt definirt*).

---

*) Constitutio de eccl. cap. III. can. 3: Si quis dixerit, Romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam ecclesiam, non

Wie die Einheit der Kirche vor Allem als Einheit des Regiments, so ist die Heiligkeit der Kirche vor Allem als sacramentale gefasst: sie heisst sancta, weil sie deo consecrata dedicataque est, weil sie wie der Leib mit Christus dem Quell aller Heiligkeit verbunden ist, vor Allem aber, quod sola ecclesia legitimum sacrificii cultum, et salutarem habet sacramentorum usum, per quae, tanquam efficacia divinae gratiae instrumenta, deus veram sanctitatem efficit, ita ut quicunque vere sancti sunt, extra hanc ecclesiam esse non possint (cat. Rom. I, 3, 2 p. 436 f.). Daher gelten auch die Prädicate der Katholicität und Apostolicität nur von ihr: sie ist die allgemeine, über den ganzen Erdkreis ausgebreitete, zu der alle wahrhaft Gläubigen gehören, der also auch Alle, welche die ewige Seligkeit erlangen wollen, anhangen müssen (cat. Rom. l. c. p. 437 f.). Ausserhalb derselben sind nur Ungläubige, Häretiker, Schismatiker und Excommunicirte (cat. Rom. p. 433). Eben darum ist sie allein die wahre, auf die ächte apostolische Ueberlieferung gegründete Kirche, welche nicht irren kann, sondern in Allem, was sie lehrt und ordnet, unfehlbar vom heiligen Geiste geleitet ist (cat. Rom. p. 438).

Hinter dem Begriffe der Kirche als äusserer Heilsanstalt tritt die Beziehung derselben als Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) sehr zurück, obwol auch dieser Gesichtspunkt nicht fehlt. Gemeint ist unter der communio sanctorum vor Allem die communio sacramentorum, und ihre allen einzelnen Genossen zu Gute kommende hierarchische Gliederung; doch sind nur diejenigen lebendige Glieder der Kirche, welche vom heiligen Geiste erfüllt ein Leben in Liebe führen, gerecht und gottgefällig sind. Wer diese lebendigen Glieder sind, weiss nur Gott (cat. Rom. p. 432).

§. 867. Im Gegensatze zu dieser unmittelbaren Vergöttlichung der Kirche in ihrer geschichtlich-menschlichen Erscheinung löst der Protestantismus die Identificirung des

---

solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes et singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit. — can. 4: sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones esse ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere quod deus avertat praesumpserit, anathema sit.

politischen und des dogmatischen Kirchenbegiffs wieder auf, unterscheidet also die äussere kirchliche Anstalt von der christlichen Heilsgemeinschaft und sucht einerseits das persönliche Heil des einzelnen Gläubigen auch unabhängig von der päpstlichen Kirche und der durch diese dargebotenen äusseren Heilsvermittelung, andrerseits die Realität objectiv-göttlicher Ordnungen auch ausserhalb des specifisch kirchlichen Gebietes sicher zu stellen.

§. 868. Gleichzeitig sucht die Reformation aber im Gegensatze zu der schwarmgeistigen Auflösung des Kirchenbegriffs oder zu der Leugnung der geschichtlichen Vermittelung des Heils in der christlichen Heilsgemeinschaft die objectiv-göttliche Grundlage der Kirche und die wirksame Gegenwart der zueignenden Gnade in ihr festzuhalten.

§. 869. Demgemäss bestimmt die protestantische Lehre die Kirche als Gemeinschaft der „Heiligen," oder als den vom heiligen Geiste erfüllten „Leib Christi," dessen Glieder über den ganzen Erdkreis zerstreut sind; als Merkmale der wahren Kirche aber bezeichnet sie die lautere Predigt des göttlichen Worts und die stiftungsgemässe Verwaltung der Sacramente, wodurch die objectiv-göttliche Gnade den Einzelnen wirklich dargeboten, unter Bedingung des Glaubens aber ihre persönliche Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen vermittelt wird.

§. 870. Auf Grund dieser Bestimmungen wird gegenüber der römischen Theorie der Charakter der Kirche als äusserer Politie, das göttliche Recht ihrer hierarchischen Gliederung, die Unfehlbarkeit ihres Lehramtes und die alleinseligmachende Kraft ihrer äusseren Heilsvermittlungen bestritten, gegenüber der schwarmgeistigen Behauptung einer unvermittelten Offenbarung des göttlichen Geistes in den einzelnen Individuen aber die geordnete Vermittlung der göttlichen Geisteswirksamkeit durch die von der kirchlichen Gemeinschaft zugedienten Gnadenmittel betont.

Das Verhältnis des reformatorischen Kirchenbegriffes zum römisch-katholischen wird von vorn herein in ein schiefes Licht gestellt, wenn man den Gegensatz dahin formulirt, dass ersterer die Kirche nicht als objectiv-göttliche Institution, sondern als menschliche Gemeinschaft der Gläubigen bestimmt. Nicht der ethisch-sociale Kirchenbegriff wird gegenüber dem dogmatischen,

sondern der dogmatische gegenüber dem juridisch-politischen geltend gemacht. Die Kirche ist den Reformatoren in erster Linie Glaubensgegenstand, in Gemässheit der Bestimmung des apostolischen Symbolums; aber eben als Glaubensgegenstand ist sie kein juridisch-politisches Gemeinwesen. Das religiöse Interesse der protestantischen Opposition fasst sich in dem Satze zusammen, dass die wahre Kirche Christi (das regnum Christi) nicht mit der etablirten Papstkirche (dem regnum pontificium) identisch, dass letztere vielmehr ebensowenig unfehlbar in der Lehre als die ausschliessliche Trägerin der göttlichen Gnade sei (Apol. p. 149 f. Tract. de potest. papae p. 340)*), daher Jemand, auch wenn er von der päpstlichen Kirche als „Ketzer" excommunicirt und der Sacramente beraubt ist, der Gemeinschaft der Heiligen angehören könne. Diese „Gemeinschaft der Heiligen" erstreckt sich soweit, als das Evangelium von Christus Gläubige wirbt. Sie ist wirkliche Gemeinschaft, sofern ja die Predigt des Evangeliums Gemeinschaft stiftet. Ueberall also, wo Wort und Sacrament im Schwange gehen, ist die „wahre Kirche" auf Erden vorhanden, sofern der heilige Geist mittelst der Gnadenmittel sich wirksam erweist; gegenüber der Sündigkeit und Gebrechlichkeit aber, von welcher die Kirche und ihre Glieder auf Erden nicht frei sind, ist die Heiligkeit der Kirche Glaubensgegenstand (vgl. Apol. 145 f. art. Sm. p. 335). In diesem Sinne ist die Definition der A. C. art. 7 gemeint: est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Von dieser Einen heiligen Kirche spricht die Confession aus, dass sie dauernden Bestand habe; zur wahren Einheit der Kirche aber reicht die Uebereinstimmung de doctrina evangelii et administratione sacramentorum aus, wogegen Uebereinstimmung in den äusseren Ordnungen nicht erforderlich ist (vgl. Apol. 151 f.). Letztere sind vielmehr menschlichen, nicht göttlichen Ursprungs. Zu diesen menschlichen Ordnungen gehört aber auch die bischöfliche Kirchenverfassung (vgl. besonders den tract. de potest. papae p. 340 ff.). Die Kirche ist nicht sowol eine societas externarum rerum et rituum, sondern principaliter societas fidei et spiritus sancti in cordibus (Apol. 144); sie ist also keine externa politia oder monarchia externa, in welcher der römische Papst absolute Gewalt hat (Apol. 146. 149. art. Smalc. 312 f.), sondern ein populus spiritualis (Apol. p. 146), obwol sie andrerseits auch wieder kein platonischer Phantasiestaat (Apol. 148), sondern eine sehr ernste Realität, das vivum corpus Christi (Apol. 146. 150) oder regnum Christi (Apol. 147 f.) ist, welches seinen Bestand in den über den ganzen Erdkreis zerstreuten Gläubigen, seine äusseren Merkmale (externas notas) an Wort und Sacra-

*) Koestlin I, 239 f. 261 ff. 320 ff.

ment hat (Apol. 144. 148.)*). Ebenso Luther an zahlreichen Stellen**) und die Reformirten (Helv. I. 15. Helv. II. 17. Calvin IV, 1, 7)***).

Gegenüber der römischen Theorie von der Kirche als einer Universalmonarchie, welche allein göttliche Stiftung sei, heben die Reformatoren das göttliche Recht der weltlichen Obrigkeit hervor (A. C. art. 16)†), und Luther ging in seinem Eifer wider das Papstthum soweit, es für das Reich des Antichrists und für eine Stiftung des Teufels zu erklären††). Der Gegensatz gegen die „Schwarmgeister" wird namentlich in der Gnadenmittellehre hervorgehoben (§. 790), tritt aber ausserdem besonders da hervor, wo die Forderung zurückgewiesen wird, dass die Kirche aus lauter Wiedergeborenen oder Heiligen bestehen müsse.

§. 871. Sofern die christliche Kirche Glaubensgegenstand ist, ist dieselbe nach gemeinsamer reformatorischer Grundanschauung unsichtbar, einerseits, weil sie nicht leiblich und äusserlich, sondern eine geistliche, durch den heiligen Geist innerlich verbundene „Versammlung der Seelen" ist, die Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihr aber nur vom Glauben erkannt werden kann, andrerseits, weil die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der wahren Gläubigen oder der Erwählten nicht äusserlich wahrnehmbar ist, der Umfang der Gemeinde der Heiligen also mit dem Umfange der äusseren kirchlichen Gemeinschaft nicht wirklich zusammenfällt.

§. 872. Auf dem letzteren Gesichtspunkte beruht die nach dem Vorgange von Hus zuerst von Zwingli aufgestellte, von der späteren Dogmatik beider evangelischer Kirchen allgemein recipirte Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, oder der Gesammtheit der Berufenen und der Gesammtheit der Erwählten, wobei jedoch ebensowol das Verhältnis dieser beiden Kirchen zu einander, als auch der Umfang der unsichtbaren Kirche unbestimmt bleibt.

Den ursprünglichen religiösen Gedanken spricht Luther in der Schrift wider Alveld (1520) aus: die rechte Kirche, die geglaubt wird, ist eben darum „nicht leiblich noch sichtiglich."

---

*) Später fügte Melanchthon als vierte nota die obedientia ministerio debita iuxta evangelium hinzu Heppe III, 298 ff.

**) Koestlin I, 237. 253 ff. 265 f. 378 f. II, 534 ff. Heppe III, 288 ff. 299. 307 ff.

***) Schweizer II, 668 ff. Heppe III, 320 ff. ref. Dogm. 479.

†) Heppe III, 361 ff.

††) art. Sm. 314 ff. „Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet" (1545). Doch vgl. auch Melanchthons tract. de potest. papae p. 347 f.

Die Christenheit ist „eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben,“ der Glaube aber, welcher allein Christen macht, ist ein geistliches und innerliches Ding. „Alle, die christliche Einigkeit oder Gemeinde leiblich und äusserlich machen, sind rechte Juden.“ Die „geistliche, innerliche Christenheit“ verhält sich aber zu der „leiblichen äusserlichen Christenheit,“ wie die Seele zum Leibe; man hat also nicht zwei verschiedene Kirchen, sondern an Einer und derselben Kirche eine unsichtbare, geistliche, und eine sichtbare, leibliche Seite zu scheiden. Nur jene ist Glaubensgegenstand; dass aber in der leiblichen Christenheit wirklich eine geistliche Christenheit oder eine Gemeinde der Gläubigen vorhanden ist, merkt der Glaube an den „Zeichen,“ an Taufe, Sacrament und Evangelium. Denn wie Luther auch nachmals immer wieder betont, „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein.“ Schon hier ist die Kirche zunächst allerdings (wie auch nachmals noch in der Schrift „von Conciliis und Kirchen“ 1539) als Gesammtheit der gläubigen Personen, oder wie er später mit Vermeidung des „blinden, undeutlichen Wortes“ Kirche lieber sagen will, als ein „christlich heilig Volk“ bestimmt. Aber dieser „christlich heilige Haufe“ ist doch erst durch das objective Walten des Geistes Gottes in Wort und Sacrament zu einer geistigen Einheit verbunden. Diese letztere Seite tritt namentlich dort hervor, wo Luther die Heiligkeit der Kirche erörtert und dieselbe nicht auf die subjective Heiligkeit ihrer einzelnen Glieder, welche thatsächlich nicht vorhanden sei, sondern auf den heiligen Geist bezieht, „der sie täglich heiligt“. Auch nach dieser Seite hin ist die Kirche „unsichtbar,“ sofern ihre Heiligkeit oder das Walten des Geistes in ihr nur für den Glauben erkennbar ist; und in dieser Beziehung wird (namentlich in der grossen Auslegung des Galaterbriefes) das Bild von Seele und Leib vielmehr auf das Verhältnis der verborgenen Geisteswirkungen zu der äussern Gemeinschaft bezogen. Die Kirche ist hiernach nicht die Summe der Heiligen, sondern eine objectiv-göttliche Institution, durch welche Heiligkeit realisirt wird*). Diese letztere Auffassung der Kirche würde auf die Unterscheidung ihres innern Wesens und ihrer äussern Erscheinung führen; daneben aber wird wieder zwischen „zwei Kirchen,“ einer innerlichen und einer äusserlichen unterschieden. Letztere Vorstellung berührt sich mit der Ansicht von Hus, nach welchem (tractatus de ecclesia) die Kirche im wahren Sinne oder als Object des Glaubens die convocatio praedestinatorum ist, sive sint in gratia secundum praesentem iustitiam sive non. Hiernach besteht die unitas ecclesiae in der unitas praedestinationis, welche alle gegen-

---

*) Koestlin I, 317 ff. 550 ff. Ritschl St. u. Kr. a. a. O. 197 ff. Krauss a. a. O. 28 ff.

wärtigen, verstorbenen und künftigen Gläubigen zusammenfasst; in praesenti aber besteht sie auch in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis, also wieder nur in inneren Merkmalen. Nur die Praedestinirten sind das corpus Christi, oder die universalis ecclesia, welche in der Schrift die Braut Christi heisst. Dagegen heisst die äussere Gemeinschaft, welche Prädestinirte und Verdammte, Glieder Christi und Glieder des Teufels umfasst, nur uneigentlich „Kirche“ *). Das Verhältnis dieser beiden „Kirchen“ zu einander ist nicht näher bestimmt.

Die Unterscheidung der ecclesia visibilis und invisibilis begegnet uns zuerst bei ZWINGLI in der expositio fidei. Ursprünglich unterscheidet er die Gesammtheit oder Gemeinde aller (gegenwärtigen) Gläubigen, in denen Gottes Geist ist, oder die „allgemeine Kirche,“ deren Umfang nur Gott kennt, und die einzelne „Kilchhöre“ oder Lokalgemeinde. Auf jene wendet er (opp. VI. 337 f.) den Namen unsichtbare, auf diese den Namen sichtbare Kirche an. Später fügt er als dritte Bedeutung des Worts die Gesammtheit Aller qui Christo nomen dederunt hinzu, obwol unter ihr viele reprobi sind (fidei ratio von 1530). Von dieser ecclesia sensibilis unterscheidet sich also die prima ecclesia, die nur Gott bekannte Gesammtheit der electi, mögen dieselben bereits zum Glauben gekommen sein oder nicht. Erstere ist nach der Expositio fidei (1531) visibilis, letztere invisibilis. Zu jener gehören auch Nichterwählte; zu dieser, quae Spiritu Sancto illustrante deum cognoscit et amplectitur, gehören quotquot per universum orbem credunt. Die Einheit der unsichtbaren Kirche beruht auf der Einheit des Geistes; aber auch die Einheit der sichtbaren, der ecclesia universalis sensibilis, ist Glaubensgegenstand, denn sie beruht auf der vera confessio und sacramentorum participatio (p. 23 f. Niem.). Das Verhältnis der „beiden Kirchen“ ist nicht das von concentrischen Kreisen: denn es gibt (auch abgesehn von den frommen Heiden) jedenfalls Erwählte, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören; wohl aber ist die sichtbare Kirche durch Wort und Sacrament das Mittel, die Erwählten fort und fort zum Glauben zu führen und ihnen so den Geist Gottes zu verleihn, daher auch diese ecclesia sensibilis Glaubensgegenstand sein kann. Doch ist dieser Gedanke nicht weiter verfolgt**).

Auch MELANCHTHON schwankt zwischen dem Begriffe der Kirche als einem coetus hominum und einer objectiv-göttlichen Institution: sie ist verus populus dei renatus per spiritum sanctum, wobei dieses Volk Gottes bald im Sinne eines durch den heil. Geist als objectives Einheitsband zusammengehaltenen Gesammtlebens, bald als Summe der gläubigen Individuen gefasst

*) KRAUSS 12 ff. RITSCHL 192 ff.
**) RITSCHL 190 ff. KRAUSS 19 ff.

wird. Die communio sanctorum wird als congregatio vere credentium erklärt (A. C. art. 8. Apol. 148. 150), qui habent spiritum sanctum; die ecclesia principaliter et proprie dicta ist also die societas fidei et spiritus sancti in cordibus (Ap. p. 144). Sie besteht in den über den ganzen Erdkreis zerstreuten Personen, welche denselben Glauben, denselben Christus und denselben heil. Geist haben (p. 146. 149). Als Gesammtheit der Heiligen oder durch den heil. Geist Geheiligten ist diese wahre Kirche das corpus Christi oder regnum Christi. Dieselbe besteht aber nicht blos wie die Zwingli'sche Gesammtheit der Erwählten blos im göttlichen Rathschlusse, sondern findet sich überall auf Erden zerstreut, wo der heil. Geist durch dasselbe Evangelium und dieselben Sacramente sich wirksam erweist (p. 146); die Glieder dieser Kirche, die membra viva Christi, finden sich also nur in der äusseren Kirche, der ecclesia large dicta, zu welcher freilich in hac vita auch viele impii und hypocritae gehören, welche keine Glieder am Leibe Christi sind (p. 144 f.). Beide Kirchen verhalten sich also gerade nach Melanchthon als ein engerer und ein weiterer Kreis: das was beiden gemeinsam ist, ist aber die societas externorum signorum. In der äusseren Kirche ist der heil. Geist wirksam durch Wort und Sacrament und darum geht die wahre Kirche Christi niemals zu Grunde, wenn auch der Unglaube und die Heuchelei noch so sehr überhand nimmt. Noch bestimmter ist diese Vorstellung von den zwei Kirchen oder duo corpora in den loci von 1535 ausgeprägt: der weitere Kreis ist die ecclesia hypocritica, Alle welche das Evangelium bekennen; der engere Kreis, oder die ecclesia vera, hat zu seiner interior proprietas das Geheiligtsein durch den heil. Geist. Aber in den loci von 1543 will Melanchthon, um den Zwingli'schen Begriff der ecclesia invisibilis abzuschneiden, nur noch die ecclesia visibilis oder die communio vocatorum anerkennen, welche zwar nicht mit der Papstkirche, aber mit der Lehr- und Bekenntniskirche identisch ist: ihre Merkmale sind das Evangelium, die Sacramente und der Gehorsam gegen das geistliche Amt. Der Gedanke, dass der heil. Geist als gemeinschaftbildendes Princip durch die Predigt des Evangeliums sich wirksam erweise, verknöchert sich also zu dem Satze, dass nur da, wo die reine Lehre ist, auch die wahre Kirche sei. Nur ganz gelegentlich taucht daneben der ursprüngliche Gedanke auf, dass die wahre Kirche ein exiguus coetus ist, in welchem die grosse Menge der impii dominirt*).

Calvin bestimmt in der ersten Ausgabe der institutio die Kirche mit Zwingli als universus electorum numerus; fügt aber mit Luther hinzu, dass überall, wo Wort und Sacrament wirksam sind, man nicht zweifeln dürfe, illic aliquam esse dei ecclesiam. Seit 1543 unterscheidet er ausdrücklich zwischen der

*) Krauss S. 40 f.

ecclesia invisibilis, welche alle Erwählten seit Grundlegung der Welt (also auch die Verstorbenen) umfasst, in welche also nur die durch den heiligen Geist zu wahren Gliedern Gewordenen Aufnahme finden, und der ecclesia visibilis, oder der gesammten über den Erdkreis zerstreuten Menge von Menschen, welche durch Einheit des Bekenntnisses, Einheit der Sacramente und das ministerium evangelii verbunden sind (mit Melanchthon). In letzterer gibt es neben den wahrhaft Gläubigen auch viele Heuchler. An die ecclesia invisibilis muss man glauben, die ecclesia visibilis muss man observare eiusque communionem colere (IV, 1, 7. 9). Aber auch die ecclesia visibilis ist als Hüterin des Schatzes des Evangeliums gewissermaassen Glaubensgegenstand: Gott hat uns an den ordinarius docendi modus gebunden, welcher nur in ihr stattfindet: sie ist also objectiv-göttliche Institution, die mater, ohne welche Niemand ins ewige Leben eingeht (IV, 1, 1. 4. 5).

Symbolisch ist der Begriff der unsichtbaren Kirche nur bei den Reformirten geworden (Helv. II. 17 p. 504 Niem. Scot. 16 vgl. cat. Genev. p. 135 f.). Dagegen wird er in der Folgezeit von der Dogmatik beider evangelischer Kirchen ganz allgemein recipirt. Die herrschende Lehre ist seitdem wesentlich die Zwingli'sche: die sichtbare Kirche ist der coetus vocatorum; die unsichtbare Kirche, häufig auch nur die „wahre Kirche“ genannt, ist der coetus electorum. Erstere wird an den externis notis, Wort und Sacrament erkannt, das Merkmal der letzteren ist das verborgene Glaubensleben. So die Lutheraner seit Heerbrand, Hutter und Gerhard*), die Reformirten seit Ursin**). Gegen den römischen Vorwurf, dass die Protestanten hiernach zwei verschiedene Kirchen lehren, verwahrt man sich, doch ohne ihn entkräften zu können***). Wird der Begriff der Kirche nach den Personen, welche ihr angehören, bestimmt, so ist jene Consequenz unabweisbar. Die Lutheraner legen dabei ein besondres Gewicht auf den Satz, dass die Erwählten non extra coetum vocatorum zu suchen sind, und finden hierin eine Differenzlehre gegenüber den Reformirten, welche letzteren hinwiederum gern betonen, dass die wahre Kirche seit Anfang der Welt (cat. Heidelb. qu. 54) bestanden hat, und dass Gott, wenngleich rarissime, auch ohne die ordnungsmässige Vermittlung der äussern Kirche das ewige Heil zu verleihen vermöge. Nach lutherischer Anschauung ist also die unsichtbare Kirche nur ein engerer Kreis innerhalb der sichtbaren, wogegen die Reformirten geneigter sind, unter ihr die Gesammtheit aller Erwählten im Himmel und auf Erden, der gegenwärtigen und der noch künftigen zu verstehn. Tiefer greift die in der Erwählungslehre

*) Krauss S. 86 ff. Schmid 441 ff.
**) Krauss 52 ff. 59 ff.
***) Krauss 66. Schmid 440 ff.

selbst begründete Differenz. Ist nach reformirter Lehre die Zugehörigkeit zur wahren Kirche durch den ewigen Rathschluss über die einzelne Person begründet, zu welchem sich die kirchlichen Gnadenmittel nur als Ausführungsmittel verhalten, so ist den Lutheranern der rechte Gebrauch der Gnadenmittel überhaupt erst die conditio sine qua non, unter welcher Gott den Einzelnen der ecclesia invisibilis einverleibt. Daher überwiegt bei den Reformirten trotz Calvins Ausführung über die mater ecclesia die Vorstellung, dass die sichtbare Kirche als Heilsgemeinschaft aus dem Glaubensleben der Bekenner immer neu hervorgeht, während sie den Lutheranern vorzugsweise als Heilsanstalt in Betracht kommt, welche das Glaubensleben der Einzelnen erzeugt*). Und hiermit hängt weiter zusammen, dass die Lutheraner zu den externis notis ecclesiae nach Melanchthon's Vorgang als drittes Stück den Gehorsam gegen das Lehramt, die Reformirten dagegen die disciplina zählen**). Trotzdem kommt neben der herrschenden Lehre von der ecclesia invisibilis nicht blos bei Lutheranern, sondern auch bei Reformirten gelegentlich der ächt lutherische Gedanke zur Aussprache, dass an der Einen Kirche eine unsichtbare und eine sichtbare Seite zu scheiden sei, jene aber in den verborgenen Wirkungen des heiligen Geistes mittelst des Worts und der Sacramente bestehe***).

§. 873. Die aus der mittelalterlichen Theologie herübergenommene Unterscheidung der streitenden und der triumphirenden, oder der auf Erden noch mit der Welt im Kampfe liegenden und der im Himmel vollendeten, dereinst aber bei der Endvollendung auch auf Erden in die Erscheinung tretenden Kirche ist mit dem Unterschiede der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nicht zu vermischen; obwol aber die Verhältnisbestimmung der unsichtbaren und der triumphirenden Kirche eine schwankende bleibt, so werden doch beide unter dem Begriffe des „Leibes Christi“ zusammengefasst.

Wenn unter dem Begriffe der ecclesia invisibilis die Gesammtheit der wahren Glieder am Leibe Christi oder alle Erwählten seit Anfang der Welt zusammengefasst werden (Calvin IV, 1, 7 u. A.), so bildet die ecclesia triumphans bis zur Endvollendung einen Theil der unsichtbaren Kirche (so ausdrücklich Scot. 16). Gewöhnlich aber wird nicht blos von den Lutheranern, sondern auch von den Reformirten nur die eccle-

---

*) Schneckenburger II, 32 f. 50. Krauss 58.

**) Krauss 84 f. vgl. Helv. I. 14. (15). Belg. 29. Heppe III, 315 f.

***) Musaeus bei Krauss 89 f. Mastricht ebendaselbst 68. f. Keckermann bei Schweizer II, 666 f.

sia militans in die visibilis und invisibilis eingetheilt, letztere also von der triumphans unterschieden*). Dagegen gehören nach allgemeiner Lehre zum corpus Christi mysticum sowol die bereits im Himmel vollendeten Frommen, als auch die Gläubigen auf Erden, welche durch die vocatio efficax mit Christus unirt sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass auch schon die alttestamentlichen Frommen in Christus erwählt und durch den Glauben an ihn gerechtfertigt sind. Wird also, wie dies häufig geschieht, die vera ecclesia mit dem corpus Christi identificirt, so gehören auch schon die alttestamentlichen Frommen zu ihr, daher sowol Lutheraner als Reformirte betonen, dass die wahre Kirche seit Anfang der Welt bestanden habe. Die Zugehörigkeit zum corpus Christi aber schliesst, wie namentlich die Reformirten hervorheben, ebensowol die Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupte als unter einander ein (Calvin IV, 1, 3).

§. 874. Die zuerst der altkatholischen Kirche beigelegten, von der römisch-katholischen Kirche allen andern christlichen Theilkirchen gegenüber ausschliesslich beanspruchten Eigenschaften der Kirche als der Einen, allgemeinen, apostolischen, heiligen, irrthumslosen, ausser welcher kein Heil ist, werden nach herrschender protestantischer Lehre auf die „wahre“ d. h. auf die unsichtbare Kirche bezogen, auf die sichtbare Kirche aber, also auch auf jede Particularkirche, immer nur soweit, als der heilige Geist durch die Gnadenmittel in ihr sich wirksam erweist, obwol wenigstens die reformirte Dogmatik gelegentlich betont, dass alle diese Prädicate im absoluten Sinne nur von der triumphirenden Kirche gelten können.

Die sogenannten affectiones ecclesiae sind strenggenommen nicht gleichartig, da sie theils dogmatische, theils historische Aussagen enthalten. Verwickelt schon dieser Umstand in Schwierigkeiten, so noch mehr die schwankende Begriffsbestimmung der ecclesia invisibilis und das nicht minder schwankende Verhältnis dieses Begriffes zu dem Begriffe der vera ecclesia. Die gewöhnliche Lehrweise, dass alle jene Eigenschaften nur von der „wahren“ Kirche gelten, setzt den dogmatischen Begriff von der Kirche als der communio sanctorum oder vere credentium, d. h. die ecclesia proprie dicta voraus: sie gelten hiernach von dem in der äussern Kirche sich vermöge der Wirksamkeit des heiligen Geistes verwirklichenden wahren Wesen derselben, von der erscheinenden Kirche aber nur soweit, als wirklich der heilige Geist sich in ihr wirksam erweist. Die Einheit ist nicht blos Einheit des Hauptes und Einheit des Evangeliums und der Sacramente, sondern auch Einheit des Glaubens und des hei-

*) Ursinus bei Krauss 53. Schweizer II, 663.

ligen Geistes; die Heiligkeit zwar keine vollkommene Heiligkeit ihrer einzelnen Glieder, aber das dieselben fortschreitend heiligende Geisteswalten in ihr; irrthumslos ist sie, sofern sie die reine Lehre des Evangeliums bewahrt und eben dies macht zugleich ihre Apostolicität aus; ausser ihr ist kein Heil, sofern der Heilserwerb an die rechte Predigt des Worts und an die rechte Verwaltung der Sacramente geknüpft ist; endlich die allgemeine oder katholische heisst sie nicht als äussere Politie, sondern sofern sie alle über die ganze Erde verbreiteten Gläubigen umfasst, mögen sie dieser oder jener Partikularkirche angehören (Apol. 145 ff. Helv. II. 17 p. 500 Niem.). Freilich sind aber alle diese Bestimmungen im Grunde nur durchzuführen, wenn man von dem Luther'schen Begriffe der in der äussern kirchlichen Gemeinschaft wie die Seele im Leibe verborgenen Geisteswirksamkeit ausgeht, also nicht eine innere und eine äussere Kirche, sondern in der Einen Kirche Inneres und Aeusseres unterscheidet. So wie die Kirche dagegen auf Erden erscheint, ist sie nicht allein von Irrthum und Sünde nicht frei, sondern ist auch in eine Mehrheit von Particularkirchen zerspalten, von denen keine behaupten darf, dass sie allein die wahre, und dass in ihr allein das Heil sei*). Daher die reformirte Lehre nur die Consequenz der protestantischen Anschauung zieht, wenn sie alle jene dogmatischen Prädicate im absoluten Sinne nur der vollendeten Kirche im Himmel zuspricht**).

§. 875. Gegenüber der römischen Unterscheidung von Klerus und Laien behauptet die protestantische Lehre das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen, gegenüber der Theorie von der göttlichen Einsetzung des priesterlichen und speciell des bischöflichen Standes (ecclesia repraesentativa) nur die im göttlichen Auftrage an die Kirche gegründete Nothwendigkeit des Dienstes am Wort (ministerium verbi divini), unter welchem auch die Verwaltung der Sacramente und die Absolution inbegriffen ist; dagegen wird das geistliche Amt als solches und seine Gliederung lediglich auf menschliche Ordnung zurückgeführt, gleichzeitig aber gegenüber den „Schwarmgeistern“ die ordentliche Berufung zum geistlichen Amte durch die kirchliche Gemeinschaft gefordert.

Das geistliche Priesterthum aller Gläubigen wird zuerst von Luther im Sermon von der Messe (1520) im Gegensatze zum römischen Messpriesterthum geltend gemacht, nachdem er schon

---

*) Schmid 437 ff. Schweizer II, 677. 683 ff. — In der angegebenen Beschränkung behaupten doch auch die Reformirten das extra ecclesiam nulla salus Helv. II. 17 p. 503 Niem. Belg. 28. Scot. 16.

**) Schweizer II, 677 f.

früher den katholischen Begriff des besonderen, zwischen Gott und den Menschen vermittelnden, opferbringenden Priesterthums bekämpft hatte. Alle Christen sind also Priester, sofern sie Gott geistliche Opfer des Dankes, des Lobes u. s. w. darbringen. In den drei Reformationsschriften „an den christlichen Adel," „de captivitate babylonica" und „von der Freiheit eines Christenmenschen," sowie in den Schriften gegen Emser und „an Rath und Volk zu Prag" führt er dann den Gedanken aus, dass auch die Verkündigung des Worts, die Verwaltung der Sacramente, die Fürbitte und die Absolution kein Vorrecht eines besonderen Priesterstandes sei, vielmehr der ganzen Gemeinde als einem heiligen Priestervolk zukomme, allerdings aber eben darum ordnungsmässig nur im Auftrage der Gesammtheit, als ein ministerium an der Gemeinde zu üben sei*). Der Begriff des allgemeinen Priesterthums folgt also einfach aus dem dogmatischen Begriffe der Kirche als „Gemeinde der Heiligen." Beruht also auch das ministerium verbi auf göttlichem Auftrag, so ist dieser Auftrag doch an die ganze Gemeinde, nicht an einen besondern Priesterstand gerichtet. Im Nothfalle kann jeder einfache Christ predigen, taufen, absolviren u. s. w.; aber, was namentlich gegen die Schwarmgeister betont wird, um guter kirchlicher Ordnung willen haben dieses Amt nur die rite vocati (A. C. art. 14. Helv. II. 18 p. 507. Belg. 31. Gall. 31), wobei jedoch festzuhalten ist, dass das Recht, Kirchendiener zu berufen, der ganzen Gemeinde als einem geistlichen Priesterthume gebührt (tract. de potest. episc. p. 353 f.). Doch zeigten sich anfangs die deutschen Reformatoren geneigt, den Bischöfen diese Befugnis, wenn auch nicht nach göttlichem, so doch nach menschlichem Rechte, und um des Friedens willen zu belassen, wenn anders sie das Evangelium predigen lassen wollten (Apol. 204. art. Sm. 334). Die Reformirten pflegen den Unterschied des allen Gläubigen zukommenden sacerdotium, und des ministerium, dessen Aufstellung eine Pflicht der Gemeinde sei, zu betonen, heben aber um so entschiedener das völlig gleiche Recht der ministri und pastores gegenüber der Episkopalverfassung hervor (Helv. II. 18 p. 508 f. Gall. 29. 30. Belg. 30. 31.)**). Die lutherischen Dogmatiker wissen von dem ministerium verbi divini als einem besondern Amt, welches Gott per ordinaria media et organa ausüben lässt, und die Späteren leiten aus Act. 13, 2 sogar wieder einen göttlichen Auftrag zur „Aussonderung" der Amtsträger aus der Gemeinde ab und betrachten dieselben als successores apostolorum. Dagegen ist die Ordination nicht nur kein Sacrament, sondern auch nach späterer lutherischer Anschauung kein unentbehrlicher Brauch***).

---

*) Koestlin I, 263 f. 308. 316. 326. 358. 367. 377 f. II, 126 f.

**) Schweizer II, 695 ff.

***) Heppe II, 345 ff. 353 ff.

§. 876. Gegenüber der römischen Vermischung der geistlichen und weltlichen Gewalt und der beanspruchten äusseren Herrscherbefugnis der Hierarchie in der Welt wird von beiden evangelischen Kirchen die Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) auf das rein geistliche Gebiet beschränkt, wobei jedoch die spätere lutherische Lehre ausser der Predigt des Worts und der Spendung der Sacramente (der potestas ordinis) auch die sogenannte „Schlüsselgewalt“ (potestas clavium), oder das Vergeben und Behalten der Sünden an Gottes Statt, sammt dem Strafamte wider die Irrlehrer und der Ausübung des Kirchenbanns als ein specifisches Vorrecht des geistlichen Amtes betrachtet, während den Reformirten die kirchliche Disciplin eine Befugnis der Gemeinde und ihrer geordneten geistlichen und weltlichen Vertreter ist.

Die Reformation stellt zunächst den Unterschied der „beiden Schwerter“ (nach Luk. 22, 38), besser der potestas ecclesiastica und der potestas gladii, oder der geistlichen und der weltlichen Gewalt, im Gegensatze zu den päpstlichen Ansprüchen auf eine Universalmonarchie und zu der Vermischung des bischöflichen Amtes mit der den deutschen Bischöfen nach Reichsrecht zustehenden weltlichen Herrschaft wieder her. Die potestas ecclesiastica, welche aber keineswegs den Bischöfen allein zusteht, sondern im Namen der Gemeinde von jedem minister verbi divini geübt wird, besteht in der Predigt des Worts, der Verwaltung der Sacramente und dem Vergeben und Behalten der Sünden (A. C. art. 28 p. 37 ff. Apol. 292. ff. tract. de potest. episc. 351 ff.). Wo das letzte Stück als potestas iurisdictionis von den beiden anderen (der potestas ordinis) unterschieden wird, liegt noch ein Rest der katholischen Vermischung der Absolution als Verkündigung der göttlichen Sündenvergebung mit der kirchlichen Reconciliation vor. Letztere gehört wie die Handhabung der äussern kirchlichen Ordnungen, des Eherechtes u. s. w. zum kirchlichen Regiment, über welches überhaupt keine dogmatischen Aussagen aufgestellt werden können. Alle jene äussern Ordnungen der kirchlichen Gemeinschaft gehören zu den menschlichen Dingen, über welche eine Uebereinstimmung nicht nöthig ist, da zum Bestande der Kirche auf Erden nur das ministerium verbi und die administratio sacramenti erfordert wird (A. C. art. 7). Als äussere Gemeinschaft im sittlich-socialen und juridisch-politischen Sinne steht die Kirche nach reformatorischer Anschauung unter der weltlichen Obrigkeit. Als Recht und Pflicht der letzteren erscheint nach der allgemeinen Anschauung der Zeit sogar die Aufrechterhaltung der „reinen Lehre“ (vgl. conf. Saxon. p. 497 f. ed. Heppe.

Helv. II. 30. Belg. 36). Doch hat sie sich hierbei des Beirathes der pastores und doctores zu bedienen, und die lutherischen Pastoren forderten frühzeitig das Strafamt wider die Ketzer gegenüber den fürstlichen Consistorien als ihr Privileg. Lehrstreitigkeiten sollen nach dem verbum dei entschieden werden*); wem die Entscheidung gebühre, blieb in Ermangelung allgemeiner Synoden zweifelhaft. Die kirchliche Disciplin (potestas iurisdictionis), vor Allem die Excommunication gegen Verächter des Worts und beharrliche Sünder, ist von der „Schlüsselgewalt“ wohl zu unterscheiden. Die potestas clavium oder das Vergeben oder Behalten der Sünden bildet nach ursprünglicher reformatorischer Anschauung einfach einen Bestandtheil der Verkündigung des Evangeliums. Die Absolution ist lediglich Verkündigung der göttlichen Sündenvergebung. Luther legt allerdings auf die forma indicativa (ego absolvo te etc.) grosses Gewicht, weil ihm nur so die göttlichen Objectivität der Absolution vor jedem Zweifel gesichert schien; aber wenn auch die ordentliche Handhabung der Absolution dem Pfarrer gehört, so kann sie privatim jeder „christliche Bruder“ ausüben, und zwar ebenfalls indicativ. Gegenüber dem Vergeben ist das Behalten der Sünden die Verkündigung des Gesetzes im Unterschiede von der des Evangeliums**). Aber dieser „Bindeschlüssel“ wird nun frühzeitig wieder mit der Gewalt, aus der „Gemeinde“ auch äusserlich auszuschliessen vermischt, und damit die potestas clavium doch wieder zur potestas iurisdictionis gestempelt, welche nur dem geistlichen Amte zukommen soll***). Melanchthon hatte sie (tract. de potest. episc. 354) gegenüber dem behaupteten bischöflichen Privileg für alle Pastoren in Anspruch genommen; später verlangte nicht blos er, sondern auch Luther Zuziehung von Mitgliedern der bürgerlichen Obrigkeit und weltlichen Aeltesten†). Aber nur in der reformirten Kirche, welche ein dreifaches ministerium ecclesiae unterscheidet, verbi, disciplinae und caritatis (Gall. 29. Belg. 30. 31) kam diese Einrichtung zur Durchführung (Helv. II. 18 p. 511)††), wogegen die Lutheraner den sogenannten kleinen Bann oder den Ausschluss vom heil. Abendmahl und von den kirchlichen Ehrenrechten als pastorale Amtsbefugnis betrachten, und nur den „grossen Bann,“ die förmliche Ausstossung aus der Kirche, unter Zuziehung der Obrigkeit gehandhabt wissen wollen.

§. 877. Die altprotestantische Theorie, in ihrem religiösen Rechte gegenüber der römischen Identificirung des dog-

---

*) Heppe III, 375 ff.
**) Koestlin II, 520 ff.
***) Gerhard XIII, 16.
†) Koestlin II, 561 f.
††) Schenkel, Wesen des Protestantismus III, 244 ff. Schweizer II, 702 ff.

matischen und des juridisch-politischen Kirchenbegriffs, bleibt doch selbst in der äusserlich-supranaturalistischen Voraussetzung des katholischen Dogma befangen und vermag darum auch das Verhältnis der beiden gleicherweise festgehaltenen Auffassungen der Kirche als menschlicher Gemeinschaft und als göttlicher Institution nicht ins Klare zu setzen, daher immer wieder die Neigung hervortritt, entweder die Kirche lediglich auf das subjectiv-menschliche Glaubensleben ihrer Bekenner zu gründen, also zu einer natürlich-menschlichen Religionsgesellschaft herabzudrücken, oder sie umgekehrt ausschliesslich als Organisation objectiv-göttlicher Gnadenwirkungen zu fassen, also zu einer schlechthin übernatürlichen Heilsveranstaltung zu steigern.

Der römischen Lehre ist die hierarchisch verfasste, im Papstthum gipfelnde kirchliche Institution, d. h. die Kirche im juridisch-politischen Sinne, unmittelbar selbst Glaubensgegenstand; die äussere Anstalt in ihrer priesterlichen und sacramentalen Gestaltung ist schlechthin übernatürlich und göttlich, ihre Lehre unfehlbar, ihre Heilsvermittelung ein göttlicher Gnadenzauber. Demgegenüber sucht nun der ältere Protestantismus die menschliche Seite der Kirche geltend zu machen, und löst daher die Identificirung des göttlichen Wesens und der menschlichen Erscheinung derselben wieder auf. Aber indem er nun beide Seiten der Kirche gleichmässig festhalten will, die Kirche als objectiv-göttlichen Organismus des Leibes Christi und als subjectiv-menschliche Gemeinschaft der Gläubigen, schwankt er zwischen beiden Vorstellungen, ohne das Verhältnis derselben zu einander bestimmen zu können, und ist überdies in Verlegenheit, wie er das Verhältnis der Gemeinde der Gläubigen zu der äusseren Kirchengemeinschaft, welche auch Heuchler in sich schliesst, bestimmen soll. Die Ursache dieser Unsicherheit aber liegt nicht blos darin, dass der dogmatische und der ethisch-sociale Begriff der Kirche stets in einander spielen, sondern vor Allem in den aus der katholischen Anschauung herüber genommenen Resten eines äusseren Supranaturalismus. Zu Grunde liegt doch wieder die Vorstellung von der Kirche als einer transcendenten Rettungsanstalt, welche auf übernatürliche Weise von Aussen her in die Welt hineingestellt ist, um die Gläubigen aus der Welt heraus in den Himmel zu ziehn. Ist auch die irdische oder „streitende“ Kirche als solche nicht unmittelbar göttlich, so gilt dies doch im vollen Sinne von der himmlischen oder triumphirenden Kirche. Mit dieser stehen aber die Gläubigen schon auf Erden als Glieder des corpus Christi mysticum in geheimnisvoller Verbindung; und einverleibt werden sie diesem mystischen Leibe mittelst der ebenfalls ihrem Ursprunge und ihrer Wirksamkeit nach unmittelbar übernatürlichen Gnaden-

mittel, des „Worts“ als unfehlbar göttlicher Lehre und der Sacramente, welche wenigstens nach lutherischer Doctrin ein specifisches Gnadengut auf schlechthin wunderbare Weise zumitteln. Wie nun neben dieser Sacramentslehre unvermittelt die Lehre vom rechtfertigenden Glauben als alleiniger Bedingung des Heiles steht, so steht neben dem Begriffe der Kirche als schlechthin übernatürlicher Institution unvermittelt der Begriff derselben als einer Gesammtheit von menschlichen, durch die Einheit ihres Glaubenslebens verbundenen Personen. Und hierdurch ist immer wieder die Gefahr gegeben, entweder in den katholischen Kirchenbegriff zurückzufallen oder die objectiv-göttliche Seite der Kirche überhaupt zu streichen. Weil das Verhältnis der objectiv-göttlichen Gnadenwirkungen in der Kirche und des subjectiv-menschlichen Glaubenslebens in ihr doch nur äusserlich-supranaturalistisch aufgefasst ist, so regt sich entweder die Neigung, mit dieser supranaturalistischen Auffassung consequent Ernst zu machen, also die äusseren Ordnungen und Institutionen der erscheinenden Kirche selbst als göttlich eingesetzt und mit göttlichen Kräften wunderbar ausgestattet zu betrachten, oder aber nach Abstreifung der supranaturalistischen Vorstellungsform einen lediglich subjectiv-menschlichen Kirchenbegriff übrig zu behalten.

§. 878. Während daher das Streben, die Kirche auf das subjectiv-menschliche Glaubensleben ihrer Bekenner zu gründen, entweder zu äusserlicher Danebenstellung der objectiv-göttlichen Seite, oder zur völligen Verflüchtigung des religiösen Kirchenbegriffes führt, fällt die namentlich im Neulutherthum hervorgetretene Tendenz, die Kirche vielmehr als objectiv-göttliche Lehr- und Gnadenmittelanstalt zu fassen, gradezu in die katholische Grundanschauung zurück.

Wohin die einseitige Auffassung der Kirche als communio oder coetus credentium führt, tritt schon in der socinianischen Lehre ziemlich deutlich heraus, welche scheinbar die protestantischen Bestimmungen, insbesondere auch den Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche beibehält, in Wahrheit aber die objectiv-göttliche Seite zurückstellt, und die Kirche völlig zur Schule reducirt. Die wahre Kirche ist der coetus, welcher die wahre Lehre bekennt.*) Gilt nun auch diese Lehre als übernatürlich offenbart, so kann doch von einer objectiv-göttlichen Heilsanstalt keine Rede mehr sein, daher für den Rationalismus der Artikel von der Kirche zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Die eingehenden Erörterungen über das Verhältnis von Kirche und Staat, Lehrfreiheit und Bekenntnis-

*) Fock II, 690 ff.

zwang u. s. w. beweisen, dass die Kirche lediglich noch als menschliche Religionsgesellschaft gewürdigt ist. Für Kant ist die Kirche „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung;“ als blosse „Idee“ ist sie unsichtbar, als wirkliche Vereinigung der Menschen ist sie sichtbar*). Seit Schleiermacher ist es in der neueren Theologie herkömmlich geworden, die Kirche wieder als die „Gemeinschaft der Gläubigen“ d. h. als das von dem Geiste Christi regierte Gesammtleben zu fassen. Die Gesammtheit aller Geisteswirkungen in ihrem Zusammenhang oder das verborgene Glaubensleben ist das Unsichtbare, das wirkliche, eine Mischung des vom Geiste Christi gewirkten Glaubenslebens mit der sündigen Welt darstellende Gesammtleben das Sichtbare an der Kirche. So bedeutsam die Schleiermacher'schen Ausführungen für die Neugestaltung der Lehre sind, so hat doch grade der Hauptgedanke, dass die Einheit der Kirche nicht in der Summe der einzelnen ihr zugehörigen Personen, sondern in dem von Christus ausgegangenen Geistesleben als objectiver Macht über die Individuen zu suchen sei, in der Folgezeit nicht die Durchführung, deren er fähig war, gefunden. Während die Vermittelungstheologie sich meist mit einer mehr oder minder unklaren Reproduction der altprotestantischen Bestimmungen begnügt, liebt es die liberale Theologie, das „Gemeindeprincip“ in einer Weise zu betonen, dass der dogmatische Begriff der Kirche über dem ethisch-socialen so gut wie völlig abhanden kommt. Ueberall, wo man die „Kirche“ auf die Gemeinde reducirt, tritt der religiöse Gedanke eines objectiven, vom göttlichen Geiste beseelten Organismus zurück. Das Glaubensleben der Gemeinde ist für die religiöse Anschauung nur die geschichtlich-menschliche Erscheinung eines objectiv-göttlichen Princips: wird letzteres in den Schatten gestellt, so bleibt auch von dem religiösen Gemeindebegriffe schliesslich nichts übrig.

So begreift sich's, wie das Neulutherthum (Stahl, Kliefoth, Münchmeyer, Vilmar u. A.), um der objectiv-göttlichen Seite zu ihrem Recht zu verhelfen, zu dem altprotestantischen Kirchenbegriff in directe Opposition treten konnte. Gegenüber dem Aufbau der Kirche „von unten“ wird ihr Aufbau „von oben“ gefordert, dieses „von Obenher“ aber nun sofort im Sinne des äusserlichsten Supranaturalismus verstanden, welcher überall in der Kirche unmittelbar göttliche mit wunderbaren Kräften ausgestattete Stiftungen erblickt, unter deren „Autorität“ sich daher der Einzelne um seiner Seligkeit willen unbedingt unterwerfen muss. An die Stelle der Gemeinschaft der Gläubigen tritt die „Gesammtheit der Getauften;“ wie das „Wort“ eine unfehlbare göttliche, von der Kirche unter der Leitung des heiligen

*) Werke (Rosenkranz) X, 119.

Geistes gehütete Lehre ist, so üben die Sacramente eine magische, dem Empfänger ganz unabhängig vom Glauben oder Nichtglauben einen character indelebilis verleihende Kraft; und zur Spendung dieser wunderbaren Gnaden ist das geistliche Amt als Träger der göttlichen Gnadenwirksamkeit und als Mittler zwischen Gott und den Menschen unmittelbar göttlich gestiftet. Die Kirche ist daher nach Kliefoth „ein in göttlich gestifteten Ständen und Institutionen gegründeter und verfasster Organismus." *) Der Rückfall in den katholischen Standpunkt liegt hier klar auf der Hand; aber dass diese ganze Richtung innerhalb des Protestantismus überhaupt möglich war, erklärt sich nur aus dem der altprotest. Theorie eignen Schwanken zwischen der Auffassung der Kirche als Gesammtheit der Gläubigen und als eines objectiv-göttlichen über den Individuen stehenden Organismus.

§. 879. Der dogmatische Begriff der Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen" erweist sich, sobald man unter dieser Gemeinschaft die Summe oder Versammlung der „Heiligen" oder gläubigen Personen, statt eines von einem objectiven Principe beseelten Gesammtlebens, in welchem Heiligkeit realisirt wird, versteht, als unvollziehbar, da die Kirche dann sofort in zwei zusammenhangslose Haufen von Menschen, die wahrhaft Gläubigen und die beigemischten Heuchler auseinanderfällt, von denen die ersteren unter einander keine äussere, die letzteren mit jenen und unter einander keine innere Gemeinschaft bilden.

§. 880. Ebenso unvollziehbar erweist sich der Begriff der unsichtbaren Kirche, welche als Gesammtheit aller Erwählten seit Grundlegung der Welt nur in der göttlichen Idee existirt, als Gesammtheit der gegenwärtigen Gläubigen aber, oder als ein engerer Kreis in dem weiteren Kreise der äusseren kirchlichen Gemeinschaft nur eine innere Gemeinschaft darstellt, in beiden Fällen also, soweit sie unsichtbar ist, keine Kirche bildet.

§. 881. Dagegen bezeichnet der Begriff des „Reiches" oder des „Leibes Christi" zwar einen von einem einheitlichen Principe, dem Geiste Christi, beseelten objectiven Organismus, welcher als solcher ebenso wie die Gemeinschaft der Heiligen Glaubensgegenstand ist; derselbe ist aber wieder nicht mit der Kirche als einer äusseren, durch Wort und Sacrament die

*) Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie (3. Aufl.) 238 ff. 264 ff.

Geisteswirksamkeit vermittelnden Anstalt gleichzusetzen, sondern diese verhält sich zu jenem als Mittel zum Zweck.

§. 882. Glaubensgegenstand im strengen Sinne ist daher zunächst das Gottesreich, als das vom göttlichen Geiste oder vom göttlichen Liebewillen beseelte und zur gottgewollten Totalität sittlicher Zwecke verbundene Gesammtleben, welches in seiner geschichtlichen Bestimmtheit als das von Christus gegründete Gottesreich oder als das Reich Christi erscheint; sofern aber das Werden des Gottesreiches in der Welt an die Thätigkeit der christlichen Kirche als der specifisch-religiösen Gemeinschaft gebunden ist, erscheint allerdings auch diese selbst als Glaubensgegenstand in dem Sinne, dass mittelst des nur für den Glauben wahrnehmbaren Waltens des Geistes Christi in ihr „Gemeinschaft der Heiligen“ verwirklicht und dadurch das Kommen des Reiches Gottes verbürgt wird (§. 861).

Bezeichnet man die Kirche als coetus oder als Summe von Personen, so wird nur der Umfang, nicht der Inhalt des Begriffes bestimmt. Nun ist aber communio sanctorum im Sinne des apostolischen Symbolums ein dogmatischer Begriff, den man ohne Verwirrung mit dem ethischen Begriffe einer Gesellschaft von Personen nicht gleichsetzen kann. Die altprotest. Auffassung schwankt, ebenso wie zwischen dem Begriffe der Kirche als menschlicher Gemeinschaft und als göttlicher Anstalt, auch zwischen der Auffassung der communio sanctorum als eines objectiven, die Einzelnen unter sich befassenden Gemeinwesens und als der Gesammtheit der gläubigen Personen hin und her. Letztere Vorstellung überwiegt fast überall, wo der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“ mit dem andern Ausdrucke „Gemeinschaft der Gläubigen“ vertauscht wird. Dann aber ist nicht abzusehen, wie die Gesammtheit der Gläubigen auch Ungläubige und Heuchler in ihrer Mitte soll dulden können, und der donatistische, von den „Schwarmgeistern“ erneuerte Kirchenbegriff, nach welchem die Kirche aus lauter Wiedergebornen bestehen muss, droht sofort als gefährliche, den Bestand der Kirche überhaupt in Frage stellende Consequenz. Luthers richtige Intention ist nicht einmal von ihm selbst folgerichtig durchgeführt, geschweige denn von der späteren Dogmatik berücksichtigt worden. Unterscheidet man aber zwischen der „Gemeinschaft der Gläubigen“ und der „Gemeinschaft der Berufenen“, so kann dieser Unterschied doch nur die Kirche als eine werdende, die Geisteswirksamkeit in ihr also als eine durch die Gegenwirkung der Welt und der Sünde mehr oder minder gehemmte bezeichnen wollen, führt also auf den Unterschied der freilich immer schon in der Kirche als äusserer Gemeinschaft wirksamen Idee (oder

ihres geistigen Wesens) und ihrer empirischen Verwirklichung zurück. Nun ist allerdings das Geisteswirken in ihr und das durch dasselbe hervorgerufene Glaubensleben das „Unsichtbare", d. h. nur für den Glauben Erkennbare, und kein Mensch darf sich ein Urtheil darüber zutrauen, wie viele und welche Glieder der Kirche gläubig oder nur berufen sind, ganz abgesehen von den fliessenden Uebergängen zwischen beiden Classen. Die frühere Melanchthon'sche Scheidung der ecclesia vera und hypocritica erweist sich also schon darum als völlig verunglückt. Bezeichnet man aber jenen Unterschied als ecclesia invisibilis und visibilis, so muss es bei Schleiermachers Wort sein Bewenden behalten, dass die Gemeinschaft der Gläubigen, soweit sie Kirche ist, nicht unsichtbar, soweit sie aber unsichtbar ist, keine Kirche sei.*) Ist also die Kirche immer nur Eine, wenngleich sie sowol eine unsichtbare als eine sichtbare Seite hat, so ist die ganze Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche als irreführend besser aufzugeben. Die derselben zu Grunde liegende religiöse Idee, dass die Zugehörigkeit zum corpus Christi mysticum, oder zu dem durch Christus gegründeten Gottesreiche nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten äusseren kirchlichen Gemeinschaft abhängig sei, lässt sich auch ohne jenen verwirrenden Sprachgebrauch sicherstellen. Vollends wenn man mit Hus, Zwingli und vielen reformirten Dogmatikern alle actuellen und potentiellen Glieder des corpus Christi mysticum, soweit sie in den ewigen Erwählungsrathschluss mit eingeschlossen sind, unter dem Namen der unsichtbaren Kirche befasst, so hat man lediglich die religiöse Idee des „Reiches Gottes" im Sinne der allumfassenden Gesammtheit aller erlösten oder zur Erlösung bestimmten Geister gedacht, also den Begriff der Kirche als einer wirklichen Gemeinschaft in der Welt völlig aufgegeben. Auch der dogmatische Begriff der ecclesia triumphans wird theilweise von denselben Bedenken getroffen. Abgesehen von der hier zu Grunde liegenden äusserlich-supranaturalistischen Vorstellungsform (§. 877) ist die „triumphirende Kirche" wenigstens nicht als Kirche zu bezeichnen, denn diese ist Heilsanstalt auf Erden zur Verwirklichung des Gottesreichs, die Gemeinschaft der vollendeten Seligen aber ist das verwirklichte Gottesreich selbst in idealer Vollendung.

Der mit „Kirche" und „Gemeinschaft der Heiligen" als äquivalent gebrauchte Begriff des corpus Christi mysticum ist ein bildlicher Ausdruck von ziemlich elastischer Bedeutung, durch welchen man bald die ecclesia triumphans mit den gläubigen Gliedern der ecclesia militans zusammenfasst, bald die letzteren ausschliesslich bezeichnet. Derselbe eignet sich aber nicht zur Bezeichnung der Kirche als äusserer Heilsanstalt, son-

*) Glaubenslehre II, 443.

dern kann sachlich nur dasselbe bezeichnen wie der in der Apologie damit wechselnde Ausdruck regnum Christi, d. h. das Gottesreich in seiner concreten christlichen Bestimmtheit. Kirche und Gottesreich sind aber nicht zu vermischen, sondern jene ist die specifisch-religiöse, d. h. der Verwirklichung des vollkommnen religiösen Verhältnisses bestimmte anstaltliche Gemeinschaft, dieses dagegen ist das von der vollkommnen religiösen Idee beseelte oder von dem Geiste Christi regierte sittliche Gesammtleben der Menschen überhaupt. Das Gottesreich im Unterschiede von der Kirche ist also das, was Schleiermacher die „unsichtbare Kirche" nennt, „die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange", oder das sittliche Gesammtleben der Menschen, sofern und soweit es vom Geiste Christi erfüllt ist. Es ist daher immer nur für den Glauben erkennbar. Die Kirche dagegen ist immer äussere, anstaltliche, also sichtbare Gemeinschaft. Dennoch wäre es sehr einseitig, die Kirche im Unterschiede vom Gottesreiche lediglich als sittlich-sociale Gemeinschaft zu fassen. Denn dies ist das Gottesreich, soweit es auf Erden verwirklicht ist, auch. Ebenso wie das Gottesreich ist aber auch die Kirche Glaubensgegenstand, sofern die religiöse Betrachtung in ihr einen objectiven Organismus mit göttlichen Kräften, oder das durch Wort und Sacrament Gemeinschaft der Heiligen realisirende Gesammtleben versteht. Allerdings aber ist sie Glaubensgegenstand immer nur insofern, als die specifisch-religiöse Gemeinschaft sich als das vermöge des geordneten Geisteswaltens in ihr specifisch wirksame Mittel für den göttlichen Weltzweck oder für die Verwirklichung des Gottesreiches erweist.

§. 883. Die Kirche im ethisch-socialen Sinne ist die von andern sittlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt durch ihre eigenthümliche Aufgabe und ihre dieser Aufgabe entsprechenden eigenthümlichen Ordnungen sich unterscheidende specifisch religiöse Gemeinschaft, welche der Pflege und Fortpflanzung des christlichen Glaubens gewidmet ist, oder die als äusseres Gesammtleben organisirte Gemeinde der Gläubigen (§. 859. 860).

Ist dem einzelnen Gläubigen durch seinen Christenberuf ebensowol die innere Erhebung über die Welt, als die sittliche Arbeit in ihr zur Aufgabe gestellt, so gilt dies von der christlichen Gemeinschaft nicht minder, obwol sie als kirchliche nur die gemeinsame religiöse Erhebung zur unmittelbaren Aufgabe hat, für die sittliche Arbeit in der Welt aber nur die aus dem rechten religiösen Verhältnisse fliessende rechte sittliche Tüchtigkeit aller ihrer Glieder, als Gesinnung, Einsicht und Fertigkeit erzeugen, nicht aber unmittelbar selbst die besonderen sittlichen Aufgaben in der Welt lösen soll. Wie sich die religiöse Erhebung des Individuums zu seiner sittlichen Arbeit in der Welt,

so verhält sich die Kirche als specifisch-religiöse Gemeinschaft zu den verschiedenen andern Gemeinschaftskreisen. Sie soll dieselben mit dem christlich-sittlichen Geiste durchdringen, indem sie das christlich-religiöse Leben ihrer Glieder pflegt, sie soll sich aber weder, wie die theokratische Auffassung verlangt, an die Stelle der besonderen sittlichen Gemeinschaften setzen und jene in sich absorbiren, noch wie die pietistische Theorie begehrt, dieselben als „profane Welt" von sich ausstossen oder doch nur soweit zu ihnen in Beziehung treten, als die Arbeiten derselben den Sonderbestrebungen der Conventikel sich dienstbar machen lassen.

§. 884. Sofern die Kirche an dem christlichen Gemeingeiste oder an dem geschichtlich von Jesus Christus ausgegegangenen religiösen Geiste (dem christlichen Princip) ihre innere Einheit hat, erweist sie sich als eine über den Einzelnen stehende, dieselben zu einem geistigen Ganzen zusammenfassende Allgemeinheit, oder als wirkliche Gemeinschaft, nicht als blosse Gesellschaft.

Den Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft hat namentlich die Hegel'sche Schule (Marheineke) richtig hervorgehoben. Eine Gesellschaft hat ihre Einheit in dem mehr oder minder zufälligen Zusammentreffen der subjectiven Interessen und Zwecke von so und so viel einzelnen Personen; die Gemeinschaft hat ihre Einheit in der Macht des Allgemeinen über den Einzelnen. Die Herabsetzung der Kirche zur blossen „Religionsgesellschaft," welche (wie dies noch das Ideal der Schleiermacherschen „Reden" ist) lediglich durch die übereinstimmenden subjectiv-religiösen Bedürfnisse ihrer einzelnen Glieder zusammengehalten wird, führt folgerichtig zur Auflösung derselben in lauter einzelne Secten, deren Bestand in immer völligere Abhängigkeit von zufälligen individuellen Meinungen und Stimmungen geräth.

§. 885. Die äusseren Ordnungen der Kirche bilden, sofern sie unmittelbar aus dem religiösen Gemeingeiste hervorgehen oder der Darstellung und Mittheilung des eigenthümlich-christlichen Principes dienen, die bleibenden Grundzüge derselben; sofern dagegen diese Ordnungen durch das Zusammensein der Kirche mit der Welt beeinflusst werden, sind sie etwas Wandelbares.

§. 886. Zum Bestande der Kirche als christlicher Glaubensgemeinschaft sind lediglich diejenigen Ordnungen erforderlich, welche das durch Christus der Gemeinde zugeeignete Bewustsein der Versöhnung und Erlösung den Gemeindegenossen zu versichern und dasselbe als Gesammtbesitz der Gemeinde

fortzupflanzen bestimmt sind, also die Darstellung des christlichen Glaubens durch das Wort und durch die symbolische Handlung, oder die Predigt von Gesetz und Evangelium und die Spendung der Sacramente (als das verbum visibile).

§. 887. Während für die religiöse Betrachtung die Predigt des Worts und die Verwaltung der Sacramente als göttliche Gnadenmittel erscheinen, deren der heilige Geist sich zur subjectiven Zueignung des christlichen Heiles bedient (§. 783. 861), stellen sie für die ethisch-sociale Auffassung der Kirche als die in der Form ihrer Darbietung immer menschlich vermittelten Grundfunctionen der kirchlichen Gemeinschaft sich dar, an denen ebenfalls Bleibendes und Wandelbares zu scheiden ist, daher weder die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrüberlieferung, noch eine unvermittelte göttliche oder magische Wirksamkeit der kirchlichen Gnadenmittel behauptet werden darf.

Vgl. Schleiermacher, II, 310 ff. Schweizer, christliche Glaubenslehre II, §. 189—193. Unveräusserliche Grundlage der Kirche ist strenggenommen nur das, was ihren inneren Einheitsgrund ausmacht, oder der die Gemeinde begründende und erhaltende Geist Christi in seiner Immanenz in ihr als christlicher Gemeingeist und zugleich wieder als über die jedesmalige empirische Wirklichkeit der Kirche übergreifende, Christi Wort und Bild ihr als Ideal und Ziel zwecksetzender Thätigkeit vorhaltende Macht. Dieses Abhängigkeitsverhältnis der Kirche zu Christus und seinem Geiste ist, solange sie besteht, bleibend dasselbe. Dagegen ist ihr Verhältnis zur Welt in steter Veränderung begriffen, nicht blos, weil die natürlichen und geschichtlichen Bedingungen wechseln, unter denen die kirchliche Gemeinschaft in ihrer Wechselwirkung mit andern menschlichen Gemeinschaftskreisen sich gestaltet, sondern vornehmlich, weil die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“ selbst eine werdende, den Widerstand von Sünde und Irrthum ausser ihr und in ihrer eigenen Mitte nur allmählich überwindende ist. Nach beiden Beziehungen stehen auch die kirchlichen Ordnungen selbst unter dem Einflusse der „Welt“, gestalten sich also sehr verschieden unter verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten. Und zwar gilt dies keineswegs blos von den äusseren, die Kirche nur als äussere Gemeinschaft in der Welt betreffenden Ordnungen — oder von der kirchlichen Verfassung und dem kirchlichen Recht — sondern ausdrücklich auch von den zum Bestande der Kirche als solcher wesentlichen Functionen, welche unmittelbar der Darstellung und Mittheilung des kirchlichen Gemeingeistes dienen. Diese Functionen selbst — die Verkündigung des Worts und

die Verwaltung der Sacramente — sind bleibende Grundzüge der Kirche, die Art und Weise ihrer Ausübung aber ist immer geschichtlich, also subjectiv-menschlich bedingt. Wird eine bestimmte geschichtliche Form der Lehrüberlieferung oder Cultussitte zu den unveräusserlichen Grundlagen der Kirche gerechnet, so erhebt man geschichtlich bedingte Ordnungen zu dem Ansehn der göttlichen Heilsordnung selbst, identificirt also wieder Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches, und fällt damit vom protestantischen Standpunkte dem Principe nach in den katholischen zurück.

§. 888. Die geordnete Darbietung der kirchlichen Gnadenmittel geschieht im gemeinsamen Gottesdienst, daher die Kirche wesentlich als anstaltlich organisirte Cultusgemeinschaft bestimmt werden muss (vgl. §. 118), anderweiter Ordnungen aber nur insoweit bedarf, als dies je nach dem jedesmaligen Verhältnisse derselben zur Welt für ihre unmittelbar religiöse Aufgabe erforderlich ist.

Wenn auch die bestimmte Form der Zudienung des Worts und der Sacramente nichts Unveränderliches ist, so muss doch überhaupt für dieselbe ordnungsmässig gesorgt, also eine äussere Organisation vorhanden sein, welche die Erfüllung der gemeinsamen religiösen Aufgabe ermöglicht. Ist der Cultus die unmittelbare Wirklichkeit der Religion in der Gemeinschaft (§. 118), so ist für den Bestand der Kirche jedenfalls das Vorhandensein von Cultusordnungen erforderlich, d. h. von solchen Ordnungen, welche die Darstellung und Erhaltung ihres religiösen Bewustseins, oder der durch Christus vermittelten Versöhnung und Erlösung als eines geistigen Gesammtbesitzes der Gemeinde Christi sicherstellen. Die kirchliche Organisation ist also in dem Maasse eine vollkommene, als sie die geordnete Zudienung des Worts (und Sacramentes) verbürgt. Kirchliche Verfassung und kirchliches Recht dagegen haben immer nur untergeordnete Bedeutung, als mehr oder minder geeignete Mittel zu diesem der kirchlichen Organisation allein wesentlichen Zweck. Vgl. A. C. art. 7. Es ist also falsch, mit den meisten Reformirten die „Disciplin“ zu den bleibenden Kennzeichen der Kirche zu rechnen. Aber ebensowenig gehört zu diesen, wie die Lutheraner wollen, der Gehorsam gegen das geistliche Amt. Nur der Dienst am Worte überhaupt, nicht dessen bestimmte Organisation, ist eine unveräusserliche Grundlage der Kirche.

§. 889. Die Darbietung des Worts und Sacraments im gemeinsamen Cultus dient dem doppelten Zwecke des Sammelns und des Erbauens, soll also einerseits in denen, welche nur äusserlich unter den Einfluss des christlichen Gemeingeistes gestellt sind, das christliche Glaubensleben erwecken,

andererseits die bereits gläubig Gewordenen im Gnadenstande erhalten und fördern.

Da die christliche Kirche eine in der Welt werdende, der Bestand ihrer Glieder also im steten Wechsel begriffen ist, so reicht es nicht aus, das Glaubensleben der bereits gläubig Gewordenen zu pflegen, sondern es muss auch für die Fortpflanzung und Erhaltung desselben gesorgt sein. Die donatistische Forderung, die Gemeinde aus lauter Wiedergebornen zusammenzusetzen, ihre Thätigkeit also auf die gemeinsame Erbauung der Gläubigen zu beschränken, verkennt die geschichtlichen Bedingungen, unter denen jede Gemeinschaft im Wechsel ihrer einzelnen Glieder sich als ein einheitliches Ganzes erhält. Ihrem dogmatischen Begriffe nach Sammlungsanstalt fürs Gottesreich, übt die Kirche, auch wenn sie nur im ethisch-socialen Sinne als eine durch den geordneten Umlauf ihrer Thätigkeiten sich selbsterhaltende Gemeinschaft betrachtet wird, das „Sammeln“ als eine für sie nicht minder wesentliche Function als das „Erbauen“; ja im weiteren Sinne ist auch jenes in der Erbauung der Gemeinde immer schon mitbegriffen. Aber auch das Sammeln geschieht ordnungsmässig nur durch die Darbietung des Evangeliums, oder durch das verbum vocale et visibile. Das rechte kirchliche Sammeln besteht nicht in künstlicher Proselytenmacherei, sondern in dem anziehenden und weckenden Einflusse, welchen der christliche Gemeingeist unmittelbar durch seine Selbstdarstellung auf Draussenstehende übt, also vor Allem durch die christlichen Cultushandlungen selbst, sodann aber auch weiter durch die still wirkende Macht christlicher Erkenntnis und Sitte. Dagegen gehört ein ausbreitendes Handeln, welches sich die religiöse Belehrung als solche zur Aufgabe stellt, nur insofern, als es an den der Kirche bereits äusserlich Zugeeigneten geübt wird, zu den der Kirche wesentlichen Thätigkeiten.

§. 890. Als gemeinsame religiöse Erhebung ist der Cultus nicht blos Vergegenwärtigung eines göttlichen Thuns oder des in Wort und Sacrament dargebotenen göttlichen Gnadenwillens, sondern immer zugleich eine ebenfalls in Wort und symbolischer Handlung sich ausdrückende Darstellung des subjectiv-menschlichen Verlangens nach der Versicherung der göttlichen Gnade und der vollzogenen Aneignung derselben zum persönlichen Besitze der Gläubigen, daher jede Cultushandlung zu ihren wesentlichen Bestandtheilen das G e b e t und das O p f e r hat, letzteres im evangelischen Sinne als Darbringung der gläubigen Herzen an Gott.

Wenn Schleiermacher und Andre auch das G e b e t zu den unveränderlichen Grundzügen der Kirche rechnen, so bedarf

dies jedenfalls einer genaueren Bestimmung, damit dasselbe nicht doch wieder den kirchlichen Gnadenmitteln zugezählt werde (§. 784). Als religiöse Erhebung des Einzelnen, oder als unmittelbare Wirklichkeit des persönlichen Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch (§. 21. 66. 226. 229) gehört das Gebet überhaupt gar nicht in die Lehre von der Kirche, wenngleich es erst innerhalb der christlichen Gemeinschaft seinen eigenthümlichen Charakter als Gebet im Namen Jesu gewinnt (Schleiermacher II, 434 ff.). Dagegen ist allerdings das gemeinsame Gebet ein wesentlicher Bestandtheil, wie jedes, so auch des christlichen Cultus. Seine verschiedenen Formen, als Huldigung Gottes, Demüthigung vor Gott, Bittgebet und Dankgebet, kommen in allen Religionen vor (§. 118); aber erst das Christenthum gibt ihm die bestimmte Beziehung auf die durch Christus vermittelte Versöhnung und Erlösung, und damit zugleich auf das Kommen des göttlichen Reichs.

Das Opfer kommt natürlich im protestantischen Gottesdienste nicht mehr wie in der römischen Kirche als Messopfer, sondern nur als geistliche Selbstdarbringung der Gläubigen in Betracht. Es verhält sich zum Gebet, wie das Sacrament zum Wort, ist also der Thatausdruck der religiösen Erhebung, der aber im gemeinsamen Gottesdienste nur als symbolische Handlung (Händefalten, Kniebeugen u. s. w.) darstellbar ist. Die durch diese Handlungen dargestellten Gemüthsvorgänge und Willensregungen sind durchaus dieselben wie im Gebet.

§. 891. Die im Cultus zu einer unmittelbaren Einheit zusammengehaltenen Momente des religiösen Vorstellens und Handelns der kirchlichen Gemeinschaft treten in der gemeinsamen religiösen Lehre und der kirchlichen Sitte zu relativ selbständigen Erscheinungen des christlichen Gemeingeistes aus einander, daher die Erzeugung einer eigenthümlichen Lehre und Sitte wesentlich zu den Functionen der organisirten christlichen Gemeinschaft gehört, ohne dass darum aber die zu einer bestimmten Zeit aufgestellten Lehr- und Disciplinarordnungen unveränderlich wären.

§. 892. Das kirchliche Bekenntnis liegt als gemeinsame Bezeugung der durch Christus der Gemeinde vermittelten Versöhnung und Erlösung allen kirchlichen Functionen als bleibende Voraussetzung und inneres Einheitsband des kirchlichen Organismus zu Grunde, ist dagegen, sofern es lehrhaften Ausdruck gewinnt und in dieser Gestalt als Lehrordnung und rechtliche Grundlage der kirchlichen Verfassung fixirt wird, immer etwas Wandelbares.

Mit dem Worte „Bekenntnis“ ist in neuerer Zeit soviel

Misbrauch getrieben, dass man wünschen möchte, dasselbe würde in der kirchlichen Sprache bis auf Weiteres lieber ganz vermieden, und durch andre unzweideutige Ausdrücke ersetzt. Wie heute der Sprachgebrauch zwischen zwei völlig verschiedenen Bedeutungen schillert, kann man ebensogut sagen, das Bekenntnis sei die eigentliche Lebensgrundlage der Kirche, als auch umgekehrt, dasselbe sei ein von theologisirenden Juristen und juristisirenden Theologen der Kirche aufgenöthigtes Zwangsjoch. Genau besehn liegt aber in dem heute beliebten Pochen auf das Bekenntnis als ebensowol göttliche als auch „rechtliche" Grundlage der Kirche dieselbe Vermischung des dogmatischen und des juridisch-politischen Kirchenbegriffs und dieselbe unmittelbare Vergöttlichung äusserer Rechtsordnungen vor, welche den römischen Katholicismus charakterisirt. Denn es gilt im Principe gleich, ob man die Papst- und Priesterkirche oder die Lehr- und Bekenntniskirche für unmittelbar göttlich erachtet.

Im religiösen Sinne ist das Bekenntnis gar nichts andres, als der Wortausdruck des christlichen Gemeingeistes, wie er überall in jeder Lebensäusserung der Kirche hervortritt, das in Worte gekleidete Zeugnis von dem durch Christus seiner Gemeinde vermittelten Heile, der Versöhnung mit Gott und der Kindschaft bei Gott, der Erlösung von der Welt und des ewigen Lebens im Gottesreich. Insofern versteht sichs von selbst, dass das „Bekenntnis" für die Kirche so nothwendig ist, wie das Athmen zum Leben. Als Cultusgemeinschaft ist dieselbe unmittelbar zugleich Bekenntnisgemeinschaft. Versucht die Kirche jedoch zu irgend einer Zeit einen bestimmten lehrhaften Ausdruck dieses Bekenntnisses mit öffentlichem Ansehn zu umkleiden oder zur gemeinsamen Lehrordnung zu erheben, so mag dies aus praktisch-socialen Gründen so nothwendig sein wie es will: dennoch aber ist eine solche Bekenntnisformel niemals infallibel. Sie kann also nur auf Widerruf gelten und mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass sie die öffentliche Lehre nicht an ihren eignen Wortlaut, sondern nur an das Evangelium binden will. Sittlich verpflichtend ist also jede Bekenntnisformel immer nur insoweit und insofern, als sie das religiöse Princip der Kirche, wie solches in dem kirchlichen Gemeingeiste lebt und auf dessen jedesmaliger Entwickelungsstufe erkannt ist, rein und vollständig ausspricht. Vgl. §. 208—213.

§. 893. Die Handhabung der kirchlichen Disciplin, welche von der sogenannten Schlüsselgewalt sorgfältig zu scheiden ist, kommt der Kirche an sich mit demselben Rechte zu, mit welchem jede organisirte Gemeinschaft über ihre Angehörigen eine Disciplinargewalt ausübt; dagegen hängt die Aufstellung und Anwendung bestimmter, auf die Sittenzucht

bezüglicher kirchlicher Ordnungen von der jedesmaligen innern Entwickelungsstufe und äusseren Lage der Kirche ab.

Die lutherische Identificirung der kirchlichen Disciplinargewalt, oder des Ausschlusses entweder von der Gemeinde überhaupt oder doch von gewissen kirchlichen Rechten, mit dem „Bindeschlüssel" oder dem Behalten der Sünden kann sich nur scheinbar auf die Mt. 18, 17 f. der Jüngergemeinde zugesprochene Vollmacht berufen. Die der Gemeinde der Gläubigen als solcher verliehene Schlüsselgewalt ist nur eine bestimmte Weise, das Wort, sei es das Gesetz oder das Evangelium, dem Einzelnen nahezubringen; dagegen kommt die kirchliche Disciplinargewalt immer nur der Kirche als äusserlich organisirter Gemeinschaft zu, beruht also nicht auf göttlicher, sondern nur auf guter menschlicher Ordnung. Diese Ordnung aber ist wandelbar wie alle äussern Ordnungen. Freikirchen und Secten können der Natur der Sache nach eine strengere Disciplin handhaben als ganze Landeskirchen, in welche die Volksgenossen hineingeboren werden; Excommunication, für jene vielleicht unentbehrlich, erscheint für diese als wirkungslos, ja als sittlich bedenklich (SCHWEIZER, Glaubenslehre II, §. 191, 2). Die Anwendbarkeit äusserer Zuchtmittel hängt von dem jedesmaligen Verhältnisse der Kirche zum Staate ab und muss überdies nach evangelischen Grundsätzen immer mehr in Wegfall kommen. Sacramentsverweigerung als Strafmaassregel ist überhaupt nach der Consequenz des evangelischen Sacramentsbegriffs und weil die Kirchendiener keine Herzenskündiger sind, unzulässig; dahingegen die Verweigerung der kirchlichen Ehrenrechte ein nothwendiges Schutzmittel der kirchlichen Ordnung bleibt, auf dessen Handhabung eine Kirche zu keiner Zeit wird völlig verzichten können. Das beste Zuchtmittel bleibt immer die Predigt des Worts und specielle Seelsorge.

§. 894. Die äussere Verfassung der Kirche oder ihre juridisch-politische Organisation ist nicht durch ihr inneres Wesen, sondern immer nur durch ihr Zusammensein mit der Welt oder durch ihre jedesmalige innere und äussere Lage bestimmt, ist also ebenso wandelbar, wie alle blos äusseren kirchlichen Ordnungen überhaupt.

Dieser über den kirchenpolitischen Treibereien der Gegenwart so gut wie vergessene reformatorische Satz wird von der Dogmatik am besten durch consequenten Ausschluss aller Kirchenverfassungsfragen aus ihrem Bereiche geltend gemacht.

§. 895. An der jedesmaligen Gesammtheit derer, welche unter dem durch Wort und Sacrament vermittelten Einflusse des kirchlichen Gemeingeistes stehn, erweist derselbe sich nach Maassgabe der geweckten individuellen Empfänglichkeit wirksam, daher die äussere Gemeinschaft eine nach äussern

Merkmalen niemals sicher unterscheidbare Mannichfaltigkeit von mehr oder minder religiös angeregten, überwiegend empfänglichen oder überwiegend thätigen Gliedern, immerhin also neben den wahrhaft Gläubigen auch beigemischte „Heuchler“ und noch mehr Gleichgiltige in sich schliesst.

Vgl. §. 860. Wenn die altprotestantische Dogmatik neben den vere credentes auch die admixti hypocritae als Glieder der äussern kirchlichen Gemeinschaft betrachtete, so sind gegenüber dieser abstracten Scheidung die unendlich vielen Entwickelungsstufen des subjectiven Glaubenslebens zu betonen. Aber freilich hat man heut zu Tage Ursache, auf die Thatsache hinzuweisen, dass die äussere Zugehörigkeit zur Kirche weniger als je eine Bürgschaft für das innere Ergriffensein oder doch Ergriffenwerden vom christlichen Gemeingeiste bietet. Von den „Heuchlern“ zwar hat die heutige Kirche, obwol diese Art nie ausstirbt, wenig zu besorgen, ebensowenig wie von den Straussischen „Wir,“ den bewusten Gegnern christlicher Weltanschauung; aber die stumpfe Gleichgiltigkeit und die dumpfe Ignoranz kirchlicher Dinge, welche aus Geistesbeschränktheit auf geringfügigen Anlass hin zu offener Kirchenfeindschaft führt, ohne doch den Muth zu besitzen, der Kirche den Rücken zu kehren, ist vielleicht zu keiner Zeit grösser gewesen. Solche Jämmerlichkeit als „unbewustes Christenthum“ zu entschuldigen, ist nachgrade einfach eine Versündigung an der christlichen Kirche. Wenn die Volkskirche gegenüber diesen Schäden sich dauernd als hilflos erweist, bleibt schliesslich nur ihre Auflösung und die Gründung von Freikirchen übrig, welche dann nicht umhin können werden, von ihrer Disciplinargewalt ausgibigen Gebrauch zu machen. Freilich aber könnte kaum etwas Schlimmeres für unser Volksleben gedacht werden, als dieser Ausgang der gegenwärtigen Krisis.

§. 896. An der äusseren kirchlichen Gemeinschaft ist eine sichtbare und eine unsichtbare Seite (§. 882) zu scheiden, einerseits die äussere Organisation und die Gesammtheit der von derselben äusserlich umfassten Personen, andrerseits die Gesammtheit der von dem Geiste Christi ausgehenden Wirkungen und das durch diese Geisteswirkungen erzeugte innere Glaubensleben.

§. 897. Sofern nämlich die Kirche als geschichtliche Gemeinschaft in der Welt stets im Werden begriffen ist, also zwischen ihrem bleibenden Wesen und ihrer wechselnden Erscheinung stets unterschieden werden muss (§. 885), ergibt sich der dreifache Unterschied zwischen der äussern Gemeinschaft der Getauften und der innern Gemeinschaft der Gläubi-

gen, zwischen den äussern Institutionen und den innern durch sie vermittelten Geisteswirkungen, und zwischen der jedesmaligen geschichtlich bedingten Form des gemeinsamen Glaubenslebens und dem diesem zu Grunde liegenden religiösen Principe.

Wie man mit der „sichtbaren Kirche“ immer dieses Doppelte gemeint hat, die kirchliche Organisation und die Gesammtheit der ihr äusserlich zugehörigen Personen, so hat man mit dem Ausdruck „unsichtbare Kirche“ bald die Gesammtheit der Geisteswirkungen, bald die Summe der zum persönlichen Glaubensleben gekommenen Personen verstanden. Richtiger ist zu sagen, dass die Kirche als äusserlich-sichtbare, in bestimmten Institutionen sich darstellende und damit zugleich eine bestimmte Anzahl von Personen begreifende Gemeinschaft zugleich eine unsichtbare, d. h. nur für den Glauben erkennbare Seite hat, vermöge deren sie Glaubensgegenstand ist (§. 882). Dieses Unsichtbare aber verhält sich nach Luthers treffendem Ausdrucke wie die Seele zum Leibe, oder wie das innere Wesen zur äussern Wirklichkeit. Als die innere die äussere Einheit der Kirche zusammenhaltende Macht ist dieses „Unsichtbare“ an ihr allerdings zugleich die bleibende Bürgschaft für das stete Kommen des Gottesreiches; darum ist es jedoch noch nicht mit dem Gottesreich gleichzusetzen. Der Glaube hält an dieser verborgenen Macht in der Kirche fest und führt sie auf das Walten des Geistes Gottes in ihr zurück; aber auch die empirische Betrachtung muss zugestehn, dass ohne eine der unmittelbaren Wahrnehmung sich freilich entziehende innere Einheit der Bestand der Kirche auf Erden ein Räthsel wäre. Die seit Kant herkömmliche Unterscheidung der „idealen“ und der „empirischen Kirche“ bezeichnet diesen Unterschied ihres bleibenden Seins und ihres wandelbaren Werdens nur ungenau: denn es handelt sich hier nicht blos um ein unwirkliches Ideal, sondern um eine sehr reale, wenn auch nur mit den Augen des Geistes erkennbare Macht. Eben daher ist auch statt „Idee“ und „Erscheinung“ genauer Wesen und Wirklichkeit zu sagen, wobei die Voraussetzung ist, dass das Wesen sich immer zugleich wirksam erweise. Die drei verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen dieser Unterschied aufgefasst werden kann, ergeben sich aus allem Bisherigen.

§. 898. In ihrer Wechselwirkung mit den andern sittlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt hat die Kirche die Aufgabe, dieselben einerseits mit dem religiösen Principe des Christenthums fortschreitend zu durchdringen, andrerseits durch lebendige Aneignung der auf der jedesmaligen Stufe der geistigen Gesammtentwickelung dargebotenen Bildungsmittel die immer reinere Erkenntnis des christlichen Principes und dessen

immer universellere Bethätigung im praktischen Leben sicher zu stellen.

Als Sammlungs- und Bildungsanstalt fürs Gottesreich soll die Kirche nicht selbst wie in der römischen Theokratie sich an die Stelle des Gottesreiches setzen (§. 883); wohl aber hat sie durch ihre der Pflege des specifisch-religiösen Lebens als solchen gewidmete Thätigkeit zugleich eine religiös-sittliche Weltanschauung und Zwecksetzung zu erzeugen, durch welche alle sittliche Arbeit in der Welt zum Dienste am göttlichen Reiche wird. Ohne also unmittelbar in die andern sittlichen Gemeinschaftskreise, Staat, Gesellschaft, Familie, Wissensgemeinschaft u. s. w. eingreifen zu sollen, übt sie mittelbar auf alle einen nachhaltigen Einfluss. Aber dieser Einfluss ist ein wechselseitiger. Die Kirche als ethisch-sociale Gemeinschaft kann sich ebensowenig wie irgend ein andrer Gemeinschaftskreis der Einwirkung der geistigen Gesammtcultur entziehen, und darf es auch nicht, nicht blos weil sie sich dadurch selbst der Fähigkeit beraubt, dem Kommen des Reiches Gottes im sittlichen Gesammtleben zu dienen, sondern weil sie damit zugleich ihre eigne Entwicklung stillstellt. Hat nachweislich das kirchliche Vorstellen und Handeln jederzeit unter dem Einflusse der geistigen Gesammtbildung gestanden, so muss der Versuch, es zu irgend einer Zeit diesem Einflusse zu entziehen, nur dazu dienen, geschichtlich Gewordenes mit dem falschen Scheine der Göttlichkeit zu umkleiden, und durch Festbindung des kirchlichen Lebens an eine bestimmte Entwickelungsstufe Unhaltbares und Veraltetes träge zu conserviren, Irrthümer und Misbräuche heilig zu sprechen, ebendamit aber die Kirche selbst der geistigen Erstarrung zu überliefern.

§. 899. In ihrer geschichtlichen Wirklichkeit in der Welt ist die Kirche nicht nur stets eine werdende, sondern auch mit der Macht der Sünde in ihr und ausser ihr in stetem Kampfe begriffen, und in ihrer Wechselwirkung mit andern Gemeinschaftskreisen ebensowol hemmenden als fördernden Einflüssen ausgesetzt.

Schweizer, Glaubenslehre II, §. 194—197. Das Werden der Kirche auf Erden ist dem Heilsleben des einzelnen Gläubigen parallel, daher ebenso wie dort der Fortschritt zum Vollkommneren nur allmählich und häufig unter Rückschritten und Fehltritten sich vollzieht. Der Satz ecclesia semper reformari debet gilt nicht blos, sofern in jedem geschichtlichen Zeitpunkte Idee und Erscheinung auseinander liegen, die Wirklichkeit der Kirche also immer Unvollkommenheit zeigt, sondern vor Allem, weil die Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt von Irrthum und Sünde berührt wird. Sie kann verweltlichen, in Verfall und Verderbnis gerathen, ebensowol was ihre Institu-

tionen, als was das Glaubensleben ihrer Glieder betrifft. Das Ueberhandnehmen von Misbräuchen, willkürlichen und abergläubischen Satzungen kann den Zugang zum Evangelium erschweren, ja vielleicht der Mehrzahl der Kirchenglieder völlig verlegen; umgekehrt können äussere Einflüsse, Zeitrichtungen, jeweilige politische oder gesellschaftliche Zustände u. s. w. die Zahl der wirklich vom kirchlichen Gemeingeiste beseelten äusseren Kirchenglieder auf eine geringe Minderheit herabdrücken. Für dies Alles liefert die Geschichte Beispiele in Menge.

§. 900. Thatsächlich verwirklicht sich die kirchliche Gemeinschaft immer nur in einer Mehrheit von theils zeitlich nach einander, theils neben einander sich ausgestaltenden Particularkirchen, welche sich zu einander theils als Stufenunterschiede, theils als Artunterschiede verhalten (§. 156—158).

§. 901. Der gemeinsame geschichtliche Zusammenhang aller dieser Theilkirchen mit der ursprünglichen Jüngergemeinde und der dieser durch Christus vermittelten Versöhnung und Erlösung sichert ihnen allen die Fortwirksamkeit des christlichen Principes, welche nur bei völligem Abkommen von dem geschichtlichen Grunde völlig erlöschen könnte, und begründet hierdurch ebensowol ein inneres Einheitsband der Gläubigen in der ganzen Welt, als auch eine zugleich äusserlich hervortretende Gemeinsamkeit der allen diesen Particularkirchen, sofern sie Kirchen sind, wesentlichen Functionen.

Im Begriffe der Kirche als organisirter Gemeinde liegt an sich nicht einmal die Nöthigung zu einer Zusammenfassung der verschiedenen, in Cultus, Lehre und Sitte übereinstimmenden Ortsgemeinden zu einer Gesammtgemeinde, geschweige denn der durch Art- und Stufenunterschiede getrennten Particularkirchen zu einer alle Christen der ganzen Erde umfassenden äusseren Einheit. Jede Localgemeinde und sei die Zahl ihrer Mitglieder noch so klein, kann sich zur „Kirche“ gestalten, sobald sie für den „Dienst am Wort“ in geordneter Weise Sorge trägt, wenngleich ein grösseres Gemeinwesen die fortschreitende Annäherung der Kirche an die Idee ihrer Vollkommenheit unleugbar besser als kleine Independentengemeinden verbürgt. Ist aber Kirche überall, wo geordnete Darbietung des Worts und der Sacramente sich findet, so besteht auch eine innere Einheit des christlichen Geistes, welche nicht blos die zerstreuten Gläubigen in der ganzen Welt, sondern auch die äusseren Kirchengemeinschaften trotz noch so grosser Verschiedenheit der Cultusformen, der Lehre und Sitte unter einander verknüpft, und in den überall vorhandenen „äusseren Kennzeichen“ der Kirche auch äusserlich wahrnehmbar ist, gesetzt auch, es bestünde zwischen ihnen gar kein ge-

ordneter äusserer Wechselverkehr. Immerhin aber bleibt es ein misverständlicher Sprachgebrauch, dieses Gemeinsame in allen Particularkirchen als die „allgemeine Kirche“ zu bezeichnen, oder gar mit diesem Namen die Summe aller Gläubigen auf Erden zusammenzufassen. Die „allgemeine Kirche“ als äussere Organisation ist jederzeit nur ein Ideal gewesen, welchem die Wirklichkeit höchstens annäherungsweise entsprach und es waren nicht gerade die glücklichsten Zeiten der Kirche, in denen eine starre äussere Uniformität die christlichen Gemeinden ganzer Welttheile umspannte. Ihre natürlichen Gränzen haben die Einzelkirchen an den Gränzen der verschiedenen, staatlich zusammengefassten Nationen, da die Mannichfaltigkeit des Volksgeistes und seiner geschichtlichen Entwickelung jederzeit Artunterschiede in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens hervorruft, auch wenn der Völkerverkehr einen noch so lebhaften Aufschwung nimmt. Dass innerhalb eines und desselben Volkes zu gleicher Zeit eine Mehrheit gegen einander völlig abgeschlossener kirchlicher Gemeinwesen von grösserem oder geringerem Umfange besteht, ist kein normaler, wenngleich ein auf längere Zeiträume hinaus nicht zu beseitigender Zustand des kirchlichen Lebens. Vollends wenn der äussere Kirchenverband die Gränzen der Staaten überschreitet, drängt sich immer das juridisch-politische Moment an der kirchlichen Organisation ungebührlich hervor, und verwickelt sich nothwendig mit den äusseren Rechtsordnungen der Staaten in Conflicte, welche die Kirchen ihrer unmittelbaren religiösen Aufgabe in mehr oder minder bedrohlichem Grade entfremden. Wohl aber werden Kirchentrennungen unvermeidlich, wenn innerhalb eines und desselben Volksganzen ein Fortschritt des kirchlichen Lebens zu einer höheren Entwicklungsstufe nur von einem Theile der Glieder der organisirten Gemeinde vollzogen, von dem andern aber als sträflicher Abfall von der kirchlichen Wahrheit verurtheilt wird, wie dies in der Reformationszeit der Fall war und auch heute wieder als möglicher Ausgang der kirchlichen Wirren innerhalb der evangelischen Landeskirchen Deutschlands sich nahe legt. Nur gilt es auch dann, des innern Einheitsbandes bewust zu bleiben, welches die getrennten Kirchen als christliche unter einander verbindet, und auch irgendwelchen äussern Ausdruck, z. B. in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, fast immer gefunden hat. Reicht „die Gemeinde der Heiligen,“ wie dies wenigstens evangelische Lehre ist, über die Gränzen der Particularkirche hinaus, so darf die kirchliche Gemeinschaft nur in dem Falle vollständig aufgehoben werden, dass eine Religionsgesellschaft von dem religiösen Principe des Christenthums abtrünnig wird, was vollständig nur bei totaler Aufhebung des geschichtlichen Zusammenhangs mit Christus der Fall sein wird. Der umgekehrte Fall, dass der geschichtliche Zusammenhang

fehlte, das religiöse Princip selbst aber gewahrt bliebe, ist wenigstens bei religiösen Vereinigungen, die sich von einer christlichen Particularkirche lostrennen, nicht zu erwarten.

§. 902. Während die einzelnen Particularkirchen sich theils auflösen, theils unter einander verschmelzen, theils in neue kirchliche Organisationen umwandeln können, muss eine christliche Kirche als Organisation des specifisch-religiösen Lebens im Unterschiede von den anderweiten sittlichen Gemeinschaftskreisen innerhalb der christlichen Welt und Menschheit immer bestehen, um dem christlich-sittlichen Leben oder dem göttlichen Reich seine feste christlich-religiöse Grundlage zu sichern.

Dass man auf einem Standpunkte, für welchen die religiös-sittliche Weltanschauung des Christenthums überhaupt etwas Veraltetes ist, den Untergang der christlichen Kirche zuversichtlich erwartet, hat freilich nichts Auffallendes. Aber anders ist der namentlich von Rothe vertretene Gedanke des dereinstigen Aufgehens der Kirche in den Staat gemeint: die Kirche sei die einseitig religiöse, der Staat aber die religiös-sittliche Gemeinschaft, daher mit völliger Christianisirung des Staates die Kirche ihre Aufgabe erfüllt habe. Aber auch abgesehn davon, dass dieser Rothe'sche Staat ein blosses Ideal ist, dessen Verwirklichung zu keiner geschichtlichen Zeit zu erwarten steht, auch die Gegenwart wenig dazu angethan scheint, eine fortschreitende Erfüllung des Volkslebens mit christlich-religiösem Geiste in Aussicht zu nehmen, so beruht diese Anschauung auf einer falschen Vorstellung von dem Verhältnisse des Religiösen und Sittlichen. Sowenig wie Sabbatruhe und Werkeltagsarbeit, Vergewisserung der religiösen Versöhnung und Bethätigung derselben im besondern sittlichen Beruf, sowenig kann auch die gemeinsame religiöse Erhebung und die gemeinsame Pflege der besondern Culturgüter jemals zusammenfallen. Was Rothe Richtiges im Sinne hat, ist das alle sittliche Arbeit in den besonderen Gemeinschaftskreisen unter der Einheit der christlich-religiösen Idee zusammenfassende Gottesreich; aber auch in diesem weiten Gottestempel darf der Altar nicht fehlen, auf welchem die heilige Flamme des Glaubens und der Liebe genährt wird. Bedarf es daher auch durchaus nicht nothwendig einer Kirche im juridisch-politischen Sinne, als eines selbständig verfassten Rechtssubjectes in oder gar neben dem Staate, so bedarf es doch einer äussern Organisation des Dienstes am Wort, mögen nun die Inhaber des Regiments Staatsmänner oder Kirchenmänner sein. Je einfacher diese Organisation, desto mehr wird die Gemeinde mit Bekenntnis-, Kirchenzuchts- und Verfassungskämpfen verschont bleiben. Solche Kämpfe treten in demselben Maasse in den Vordergrund,

als die einzelnen Particularkirchen als besondere Rechtsgemeinschaften gegen einander und gegen den Staat sich abschliessen, daher die Pflege des Particularkirchenthums nur zur Schädigung der wirklich religiösen und religiös-sittlichen Interessen gereichen kann. Freilich aber rückt die Gegenwart der socialen Aufgabe der Kirche, die Organisation des religiösen Volkslebens zu sein, eher ferner als näher. Zieht der Staat seine Hand von der äussern Kirchenleitung ab, so wird die Kirche in viele kleine Secten zerfallen, von denen jede ihre Parteisache für die Sache des göttlichen Reiches nimmt, in Wahrheit aber das Kommen des Reiches Gottes mehr hemmt als fördert. Aber diesen exclusiven Particularkirchen gilt auch nicht die Verheissung Christi, dass er in ihrer Mitte sein werde bis ans Ende der Tage (Mt. 28, 20).

§. 903. Die von der römischen Theorie der sichtbaren Papstkirche, vom älteren Protestantismus der unsichtbaren Kirche beigelegten Prädicate gelten, soweit sie sich auf die geschichtliche Bestimmtheit der Kirche als christlich und apostolisch beziehen, nur von der Gesammtheit sämmtlicher Kirchenorganismen schlechthin, von jeder Theilkirche aber immer nur in dem Maasse, als diese das eigenthümlich christliche Princip nicht in blos äusserer Uebereinstimmung, sondern im wirklich innern Zusammenhange mit seiner geschichtlichen Urgestalt zur Darstellung bringt.

§. 904. Alle übrigen der Kirche beigelegten Prädicate gelten vollständig nur von ihrem wahren geistigen Wesen, wie es zur fortschreitenden Verwirklichung bestimmt ist; und zwar bezieht sich die Einheit auf die Identität des Geistes Christi in den Kirchen aller Zeiten und Orte, die Allgemeinheit auf die Bestimmung der christlichen Kirche, die allumfassende, weil universell-menschheitliche religiöse Gemeinschaft, unbeschadet der Mannichfaltigkeit ihrer äussern Organisation zu werden; dagegen beziehen sich die Heiligkeit, Wahrheit und seligmachende Kraft auf die innere Wirksamkeit des Geistes Christi in der Kirche, welche ebensowol die fortschreitende Annäherung der kirchlichen Institutionen an die Idee der vollkommenen religiösen Gemeinschaft, als auch die stetige Verwirklichung des persönlichen Heilslebens der Einzelnen verbürgt.

§. 905. Jede einzelne Particularkirche nimmt an diesen Prädicaten in dem Maasse Antheil, als sie des, so lange es eine Geschichte gibt, niemals völlig aufzuhebenden Unter-

schiedes von Wesen und Wirklichkeit der Kirche sich lebendig bewust, in der immer vollkommneren Erkenntnis und Darstellung des christlichen Principes stetig begriffen bleibt, was geschichtlich erst auf der durch die Reformation gewonnenen Entwickelungsstufe, also durch den evangelischen Protestantismus wirklich gesichert ist, soweit nämlich die aus der Reformation hervorgegangenen Theilkirchen wirklich evangelisch und wirklich protestantisch sind.

Zwischen den sogenannten affectiones ecclesiae ist ein Unterschied zu machen, je nachdem dieselben entweder die geschichtliche Bestimmtheit der Kirche oder ihr inneres geistiges Wesen bezeichnen. Diese Prädicate einfach, wie neuestens vorgeschlagen ist, an das Reich Gottes abzutreten, ginge nur an, wenn man unter „Reich Gottes“ doch wieder Zwingli's unsichtbare Kirche oder die Gesammtheit aller seit Grundlegung der Welt Erwählten verstünde; und auch dann käme man mit der Ausführung in Verlegenheit. Zweifelsohne wollen jene Prädicate Aussagen über die Kirche als eine reale und sichtbare Gemeinschaft auf Erden sein. Das geschichtlich von Jesus Christus ausgegangene, durch die apostolische Predigt begründete Gesammtleben hat zuerst als Messiasgemeinde, darnach in mannichfacher Gestaltung als christliche Kirche existirt; und wenn es nach protestantischer Erkenntnis nicht mit der letzteren zusammenfällt, weil die Wirkungen des christlichen Geistes sich weit über das specifisch-kirchliche Gebiet hinauserstrecken, so hört darum doch die kirchliche Form christlicher Gemeinschaft nicht auf (§. 902). Das Prädicat der Christlichkeit ist aber kein Prärogativ irgend einer einzelnen Sonderkirche, sondern kommt allen zu, soweit sie auf den geschichtlichen Grund des Evangeliums von Jesus dem Christus sich stellen, jeder einzelnen aber in dem Maasse, als sie das Bewustsein der durch Christus vermittelten Versöhnung und Erlösung lebendig erhalten. Apostolicität ist ebenfalls ein geschichtliches Prädicat, ursprünglich wie alle diese Eigenschaften im ausschliesslichen Sinne verstanden, und heute noch mit Vorliebe im Namen des orthodoxen Christenthumes beansprucht, als welches allein die ächt apostolische Lehrgrundlage behauptet habe. Richtig verstanden kann es ebenfalls nur besagen wollen, dass die Kirche auf der Grundlage des apostolischen Zeugnisses in der Schrift sich auferbaut, was auf eine geschichtlich sich entwickelnde Gemeinschaft bezogen, nur die Identität des religiösen Princips, nicht aber der dogmatischen Vorstellungsform und am wenigsten das Festhalten sogenannter „apostolischer Traditionen“ in sich schliesst.

Anders steht es mit denjenigen Prädicaten der Kirche, die ein inneres Wesensmerkmal ausdrücken wollen. Zunächst die Einheit und Allgemeinheit sind überhaupt nicht — wie freilich

die römische Lehre meint — von äusserer juridisch-politischer Einheit und einer „immer und überall“ übereinstimmenden Lehrtradition, aber auch nicht von einem als Idee vorschwebenden, daher fortwährend anzustrebenden äussern Ziel zu verstehen. Wenigstens die Einheit der Kirche kommt nur als Glaubensgegenstand in Betracht, als Einheit des Geistes Christi in ihr bei aller Mannichfaltigkeit äusserer Organisation, während eine schlechthin einheitlich organisirte, über die ganze Erde verbreitete Gesammtkirche weder erreichbar noch wünschenswerth ist. Die „Allgemeinheit“ aber, von der Reformationszeit bald noch im älteren Sinne als Continuität der „katholischen“ Tradition, bald als der unsichtbare, über den ganzen Erdkreis verbreitete coetus credentium verstanden, bezeichnet nur das Wesen des Christenthums als der universell menschheitlichen Religion, welche eben darum befähigt ist, alle anderen Religionsformen in sich aufzuheben. Auf die Kirche übertragen ist also die Allgemeinheit ein Prädicat des sie belebenden Princips. Dasselbe gilt, wie bereits gezeigt ist, von der Heiligkeit, Wahrheit und seligmachenden Kraft der Kirche (§. 861. 882. 887). Speciell jenes extra ecclesiam nulla salus, welches auch noch der ältere Protestantismus von der geschichtlich auf Christus gegründeten Kirche, wenn auch von der „allgemeinen“ und mit der alttestamentlichen Theokratie substantiell identischen, versteht, kann ohne Engherzigkeit nur auf das Walten des in Christus geschichtlich vollendeten religiösen Principes bezogen werden, welches irgendwie „doch auch ausserhalb dieser concreten Erscheinung wirksam ist, wie einst vor, so nun ausserhalb des vom geschichtlichen Christus erreichten Kreises“ (SCHWEIZER a. a. O. II, §. 188, 2). Nur ist dabei festzuhalten, dass dieses Princip als in Christus persönlich erschienen, nur von ihm ausgehend religiöse Gemeinschaft gestiftet, im A. T. aber nur geschichtlich vorbereitend, in anderen Religionen höchstens sporadisch sich wirksam erwiesen hat. Die grossartige Anschauung älterer Kirchenlehrer von dem *σπέρμα τοῦ λόγου* ist allerdings mit Zwingli ausdrücklich auch auf „fromme Heiden“ zu erstrecken. Aber das religiöse Princip der verschiedenen „Heidenthümer“ hat, soweit es Analogien zum Christenthume nicht ausschloss, keine Gemeinschaft gestiftet, und soweit es Gemeinschaft stiftete, ist es ihm nicht wirklich analog, sondern immer nur auf irgend einer Vorstufe desselben begriffen.

Ueber den Antheil der verschiedenen Theilkirchen an den affectiones ecclesiae entscheidet ihr Verhältnis zum christlichen Princip, woraus sich das über den Protestantismus Gesagte als einfache Consequenz ergibt (vgl. §. 163—177).

§. 906. Wie in jeder sittlichen Gemeinschaft, so besteht auch in der Kirche ein relativer Unterschied überwiegend thätiger und überwiegend empfänglicher Glieder, die in der

Verschiedenheit des innern Berufes begründet, aber in demselben Maasse zur Aufhebung bestimmt ist, als die unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes heranwachsenden Personen selbst wieder zu selbständigen Trägern desselben werden, oder das geistliche Priesterthum in sich verwirklichen.

Es ist dies der schon in der Reformationszeit mit völliger Klarheit gegenüber dem römischen Messpriesterthum geltend gemachte Gedanke, welcher nur einfach festzuhalten und gegen katholisirende Tendenzen zu vertheidigen ist. Die Lehre vom geistlichen Amte kann erst auf Grundlage des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen entwickelt werden.

§. 907. Die Verschiedenheit des äussern Berufs in der Kirche, welche wie in jeder sittlichen Gemeinschaft der Verschiedenheit der innern Begabung annähernd entsprechen soll, begründet sich in dem Bedürfnisse einer bestimmten äusseren Ordnung der Kirche, also insbesondere in einer ordnungsmässigen Ausrichtung des der Kirche übertragenen Dienstes am Wort.

Wie schon die Reformatoren hervorhoben, kann wol im Nothfalle jeder einzelne Christ predigen, taufen, absolviren u. s. w.; aber die kirchliche Ordnung verlangt, dass nur die rite vocati dieses Amt regelmässig und ordnungsmässig ausüben. Gibt doch das allgemeine Priesterthum an sich selbst noch keine Garantie, dass jeder einzelne Christ auch die besondere Befähigung habe, den „Dienst am Wort," zu welchem neben dem innern Beruf auch Studium und Bildung erforderlich ist, zweckmässig auszuüben; und noch weniger hat der Einzelne das Recht, auf den Titel des allgemeinen Priesterthums hin Functionen sich eigenmächtig anzumaassen, die nur der Gesammtheit und denen sie die Vollmacht verleiht, gebühren. Die Bedingungen, unter denen die ordnungsmässige Berufung von Seiten der Gemeinde ergeht, sind von dieser nach Maassgabe ihrer jedesmaligen äussern und innern Verhältnisse zu bestimmen. Aber nicht ein besonderer geistlicher Stand, mit einer demselben vermeintlich verliehenen besonderen Amtsgnade, sondern nur der ordnungsmässige Dienst am Wort ist wesentlich für den Bestand der Kirche, insofern also „göttlichen Rechts." Der Anspruch auf eine unmittelbar göttliche Einsetzung und Bevollmächtigung des „geistlichen Amts" ist hierarchische Anmaassung, daher von den Reformatoren von Anfang an grundsätzlich zurückgewiesen, und nur vom Neulutherthum wieder im klaren Widerspruch mit den reformatorischen Grundsätzen behauptet.

Ausser dem „Dienst am Wort" gehört keine anderweite kirchliche Thätigkeit zu den wesentlichen Grundzügen der Kirche. Sowenig daher die Dogmatik etwas aussagen kann über das

„geistliche Amt," sowenig vermag sie über anderweite kirchliche Aemter und Dienste, des Regiments, der Diakonie u. s. w. irgend etwas zu bestimmen. Alle diese Verrichtungen mögen unter Umständen für das Wohlsein der kirchlich organisirten Gemeinde sehr einflussreich, ihre sorgfältige Abgränzung gegen einander im ethisch-socialen Interesse sehr wichtig sein — mit der Glaubenslehre haben sie lediglich nichts zu thun. Ist für den Dienst am Wort ordnungsmässig gesorgt, so ist die Kirche als Kirche organisirt, mag sie sonst eine Verfassung haben, welche sie wolle.

3. Das Reich Gottes und die Heilsvollendung.

a. Das Reich Gottes als göttlicher Endzweck der Menschheit.

Vgl. meine Abhandlung: „die Idee des göttlichen Reiches" Protest. Blätter für Oesterreich 1866, Nr. 23—29. WITTICHEN, die Idee des Reiches Gottes. Göttingen 1872. RITSCHL, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 239 ff. Derselbe, Unterricht in der christlichen Religion. Bonn 1875. S. 3 ff. 23 ff.

§. 908. Die Idee des göttlichen Reiches hat ihren geschichtlichen Ausgangspunkt in der alttestamentlichen Volksgemeinde, welche auf Grund der eigenthümlichen religiösen Entwickelung Israels sich bewust war, das erwählte, durch das Gesetz als göttliche Lebensordnung ausgezeichnete Bundes- und Eigenthumsvolk Gottes zu sein, über welches er seine Königsherrschaft ausübt.

§. 909. Die Königsherrschaft Gottes ist einerseits eine in Israel gegenwärtige, andrerseits eine erst von der Zukunft erwartete, sofern erst die von den Propheten verkündigte ideale Vollendung des israelitischen Gemeinwesens auch die Vollendung des Königreichs Gottes und seine Erweiterung zu einem die ganze Menschheit umfassenden Gottesreiche bringen soll.

§. 910. Dennoch gelang es auch der Prophetenzeit nicht, die sinnliche Vorstellungsform dieser religiösen Idee wirklich zu überwinden, daher auf der Einen Seite das künftige Reich Gottes doch wieder particularistisch, als äussere Herrschaft Israels über die Heidenvölker, andrerseits äusserlich supranaturalistisch, als ein durch ein göttliches Allmachtswunder aufzurichtendes vorgestellt ist.

„Reich Gottes“ im alttest. Sinne ist ein menschliches Gemeinwesen, welches von dem Willen Gottes regiert wird. Dieser Wille Gottes findet seinen Ausdruck im Gesetz, welches die gottgeordneten Bedingungen der „Gerechtigkeit“ ausspricht. An sich enthält diese Anschauung den Keim zu einer durchaus universalistischen Auffassung des Gottesreichs. Die Königsherrschaft Gottes erstreckt sich ja auch nach alttest. Lehre über alle Völker der Erde (Jer. 10, 10 ff. ψ. 47, 3. 96, 10. 97, 1. 9. 103, 19. 145, 11 ff.), und speciell das königliche Attribut des Richtens ist als Handhabung des Rechtes unter allen Völkern gedacht (Jer. 3, 13. ψ. 9, 9. 1 Sam. 2, 10). Aber hiermit verbindet sich unmittelbar die Vorstellung von Jhvh als dem Bundesgotte Israels, daher der Weltenkönig vorzugsweise der König seines erwählten Bundesvolkes ist (vgl. z. B. Jer. 10, 10—16 und dazu Ex. 15, 18. Num. 23, 21. 1 Sam. 8, 7. ψ. 10, 16. 24, 7 ff. 44, 5. 48, 3. 68, 25. 74, 12. 89, 19. Jes. 33, 22. 41, 21. 43, 15. 44, 6 u. ö.). Ist daher auch das Königreich Gottes als Machtbereich so weit, wie die ganze Welt, so besteht doch ein Verhältnis specieller Zugehörigkeit zu Gott (oder Gottgeweihtheit) nur für Israel, mit welchem er seinen Bund aufgerichtet und welchem er das Bundesgesetz gegeben hat. Wie das Bundesvolk ein Gegenstand specieller göttlicher Fürsorge und Leitung ist, so ist auch nur in ihm ein von dem zwecksetzenden Willen Gottes regiertes sittliches Gemeinwesen vorhanden. Im Verhältnisse Israels zu den Heidenvölkern bethätigt Gott daher sein Königthum vor Allem als Heerführer des Volks, also dadurch, dass er nach seiner Gerechtigkeit Israel Recht verschafft unter den Völkern (Exod. 7, 4 ff. ψ. 76. 99 u. ö.). Ebenso erweist er aber auch innerhalb der Volksgemeinde sein gerechtes Regiment, indem er den bundestreuen Volksgenossen zu ihrem Rechte verhilft, an den bundesbrüchigen aber seinen Zorn offenbart (§. 240).

Wie das Königthum Gottes (מַלְכוּת) sich daher vor Allem in Israel bethätigt, so ist auch sein Königreich (מֶמְשָׁלָה) als ein im israelitischen Staat und Volk bereits gegenwärtiges gedacht. Indem nun aber die volle Wirklichkeit der Königsherrschaft Gottes in Israel die religiös-sittliche Vollendung des israelitischen Gemeinwesens zu ihrer Voraussetzung hat, erscheint dieselbe als ein in der Zukunft liegendes prophetisches Ideal (Jer. 31, 31 ff. Ez. 11, 19 f. Joël 3, 1 ff. u. ö.). Die Verwirklichung dieses Ideals aber fällt nach der prophetischen Verkündigung zusammen mit der allgemeinen Anerkennung des Herrscherwillens Gottes durch die Heidenvölker und mit der Erweiterung des israelitischen Staats zu einem alle Völker umfassenden religiös-sittlichen Gemeinwesen, dessen Mittelpunkt Israel bilden soll (Mich. 4. Jes. 2, 2 ff. Sach. 9, 9 ff. 14, 9. 16. Jer. 3, 17. 4, 1 f. 16, 19. Jes. 42, 1 ff. 49, 6. 51, 4 f. 56, 6 ff. 66, 23.

Zeph. 3, 9 ff. Hagg. 2, 8. Sach. 8, 20 ff. vgl. ψ. 22, 28 f. ψ. 67. 148, 11 ff.). Die Erwartung des messianischen Königs bildet nur einen einzelnen, aber nicht schlechthin unablösbaren Zug der prophetischen Zukunftserwartung. Derselbe ist geschichtlich durch die Erinnerung an die glorreichen Tage der davidischen Herrschaft und durch die innige Verflechtung der Geschicke des Volks mit den Geschicken des davidischen Königshauses bedingt. Der messianische König ist nur der sichtbare Stellvertreter Jhvh's im künftigen Gottesreiche, durch welchen dieser seinen Willen auf Erden vollstreckt.

Während aber die ältere Prophetenzeit nur die Vollendung des Gottesreiches erwartete, richtet sich nach dem Exile die Hoffnung vielmehr auf die Aufrichtung dieses Reichs. Dieselbe ward im Gegensatze zur Heidenherrschaft als universelle Weltherrschaft Israels unter dem ewigen Königthum Gottes gedacht (so besonders im Buch Daniel). Aber freilich hat sich die auch in der Blüthezeit der Prophetie nicht überwundene particularistische Hülle in der nachexilischen Periode allmählich wieder verdichtet. Und in demselben Maasse, als die äussere Herrschaft über die Heiden in den Vordergrund der Zukunftserwartung trat, wurde das Gottesreich selbst wieder mit Vorliebe als ein Reich der äusseren Herrlichkeit geschildert. Diese aber konnte im Gegensatze zu dem gedrückten Zustande Israels unter den heidnischen Weltreichen nur von einem schlechthin wunderbaren Eingreifen Gottes in den natürlichen Geschichtsverlauf erwartet werden. Vgl. besonders die Zukunftsschilderungen in der späteren jüdischen Apokalyptik.

§. 911. Demgegenüber verwirklicht sich nach dem persönlichen Evangelium Jesu das in und mit ihm thatsächlich kommende Gottesreich zwar zunächst auf dem Boden der israelitischen Volksgemeinde, dennoch aber nach rein sittlich-religiösen Ordnungen Gottes und vorbehaltlich der in den Bildern der alttestamentlichen Zukunftserwartung vorgestellten wunderbaren Endvollendung schon jetzt auf dem Wege allmählicher natürlich-geschichtlicher Entwickelung in der Welt, daher es seinem innern Wesen nach die alle äusseren Unterschiede der Menschen als für ihre religiös-sittliche Bestimmung bedeutungslos aufhebende universell humane Gemeinschaft ist, welche in Gottes väterlicher Liebe gegründet und von Gottes Liebewillen beseelt, die ganze Menschheit umfassen und alle menschlichen Lebensgebiete durchdringen soll (§. 638).

Die Quellen der evangelischen Geschichte bezeichnen das Gottesreich theils mit *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, theils mit *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Auch der letztere Ausdruck besagt nicht, dass das

Reich ein Reich im Himmel ist, auch ursprünglich nicht, dass es vom Himmel auf die Erde herabkommt, sondern, da שָׁמַיִם metonymische Bezeichnung für Gott ist, dass in ihm „der Himmel" regiert, seinen Willen durchführt und seine Güter austheilt*). Dieses Reich ist auch nach dem Evangelium Jesu als ein irdisches zu denken (vgl. bes. Mt. 5, 3. 5). Seine Botschaft von dem nahe herbeigekommenen Gottesreich (*ἤγγικε ἡ βασ. τ. θ.* Mc. 1, 15. Mt. 4, 17. 10, 7. Luc. 10, 9) knüpft an die prophetische Weissagung von dem künftigen Gottesreich an, dessen Erwartung damals allgemein verbreitet war. Er hat das Reich bald als bereits gekommen, bald als nahe bevorstehend bezeichnet: das erstere überall dort, wo er als Kennzeichen des Reichs die messianische Wirksamkeit seiner Person (Mt. 11, 4 ff. 11 f. 12, 28. Luc. 10, 18. 11, 20), mehr noch dort, wo er den religiös-sittlichen Gehalt der Reichsidee hervorhebt (so besonders in den Reichsparabeln von der Saat, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn, Sauerteig, Fischzug, von der Perle, vom Schatze im Acker Mt. 13, vom selbstwachsenden Samen Mc. 4, 26 ff.; vgl. ausserdem Luc. 17, 20. Mt. 13, 16. Luc. 10, 23. Mt. 9, 15); das letztere vor Allem in den Wiederkunftsreden (Mt. 24. 25. Mc. 13 vgl. Mt. 16, 27 f. 23, 39, 26, 64 und Par. Mc. 10, 29 f. Luc. 12, 35 ff. 42 ff. 17, 24 ff. 19, 11 ff. 21, 34). Schwerlich hat eine Vorstellung die andere abgelöst; auch auf dem Höhenpunkte seines messianischen Wirkens, da der religiös-sittliche Gehalt der Reichsidee im Vordergrund steht, fehlt doch auch der eschatologische Ausblick nicht (Mt. 5, 3 ff. 19 f. 6, 10. 7, 21 ff. 8, 11. 18, 3. 19, 23 f.) und die Wiederkunftsreden gehören gerade dem Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an. Aber während Jesus die äussere Aufrichtung des Reichs als eines Reiches der Macht und der äusseren Herrlichkeit von dem wunderbaren Eingreifen Gottes erwartete, führte ihn die Auffassung seines Berufes als der prophetischen Sammlung und Vorbereitung der Gottesgemeinde (§. 553) ganz von selbst dazu, auch in seiner Reichspredigt vor Allen die sittlich-religiöse Seite hervorzuheben. Er lehnt die politischen Erwartungen von seinem Messiasthum ausdrücklich ab und mahnt zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (Mt. 22, 17 ff. 26, 52), zur Sanftmuth, Demuth, Friedfertigkeit (Mt. 5, 1 ff. 11, 28 f. vgl. auch die Friedenssymbolik seines königlichen Einzugs Mt. 21, 1 ff.). Das Gleichnis vom wachsenden Samen (Mt. 13, 24 ff. vgl. Mc. 4, 26 ff.) schildert eine doppelte Periode des Reichs, vor der

---

*) Schuerer, der Begriff des Himmelreichs. Jahrbb. f. protest. Theologie 1876, S. 166 ff. — Doch ist zu beachten, dass schon im Matthäusevangelium die offenbare Wechselbeziehung zwischen *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *πατὴρ οὐράνιος* oder *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sich dieser Deutung nicht mehr fügen will.

Ernte und nach der Ernte. So ist das Reich als ein werdendes und wachsendes schon gegenwärtig gekommen. Die Gleichnisse vom Sauerteig (Mt. 13, 33) und vom Senfkorn (Mt. 13, 31. 32) schildern sein inneres und äusseres Wachsthum auf Erden. Auch in den übrigen Reichsparabeln, welche das Reich als ein gegenwärtiges darstellen, tritt die supranaturalistische Zukunftshoffnung ebenso wie die nationale Particularität der Reichsidee völlig in den Hintergrund. Das Kommen des Reichs ist an die Heiligung des Namens Gottes und an die Erfüllung seines Willens geknüpft (Mt. 6, 9 f.). Ist auch Israel, der „Weinberg Gottes“ (Mc. 12, 1 ff. u. Par.), zunächst die Stätte, innerhalb deren das Gottesreich auf Erden verwirklicht werden soll, so sind doch ebensowol die Bedingungen zum Eintritte in das Reich, als die Ordnungen, welche in demselben gelten, rein sittlich-religiöser Art: jene bestehen in der Sinnesänderung, der Demuth, dem Glauben, der Folgeleistung derer, an die die Berufung ergeht (Mt. 4, 18 ff. 8, 18 ff. Luc. 9, 61 ff. 14, 26. Mt. 22, 1 ff. u. ö.); diese fassen sich zusammen in der Gerechtigkeit, die sich nicht wie bei den Pharisäern in der Auffassung des Gesetzes als äussere Rechtsnorm, sondern in der ungetheilten Hingabe des Herzens an Gott und den göttlichen Willen (Mt. 6, 19—24. 13, 44—46. 19, 21 ff. vgl. Mt. 5, 29 ff. 18, 9 ff.), in der Bereitwilligkeit, Alles zu opfern, was im äussern Leben als werthvoll gilt (Mt 8, 19 ff. Luc. 9, 57 ff. Mt. 10, 22. 34—38. 16, 24 ff. 19, 27 ff.), im kindlichen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung (Mt. 6, 25—34 vgl. Mt. 17, 20. 21, 22. Mc. 11, 22 ff. Luc. 17, 5 f. u. ö.), vor Allem aber in der Liebe zu Gott und den Nächsten zeigt, in welcher „Gesetz und Propheten hangen“ (Mt. 22, 37 ff. u. Par.). Das Merkmal der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ist daher einerseits die Kindschaft bei Gott, die sich vor Allem in der Gottähnlichkeit oder in der treuen Ausrichtung des göttlichen Willens erweist (Mt. 5, 45—48. 7, 21. 21, 28 ff. u. ö.), andrerseits die Bruderliebe, die sich in der Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit, Verträglichkeit, Friedensliebe (Mt. 5, 7—9. 22 ff. 34 ff. 37 ff. 18, 15 ff. 21 ff. 28 ff. 6, 14 f. 23, 11 ff. Luc. 14, 8 ff. u. ö.), vor Allem aber in dem selbstverleugnenden Dienste gegen den Nächsten bethätigt (Mt. 20, 20 ff. 25. 28. 23, 8—12. Luc. 22, 24—27). Die Genossen des Gottesreiches bilden daher eine grosse Hausgenossenschaft, deren Glieder durch die Kindesliebe gegen Gott und durch Brüderlichkeit unter einander vereinigt sind (Mt. 5, 22 ff. 7, 5 ff. 18, 5. 21. 35. 23, 8); und dieses Reich selbst ist gleichsam der Haushalt, in welchem Gott als der Hausvater waltet.

Das Reich Gottes ist nach dem Evangelium Jesu daher die vollendete Gottesherrschaft auf Erden, das vollkommene von der Idee der Liebe beherrschte Gemeinwesen, in welchem Gottes Liebeszweck mit den Menschen und damit zugleich der göttliche

Weltzweck erfüllt wird. Dieses Reich ist daher das Eine höchste Gut, nach dessen Besitz die Menschen vor Allem zu trachten haben und in welchem sich alle wahren Güter zusammenfassen (Mt. 6, 33).

§. 912. Während für die urchristliche Anschauung das Gottesreich hinter dem Messiasreich, die natürlich-sittliche Entwickelung in der Gegenwart hinter der wunderbaren Zukunft zurücktrat, wird in den späteren Schriften des N. T. das Gottesreich einerseits zu einem bereits jetzt gegenwärtigen Reiche Christi im Himmel, andrerseits tritt der Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi an die Stelle desselben.

Der Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* begegnet uns vorwiegend im Munde Jesu oder da, wo der Inhalt der Predigt Jesu angegeben wird, seltener zur Bezeichnung der Predigt der Jünger und Apostel (Mt. 10, 7. Luc. 9, 2. 10, 9. Act. 8, 12. 19, 8. 28, 23. 31. Kol. 4, 11). Im Sinne des Urchristenthums bezeichnet der Ausdruck ganz allgemein das künftige Gottesreich, welches bei der Wiederkunft Christi auf Erden aufgerichtet werden soll (Gal. 5, 21, 1 Kor. 6, 9 f. 15, 50. 1 Thess. 2, 12. 2. Thess. 1, 5. Apok. 12, 10. Act. 14, 22) abwechselnd mit *βασιλεία Χριστοῦ* (1 Kor. 15, 24. Apok. 1, 9. 11, 15. 17) oder *βασιλεία τοῦ Ἰσραήλ* (Act. 1, 6) oder *βασιλεία* schlechthin (Jac. 2, 5. Act, 20, 25; vgl. auch Röm. 5, 17. Apok. 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5). Das bei der Wiederkunft Christi offenbar werdende Reich Gottes ist also nach allgemeiner Anschauung des Urchristenthums mit dem „Reiche Christi“ identisch, ein Ausdruck, der einigemal auch Jesu selbst in den Mund gelegt ist (Mt. 16, 28. 25, 34. Luc. 22, 29 f.). Sowol die „tausendjährige“ Herrschaft Christi als das ewige Gottesreich nach Vollendung aller Dinge hat seine Stätte auf der Erde. — Anders dagegen die jüngeren, alexandrinisch beeinflussten Schriften. Die *βασιλεία ἀσάλευτος* Hebr. 12, 28 ist im Himmel (vgl. 12, 22 f. und dazu 1, 8). Dieselbe Vorstellung begegnet uns 2 Petr. 1, 11, in den späteren Paulinen (Kol. 1, 13 vgl. 3, 2. Eph. 5, 5. 2 Tim. 4, 18) und bei Johannes (3, 5. 7. 18, 36). Das himmlische Reich Christi ist bereits gegenwärtig verwirklicht, daher die Aufnahme der Gläubigen in dasselbe durch ihre Erhebung in den Himmel oder in die obere Welt erfolgt. Freilich ist daneben die urchristliche Vorstellung von dem künftigen Gottesreich noch nicht aufgegeben (2. Tim. 4, 1).

Ueber den Begriff der *ἐκκλησία* im Epheser- und Kolosserbriefe s. §. 864.

§. 913. Die vom Katholicismus vollzogene Identificirung der Kirche mit dem Reiche Gottes auf Erden (§. 866) ist von der Reformation wieder aufgelöst worden, einerseits durch

die Umgestaltung des Kirchenbegriffs, andrerseits durch die Anerkennung göttlicher Ordnungen auch ausserhalb des specifisch-kirchlichen oder doch ausdrücklich durch die kirchliche Satzung normirten Gebietes (§. 867).

§. 914. Dennoch hat der ältere Protestantismus die Unterscheidung beider Begriffe nur in einer ungenügenden, weil selbst wieder der katholischen Anschauung entlehnten Vorstellungsform ausgeprägt, indem er das göttliche Reich oder das Reich Christi doch selbst wieder unter dem Gesichtspunkte der Kirche und zwar theils der unsichtbaren, theils der triumphirenden Kirche auffasste.

§. 915. Indem er nämlich die „wahre Kirche“ als den objectiven Organismus des Leibes Christi, diesen aber als eine jetzt im Himmel verwirklichte, auf Erden aber in das geschichtlich-menschliche Gesammtleben von Aussen hineingestiftete und hineinwirkende, schlechthin übernatürliche Organisation fasst, welche dereinst bei der Endvollendung auch auf Erden in die äussere Erscheinung treten soll, so identificirt er einerseits die Gesammtheit der Wirkungen des christlichen Geistes in der Welt mit den äusserlich-übernatürlichen Wirkungen einer transcendenten Rettungsanstalt aus der Welt, und beschreibt andrerseits die ideale Vollendung des christlichen Gesammtlebens ebenfalls in der Weise einer die Geschichte von Aussen her abbrechenden, schlechthin wunderbaren Veranstaltung (§. 877. 881).

So wenig der Begriff der unsichtbaren Kirche erschöpft wird, wenn man ihn einfach durch den des Reiches Gottes ersetzt, so wenig wird umgekehrt die Idee des Reiches Gottes wirklich erreicht, wenn man demselben, sei es nun die Gesammtheit der wahrhaft Gläubigen auf Erden, sei es der Seligen im Himmel, sei es aller Erwählten seit Grundlegung der Welt unterschiebt. Das Reich Gottes ist weder die Gemeinde als solche — vielmehr verwirklicht sich das Reich nur mittelst derselben und ist innerhalb derselben schon gegenwärtig — noch ist es die Kirche — denn die Reichsidee steht ebenso wie sie den nationalen Particularismus aufhebt auch dem religiösen Particularismus entgegen, welcher eine specifisch-kirchliche Gemeinschaft vom sittlichen Volksleben ablöst und im Unterschiede von letzterem für religiös allein werthvoll erklärt. Endlich aber, das Reich Gottes ist nach ursprünglicher Anschauung nicht im Himmel, sondern auf Erden. Die altprotestantische Lehre hat — hierin noch völlig übereinstimmend mit der älteren kirch-

lichen Vorstellungsform, deren Anfänge freilich bis in die christliche Urzeit zurückreichen — sich statt an den Kern des Evangeliums Jesu an die Schale desselben gehalten, an die aus dem A. T. herübergenommene Erwartung einer äusserlich übernatürlichen Endvollendung. Indem sich nun aber ähnlich wie im späteren Judenthum diese Schale von Neuem verdichtete, wurde das Reich aus einem irdischen zu einem himmlischen, welches in räumlicher Transcendenz bereits gegenwärtig verwirklicht, dereinst auch auf Erden durch übernatürliches göttliches Eingreifen wirklich werden soll, und daher bereits jetzt durch die in die Kirche hineingestifteten himmlischen Wunderkräfte sich wirksam erweist.

Aber auch das Verhältnis des Reiches Gottes zum Reiche Christi hat der ältere Protestantismus nicht ins Klare gesetzt, vielmehr beide ohne Weiteres identificirt, obwol andrerseits die „Kirche Gottes" seit Anfang der Welt bestanden haben soll. Dabei wird der Begriff des regnum Christi im Sinne von Herrschermacht Christi nur in der Christologie näher erörtert (§. 605), im Sinne von Herrschaftsgebiet aber nur gelegentlich verwendet (§. 881).

§. 916. Demgegenüber ist zunächst das Reich Gottes von der christlichen Kirche wieder zu unterscheiden und als das universell-menschliche, vom Geiste Gottes beseelte und den göttlichen Weltzweck verwirklichende Gemeinwesen zu bestimmen (§. 525), zu welchem sich die Kirche nur als Mittel verhält (§. 902).

§. 917. Reich Gottes ist daher nur der religiöse Ausdruck für das universelle Reich sittlicher Zwecke in der Welt, sofern die Totalität der in den besonderen sittlichen Gemeinschaftskreisen verwirklichten Zwecke unter die Idee des einheitlichen göttlichen Weltzwecks gestellt und damit zugleich die sittliche Idee des höchsten Gutes unter dem religiösen Gesichtspunkte eines vom göttlichen Willen geleiteten universell-menschlichen Gesammtlebens aufgefasst wird, zu welchem sich alle besondern sittlichen Zwecke, Güter und Gemeinschaftskreise nur als ebensoviel gottgeordnete Mittel für die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks verhalten.

Der Gedanke des göttlichen Reichs ist in seinem ursprünglichen religiös-sittlichen Gehalte überhaupt erst in neuerer Zeit wieder erkannt worden. Principiell hat die Reformation diese Wiedererkennung dadurch ermöglicht, dass sie göttliche Ordnungen auch ausserhalb des specifisch-kirchlichen Gebietes, in Familie, Staat, Gesellschaft u. s. w. anerkannte. Hierdurch war der Grund zu einer christlichen Ethik gelegt, welche sich nicht

auf die Sphäre der specifisch-kirchlichen Pflichten beschränkte und ausserhalb derselben nur eine Privatmoral übrig liess, sondern in den verschiedenen Kreisen sittlicher Gemeinschaft ebensoviel sittlich werthvolle Güter erblickte, deren Totalität die Idee des Einen höchsten Gutes ausmacht. Erst von dieser neuen ethischen Weltanschauung aus konnte auch die biblische Idee des göttlichen Reiches wieder gewürdigt werden. Schon KANT bezeichnet die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden als Endzweck der Welt, und definirt es als ein ethisches Gemeinwesen oder als ein Volk Gottes nach Tugendgesetzen.*) SCHLEIERMACHER'S Behandlung der philosophischen Ethik unter dem leitenden Gesichtspunkte der Güterlehre lehrte das höchste Gut als den Inbegriff aller durch sittliche Thätigkeit erzeugten Güter auffassen.**) Durch Combination beider Anschauungen ergibt sich von selbst der Begriff des göttlichen Reichs als des schlechthin universellen, die Totalität aller sittlichen Güter unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Weltzwecks zusammenfassenden Gemeinschaft. Trotzdem steht diese Auffassung immer noch vereinzelt. Während noch ROTHE als diese universelle Gemeinschaft vielmehr den Staat, und das Gottesreich nur als die dereinstige absolute Vollendung der universellen religiös-sittlichen Gemeinschaft betrachtete,***) WEISSE dagegen das „Himmelreich" oder die universelle, also auf die christliche Kirche nicht eingeschränkte Heilsgemeinschaft, in welcher der göttliche Weltzweck erfüllt werde, wieder als die Gesammtheit der „in allen unendlichen Welten" zum ewig unsterblichen Leben gelangten Gotteskinder beschrieb,†) ist durch Alex. SCHWEIZER und KRAUSS das Reich Gottes wieder mit der unsichtbaren Kirche in Zwingli's Sinne identificirt worden. Dann ist es aber wieder nur ein „verborgener Geisterbund," die Summe aller gläubigen und seligen Individuen, aber keine reale Gemeinschaft. Demgegenüber ist die hier geltend gemachte Auffassung des Gottesreiches meines Wissens zuerst in meiner angeführten Abhandlung entwickelt worden, darnach von HOLTZMANN, WITTICHEN, RITSCHL u. A.

§. 918. Auf Grund der christlichen Gottesidee gewinnt das göttliche Reich seine nähere religiös-sittliche Bestimmtheit als das vom väterlichen Liebewillen Gottes beseelte universellmenschliche Gesammtleben, welches in diesem Liebewillen das oberste Gesetz für die Vereinigung der Reichsgenossen unter

---

*) Werke X (Rosenkranz) S. 116 f.

**) Vgl. besonders die Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes, Werke zur Philosophie II, 446 ff.

***) Ethik 2. A. II, 475 ff.

†) Philosophische Dogmatik I, 278 ff. III, 38 ff. 411 ff. 655 ff.

einander und die wirksame Kraft für alle besondere sittliche Arbeit erkennt, in der allumfassenden Liebesgemeinschaft also den göttlichen Liebeszweck mit der Menschheit, oder das höchste Gut fortschreitend verwirklicht.

Vgl. §. 525. 629. 630. 633. 637. 643. 646. 647. 667. 671. 882. Das in der Erwählungslehre und der Christologie an verschiedenen Stellen Ausgeführte ist hier nur kurz zusammenzufassen. Ist nach christlicher Anschauung das Wesen Gottes die Liebe, der göttliche Weltzweck aber die Vereinigung der Menschen unter der Idee der Liebe als der göttlichen Norm für alle gemeinsame sittliche Arbeit in der Welt, so bestimmt sich eben hierdurch der Begriff des göttlichen Reiches zu der die göttliche Liebe offenbarenden universell-menschlichen Gemeinschaft. Dieses Reich der Liebe verwirklicht den göttlichen Weltzweck, sofern in ihm der universell-sittliche Zweck der Gemeinschaft zugleich der sittliche Selbstzweck jedes einzelnen Gliedes ist, die concrete Einheit des gemeinsamen und des individuellen Lebenszwecks also nur in der Liebe gewonnen wird. Durch die Liebe erhebt sich der Einzelne über die sinnliche, selbstische und endliche Bestimmtheit seines Willens in der Welt, gelangt also zur geistigen Freiheit über sie und damit zugleich zur Verwirklichung seiner geistigen Lebensbestimmung; und durch die Liebe macht er zugleich den sittlichen Zwecken der Gemeinschaft sich dienstbar, indem er die Förderung der sittlichen Zwecke Andrer zu seinem eignen sittlichen Zwecke erhebt, also alle seine sittliche Arbeit in der Gemeinschaft als einen Dienst auffasst zur Verwirklichung des sittlichen Gesammtzwecks oder des höchsten Guts. Indem also das universelle Reich sittlicher Zwecke unter die religiöse Idee gestellt wird, erscheint der göttliche Liebewille als oberste Norm und seine Offenbarung in der Welt durch Liebe zu Gott und den Menschen als höchstes sittliches Ziel für die Glieder des Gottesreichs. Diese Liebe Gottes ist zunächst ein Object religiöser Erkenntnis: dieselbe kann aber nicht als Norm in den menschlichen Willen aufgenommen werden, ohne sich zugleich als Kraft in ihm zu bethätigen. Ist das Reich Gottes ein Gemeinwesen, in welchem Gott König, sein Wille also das leitende Gesetz für alle Genossen der Gemeinschaft ist, so ist die Verwirklichung dieses Gotteswillens in der Gemeinschaft der Menschen unter einander durch die von ihnen erfahrene und erlebte Liebesgemeinschaft mit Gott bedingt, welche sich als Liebesgehorsam gegen Gott und als Liebesdienst gegen die Menschen bethätigt. Insofern lässt sich das Gottesreich auch als die Gemeinschaft der Gotteskinder bezeichnen, welche auf Grund ihrer Gottesgemeinschaft ihre Gottähnlichkeit kund thun, indem Gottes Liebewille ihr eignes Wollen und Thun beseelt. Wie aber diese Gotteskindschaft die Bedingung ist für die dem

göttlichen Weltzwecke gemässe sittliche Selbstbestimmung der Einzelnen in der sittlichen Gemeinschaft, so ist sie zugleich die höchste Seligkeit, sofern sich der zum Bewustsein seiner Gotteskindschaft gelangte Mensch mit Gott versöhnt, von der Welt erlöst und zum ewigen Leben in der Gottesgemeinschaft hindurchgedrungen weiss. Nun schliesst aber das Bewustsein der Gotteskindschaft zugleich das Bewustsein der persönlichen Zugehörigkeit zum Gottesreiche und umgekehrt ein: das Heil oder die Seligkeit des Einzelnen ist also durch sein Aufgenommensein unter die Bürger des Gottesreiches bedingt.

§. 919. Als göttlicher Weltzweck ewig gesetzt und als Ziel subjectiv-sittlichen Strebens auch ausserhalb der specifisch christlichen Gemeinschaft und vor der Gemeindegründung durch Jesus Christus immer schon vorhanden, soweit die Idee eines vom Willen Gottes regierten sittlichen Gesammtlebens sich wirksam erwies, ist das Gottesreich doch erst in der Gemeinde Christi in seinem wahren Wesen als ein universell-menschliches von dem Gesetz der Liebe beherrschtes Gemeinwesen erkannt und als solches in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten.

Die Frage, ob Christus der Gründer des Gottesreichs sei, lässt sich bejahen und verneinen, je nachdem man sie nimmt. Wenn die „wahre Kirche," d. h. eben das Gottesreich, nach übereinstimmender Lehre beider evangelischer Kirchen schon seit „Anfang der Welt" bestanden haben soll, so mag die dogmatische Formulirung und Begründung dieses Gedankens noch so angreifbar sein, im Grunde ist hiermit der Satz ausgesprochen, dass es erwählte Gotteskinder auch ausserhalb der specifisch christlichen Gemeinschaft gibt, und dass die verschiedenen sittlichen Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft, sofern durch sie wahrhaft sittliche Güter verwirklicht werden, der Idee des Gottesreichs eingeordnet sind. Die alttestamentliche Volksgemeinde ist auch schon „Gottesreich," ausdrücklich in dem Sinne einer nicht blos idealen, sondern wirklich realen Gemeinschaft. Die Idee aber eines allumfassenden Gottesstaates, dem alle Menschen als gleichberechtigte Glieder angehören, ist völlig unabhängig vom Christenthume mit grösster Bestimmtheit von den Stoikern aufgestellt. Aber während die alttestamentliche Theokratie zwar ein reales Gemeinwesen war, aber über die particularistischen Schranken niemals hinauskam, so ist der stoische Gottesstaat zwar universalistisch, aber ein abstractes Ideal. Und weder hier noch dort hat sich das Denken zu dem christlich-religiösen und christlich-sittlichen Begriffe des Gottesreichs erhoben. Ist im A. T. der Gedanke einer sittlichen Gottesherrschaft zugleich mit der Vorstellung einer äusseren Herrschaft

Israels über die Heidenvölker und mit der niemals aufgehobenen Zumuthung der Beobachtung von so und so viel lediglich ceremoniellen Bestimmungen als göttlicher Gebote unzertrennlich verwoben, so ist das Gesetz, welches die Glieder des stoischen Gottesstaates zusammenhält, das Gesetz der Natur und das allgemeine vernünftige Wesen des Menschen überhaupt, aber nicht der göttliche Liebewille. Dort ist also der Wille Gottes noch nicht rein ethisch gefasst, hier ist die ethische Weltanschauung ohne zureichendes religiöses Motiv.

Wie daher das Reich Gottes als die universelle Vereinigung der Menschen unter der Idee der Liebe erst durch Jesus Christus geschichtlich offenbart worden ist, so ist dasselbe als concretes religiös-sittliches Gemeinwesen der Menschen erst in der Gemeinde Christi wirklich in die Geschichte eingetreten. In dem bezeichneten Sinne ist also Christus allerdings der Gründer des Gottesreichs, die christliche Gemeinschaft aber ist zwar noch nicht ohne Weiteres das universelle, religiös-sittliche Gemeinwesen selbst, wohl aber ist sie ihrer Idee nach schlechthin universell, einmal sofern sie bestimmt und befähigt ist, sich über die gesammte Menschheit zu erweitern, zum Andern weil das religiös-sittliche Princip des Christenthums alle sittlichen Gemeinschaftskreise zu durchdringen, also alle sittliche Arbeit in der Welt der Idee des Gottesreiches einzuordnen vermag. Hiermit soll nicht behauptet sein, dass ausserhalb der christlichen Gemeinschaft die Idee des göttlichen Reiches in keiner Weise sich wirksam erweise, dass es also ausserhalb derselben auch kein Heil und kein Heilsbewustsein zu geben vermöge; wohl aber ist einerseits die individuelle Heilsgewisheit nur durch die Zugehörigkeit zur christlichen Heilsgemeinschaft wirklich verbürgt und vor Täuschung gesichert, andrerseits gewinnt sie nur in letzterer ihren eigenthümlichen Gehalt als Zugehörigkeit zu dem universellen Reiche der göttlichen Liebe.

§. 920. Als geschichtliches von der Person Jesu Christi ausgegangenes Gemeinwesen ist das Reich Gottes daher das Reich Christi oder „Christi Leib.“

Besteht die Reichsgründung Christi darin, dass er sein persönliches Sohnschaftsverhältnis zu Gott und seine persönliche Freiheit über die Welt zur Grundlage eines neuen, von dem Bewustsein der Versöhnung und Erlösung beseelten Gemeinwesens gemacht hat, so stellt eben die von ihm ausgegangene, ihm als ihrem Könige und Haupte geeinte Gemeinschaft die geistige Gegenwart des Gottesreiches dar. Das Gottesreich ist in der Gemeinde Christi ebensowol Zweck als Product des gemeinsamen Handelns, es ist einerseits eine stetig angestrebte Aufgabe, andrerseits ein immer schon in der Verwirklichung begriffenes Sein. Wenn das Urchristenthum das Reich Gottes lediglich in die Zukunft verlegte, in der Messiasgemeinde aber

nur eine Sammlungs- und Vorbereitungsanstalt für das Gottesreich erblickte, so ist dieses Reich doch nach Jesu eigner Predigt schon mit ihm gekommen, und ist ein schon gegenwärtig auf Erden werdendes und wachsendes (§. 911). Dieses Reich hat seine concrete Wirklichkeit an einem Volke Gottes, in welchem Gottes Wille regiert. Seitdem nun durch das Evangelium Jesu die Ordnungen des Gottesreichs als Grundgesetz dieses Gottesvolks proclamirt sind, ist ein solches Gottesvolk nur in der durch den Glauben an jenes Evangelium verbundenen christlichen Gemeinde wirklich vorhanden. Das neue Gottesvolk schied aus dem alten in demselben Maasse sich aus, als letzteres dem Evangelium Jesu den Glauben versagte, ersteres aber sich über die particularistischen Schranken des alten Bundes zu der Idee eines universell-menschheitlichen Gemeinwesens, und über die äussere juridische, Ceremonielles und Ethisches unterschiedslos coordinirende Auffassung des Gesetzes zu der Erkenntnis der Liebe als der rechten Gesetzeserfüllung erhob. Diese Gemeinde Christi ist Christi „Leib," sofern Christi Geist das sie beseelende Princip ist, welches die Vielen zu einem geistigen Ganzen verbindet. Aber darum ist sie doch keineswegs blos eine unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, sondern ein reales geschichtliches Gesammtleben, dessen Vorhandensein in der Welt auch äusserlich an den Wirkungen des Geistes Christi wahrnehmbar ist.

§. 921. In der christlichen Gemeinde ist unmittelbar zugleich mit dem eigenthümlichen durch Christus begründeten religiösen Verhältnisse zu Gott eine eigenthümliche sittliche Weltanschauung und damit zugleich eine eigenthümliche Auffassung des sittlichen Lebenszwecks jedes Einzelnen gegeben, die Reichsidee also ebensowenig als eine ausschliesslich religiöse wie als eine ausschliesslich sittliche, sondern als eine religiös-sittliche erkannt.

Vgl. §. 626. 629. 630. 643. 646. 647. Die Auffassung der sittlichen Welt unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Reiches, und des individuellen sittlichen Berufes unter dem Gesichtspunkte eines Dienstes an diesem Reiche ist überhaupt erst durch das eigenthümliche religiöse Verhältnis, in welchem sich die christliche Gemeinde zu Gott weiss, ermöglicht. Im Bewustsein der Versöhnung mit Gott und der Erlösung von der Welt ist zugleich die religiöse Auffassung des gemeinsamen und individuellen Lebenszwecks als Verwirklichung des universellen göttlichen Liebeszwecks mitgesetzt. Eben damit erscheinen aber zugleich alle besondern sittlichen Gemeinschaftskreise und alle in diesen Gemeinschaftskreisen producirten sittlichen Güter für den Zweck des Reiches Gottes als des höchsten Gutes geordnet, und demgemäss werden auch alle besonderen sittlichen Thätig-

keiten in den verschiedenen Berufskreisen als ebensoviele besondre Dienstleistungen am Gottesreiche beurtheilt. Wie also die sittliche Welt als eine universelle Vereinigung der Menschen unter dem Gesetze der Liebe sich darstellt, so wird der sittliche Lebensberuf jedes Einzelnen als Liebesgehorsam gegen Gott und Liebesdienst gegen die Menschen erkannt und damit dem universellen religiös-sittlichen Gesammtleben des göttlichen Reiches eingegliedert.

§. 922. Das göttliche Reich ist einerseits Glaubensgegenstand, und als solcher ein unsichtbares, übernatürliches und überweltliches Gemeinwesen, andrerseits Product des religiös-sittlichen Handelns in der Gemeinschaft, und insofern etwas Sichtbares, in den natürlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt sich Bethätigendes.

Die Zugehörigkeit zum Gottesreiche bethätigt sich ebensowol als innere Erhebung über die Welt, wie als sittliche Arbeit in der Welt. Ersteres, sofern die Reichsgenossen erst in ihrem religiösen Verhältnisse zu Gott, oder in der Gewisheit ihrer Versöhnung und Gotteskindschaft zur geistigen Freiheit über die Welt zu gelangen vermögen. Letzteres, sofern sie diese Freiheit in Gott wahrhaft nur durch Erfüllung des göttlichen Willens in der Welt, oder durch treue Ausrichtung ihres gottgeordneten Berufs zu bethätigen vermögen. Das Gottesreich hat also eine religiöse und eine sittliche Seite. Nach ersterer ist es Glaubensgegenstand, also etwas Unsichtbares, weil das Walten des Geistes Gottes als beseelender Liebesmacht in der universellen sittlichen Gemeinschaft nur für den Glauben, nicht für die sinnliche Wahrnehmung erkennbar ist (§. 882), und sodann, weil die persönliche Bürgerschaft in diesem Reiche in dem verborgenen Glaubensleben sich gründet. Nach letzterer ist es immer schon ein reales, von einem geschichtlichen Anfangspunkte ausgehendes, in seinen Wirkungen wahrnehmbares Gemeinwesen.

Als ein Reich des Geistes Gottes ist es ferner ein übernatürliches und überweltliches Gemeinwesen und ist doch wieder zugleich seit seiner geschichtlichen Begründung durch Christus in den natürlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt immer schon wirklich. Ersteres, sofern die Gotteskindschaft im Gottesreich über die natürlich-sinnliche, selbstsüchtige und particuläre Bestimmtheit des Willens in der Welt und in den besondern Gemeinschaftskreisen in ihr, mit ihren besonderen, particulären Interessen hinaushebt, und dem Reichsgenossen ein Heimatsrecht in einer übersinnlichen Ordnung des Daseins gewährt, in welcher allein Gottes Liebewille regiert. Letzteres, sofern die Sphäre des von der Idee des Reiches Gottes geleiteten religiössittlichen Handelns doch wieder diese irdische Welt mit ihren

natürlichen Ordnungen und naturbestimmten Gemeinschaftskreisen, der Familie, dem Volk, der bürgerlichen Gesellschaft u. s. w. bleibt, daher die Gegenwart des Reiches Gottes sich in der universellen sittlichen Organisation des realen menschlichen Gesammtlebens auf Erden, oder in der Zusammenfassung der besondern „Culturzwecke" in der Welt zu einem einheitlichen, von Einem Principe geleiteten Ganzen sittlicher Zwecke beurkundet.

§. 923. Das Reich Gottes in seiner concreten geschichtlichen Bestimmtheit als Reich Christi, oder als das vom Geiste Christi beseelte religiös-sittliche Gesammtleben in der Welt, verwirklicht sich mittelst der specifisch-religiösen Gemeinschaft der christlichen Kirche, kommt aber immer zugleich auch in den besondern sittlichen Gemeinschaftskreisen in der Welt in dem Maasse zur Erscheinung, als der Geist Christi auch in ihnen sich wirksam erweist, also die sittliche Arbeit im besondern Beruf wirklich im Geiste Christi getrieben, alle besondern sittlichen Güter, Zwecke und Gemeinschaftskreise aber als gottgeordnete Mittel für den höchsten Weltzweck, oder für das Reich Gottes erkannt und diesem Reiche eingegliedert werden.

Vgl. §. 902. Der Geist Christi ist kein andrer, als der Geist der göttlichen Liebe, welcher in Christus geschichtlich offenbart ist. Die Gesammtheit der Wirkungen dieses Geistes kann und soll sich aber gar nicht auf das specifisch-religiöse Gemeinschaftsgebiet beschränken. Im Gegentheile ist das Reich Christi nur in dem Maasse wirklich da, als sich der Geist Christi als eine alle Gebiete des sittlichen Gesammtlebens beseelende Macht erweist. Wird auch mit dem extensiven und intensiven Fortschreiten der christlich-sittlichen Gemeinschaft die christlich-religiöse nicht überflüssig gemacht, so ist doch die Kirche lediglich Mittel zum Zwecke der Verwirklichung des Reiches Christi und damit des Reiches Gottes auf Erden, und die Vollkommenheit der Erscheinung dieses Reiches hängt gerade von dem Maasse ab, in welchem seine Wirklichkeit auf Erden sich nicht auf die specifisch-kirchliche Gemeinschaft beschränkt, sondern auf das Gesammtgebiet des sittlichen Lebens nach allen Beziehungen desselben hin sich erstreckt, also der äussere Gegensatz der christlichen Gemeinschaft und der „profanen Welt," der Kinder Gottes und der „Kinder der Welt" im Verschwinden begriffen ist. Also hängt die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes von dem Maasse ab, in welchem einerseits der katholische Begriff des Reiches Gottes als einer alle natürlich-sittlichen Lebensgebiete unter ihre Herrschaft beugenden und in ihrem eigenthümlichen sittlichen Werthe verkümmernden

kirchlichen Universalmonarchie, andrerseits der pietistische Begriff derselben als der Summe der auf Ausscheidung der Kinder Gottes aus der profanen Welt gerichteten particulären Parteizwecke überwunden wird.

§. 924. Als ein in der Welt werdendes ist das Reich Gottes einerseits immer schon wirklich, andrerseits aber immer noch in der Zukunft gelegen, daher sein vollkommen verwirklichtes Ideal immer noch ein Gegenstand gläubiger Hoffnung bleibt, deren Erfüllung der Glaube festhält, auch wenn die gegenwärtigen Weltzustände sich verändern.

Wenn schon in einem Theile der neutestamentlichen Schriften aus dem Gottesreiche auf Erden ein Reich im „Himmel" geworden, der urchristliche Ausdruck Himmelreich also in einem fremden Sinne gedeutet worden ist, so liegt diese in der Folgezeit immer bestimmter sich ausprägende Anschauung freilich sehr nahe. Wie die Vorstellung das Ewige und Ideelle, das an sich über aller Zeit liegt, selbst nur in zeitlicher Form, als eine Zeit, deren unmittelbar erfüllender Inhalt das Ewige ist, anzuschauen vermag, so vermag sie auch die „Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit," die im Begriffe des Gottesreiches enthalten ist (§. 922), wieder nur in räumlicher Form, also als ein räumlich-jenseitiges, aber mit geistigem Inhalt erfülltes Dasein zu veranschaulichen. Hat nun schon die urchristliche Hoffnung das Gottesreich wesentlich als ein zukünftiges, also wenn auch nicht in räumlicher, so doch in zeitlicher Transcendenz gefasst, so ergibt sich aus einer Combination beider Anschauungen die von der Kirchenlehre dogmatisirte Vorstellung, dass das Reich Gottes zwar schon gegenwärtig im Himmel vorhanden sei, dereinst aber bei der Endvollendung auch auf Erden vollkommen offenbar werde. Dieselbe ist also nur eine folgerichtige Durchführung der urchristlichen Lehre von der Endvollendung, welche sich einfach aus der Reflexion auf die während des geschichtlichen Werdens des Reiches Gottes auf Erden jederzeit unvollkommene Verwirklichung des Ideales ergibt (s. u.). Die Speculation sieht sich demgegenüber genöthigt, auf dem Satze zu beharren, dass die in die Zukunft verlegte volle Verwirklichung der Idee wenigstens nicht als äusserlich übernatürlicher Abbruch aller Geschichte, sondern nur als eine auf dem Wege wirklich geschichtlicher Entwickelung fortschreitend in die Gegenwart eintretende gedacht werden könne. Wohl aber liegt in der absoluten Bedeutung des Gottesreiches für den christlichen Glauben die Bürgschaft enthalten, dass dasselbe Bestand haben werde, auch wenn die gegenwärtigen natürlichen Bedingungen geistigen Lebens in Wegfall kommen. Ob dagegen unter veränderten äusseren Bedingungen — also z. B. nach Eintritt des Untergangs unsres Planeten — auch die religiös-sittlichen Be-

dingungen für die Verwirklichung des Gottesreiches sich verändern werden, ist eine Frage, auf welche die Dogmatik keine Antwort zu geben im Stande ist.

---

b. Die Hoffnung auf die künftige Vollendung des Heils.

Vgl. Grimm §. 228—232. Hutt. rediv. §. 128—132.

§. 925. In der Lehre von den letzten Dingen schaut die religiöse Vorstellung der Christen die in der Zeit immer nur werdende Verwirklichung des individuellen und gemeinsamen Heilslebens in seiner idealen Vollendung, diese aber als eine Reihe zeitlicher Schlussacte an, auf welche eine zeitlose Ewigkeit folgt.

§. 926. Da die Vollendung des Heils ein Gegenstand des auf das Künftige gerichteten Glaubens nur dadurch zu werden vermag, dass es bereits ein Gegenstand gegenwärtiger Erfahrung geworden ist, so kann auch, was von einer in der Zukunft liegenden Endvollendung erwartet wird, nur nach Maassgabe dessen vorgestellt werden, was als gegenwärtiger Gehalt im frommen Selbstbewustsein gesetzt ist, woraus sich von selbst je nach der jedesmaligen Stufe des frommen Bewustseins eine Mannichfaltigkeit eschatologischer Vorstellungen ergibt.

§. 927. Nach der durch die Propheten ausgebildeten alttestamentlichen Anschauung ist die künftige Endvollendung die durch den Tag des Herrn herbeigeführte ideale Vollendung der israelitischen Theokratie unter dem messianischen König, in welcher ebensowol die religiös-sittliche Vollendung des Volks oder die vollkommene Verwirklichung seiner im Bundesgesetze vorgezeichneten Gerechtigkeit, als auch die durch ein äusseres Allmachtswunder herbeizuführende äussere Weltherrschaft Israels inbegriffen ist (§. 909).

Die prophetische Zeit hat vornehmlich zwei Zukunftsbilder erzeugt, welche auch für die urchristliche Vorstellungswelt maassgebend wurden. Das eine ist die Herrscherzeit des messianischen Königs, welcher das Gottesreich auf Erden für alle Zukunft begründen wird; das andre die Erwartung einer grossen Endvollendung, eines „Tages des Herrn,“ an welchem das Gericht über die ganze Welt sich vollziehen wird. Die Hoffnung auf das messianische Königthum des Davidsohnes tritt je nach den ge-

schichtlichen Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart bald hervor, bald wieder zurück. Ihren Höhenpunkt erreicht sie bei den Propheten der assyrischen Zeit (Mich. 5, 1 ff. Jes. 9, 5 f. 11, 1—5. Sach. 9, 9). In der babylonischen Zeit wird das Bild des davidischen Königs festgehalten, aber seine Züge erbleichen allmählich: an die Stelle der äusseren Machtherrlichkeit treten wesentlich ethische Züge (Jer. 23, 5. 8. 30, 9 ff. 33, 15 ff. Sach. 12, 4—10. Ez. 17, 22 ff. 21, 32. 29, 21 vgl. 37, 22 ff. Sach. 6, 11 ff.). Neben dem Königthum wird nach der Anschauung dieser Zeit namentlich das Propheten- und Priesterthum seine Vollendung finden (vgl. besonders den Knecht Gottes bei Deuterojesaja, die Eliasweissagung Mal. 3, 23, das priesterliche Königthum nach der Schilderung Jeremia's 30, 21 und Ezechiels 44, 3. 45, 17, 46, 4). In der Folgezeit sinkt das davidische Haus in Vergessenheit, die Zukunftshoffnung, obwol sehr lebendig, hält sich überhaupt an die Herstellung der Weltherrschaft Israels ohne persönlichen Träger (Dan. 7, 13 f.). Trotzdem ist zur Zeit Jesu, wie die Evangelien zeigen, die Hoffnung auf den messianischen König wieder allgemein im Volke verbreitet (Orac. Sibyll. III, 46 ff. 394 ff. Henoch c. 37—71. Psalm. Salom. 17. 18).

Aber auch abgesehen von der messianischen Erwartung im engeren Sinne ist die dereinstige Vollendung des Gottesbundes mit Israel ein stehender Zug der prophetischen Zukunftshoffnung. Sie kleidet sich in die Form eines Kommens Gottes in königlicher Macht, um auf Zion zu thronen und sein alle Völker der Erde umfassendes Reich zu errichten (Jes. 40, 3—10. 59, 19 f. 60, 1 f. u. ö.). Der Zeitpunkt des Eintritts dieser vollendeten Gottesherrschaft ist der „Tag Jhvh's“ (Jes. 2, 12. Ez. 30, 3. Joël 1, 15. 2, 1. 11 u. ö.). Sein Anbruch wird durch Wunderzeichen im Himmel und auf Erden angekündigt (Joël 2, 2. 10. 3, 4 ff. 4, 15. Am. 8, 8 f. 9, 5. Sach. 14, 4. Jes. 13, 13. 34, 4. Mich. 1, 3 f. Ez. 38, 19 ff. Nah. 1, 4 ff.). Als Gerichtstag über die Bundesbrüchigen in Israel und über alle Heiden ist er der „Tag des Zornes“ (Jes. 13, 13. Thren. 2, 21. Zeph. 1, 18. Dan. 8, 19 vgl. Joël 1, 15. 2, 11. Hab. 3, 16. Hos. 9, 7. Am. 5, 18 ff. u. ö.); zugleich aber ist er wieder der Tag des Heils und der Rettung für Israel und der Bundesvollendung (Sach. 12, 10. Jer. 31, 31 ff. 32, 40. Ez. 11, 19 f. 16, 60. 36, 25 ff. 39, 29. Jes. 59, 21. 61, 8. Joël 3, 1 ff. u. ö.), mit welchem eine Zeit vollkommener Gerechtigkeit und Seligkeit anhebt (Jes. 1, 26 f. 11, 9. 33, 6. Jer. 32, 39 f. Ez. 11, 17 ff. Jes. 26, 2. 60, 21. 61, 6 u. ö.).

§. 928. Die Vorstellung von der messianischen Zukunft Israels vollendet sich in der nachexilischen Zeit durch die Lehre von der Auferstehung der Todten, welche den vor Eintritt des Gottesreiches sterbenden Gesetzesfrommen die Hoffnung

auf persönlichen Antheil an der künftigen Herrlichkeit sicherstellt.

Es ist ein unanfechtbares Resultat der alttestamentlichen Forschung, dass die ursprüngliche Vorstellung der Hebräer weder eine Auferstehung der Todten noch eine persönliche Fortdauer kannte. Die Todten kommen in die Scheol, aus welcher es keine Rückkehr ins Leben gibt; und wenn der Aufenthalt in diesem Todtenreiche gelegentlich als eine Art von Fortdauer vorgestellt ist, so ist damit nur auf abstract-sinnliche Weise die Person des Todten als Subject von Zuständen gedacht, welche für die Phantasie grade das Gegentheil des wirklichen Lebens veranschaulichen sollen. Dass einzelne Fromme wie Henoch und Elias ausnahmsweise in den Himmel erhoben werden, ohne den Tod zu sehen, hebt diese allgemeine Grundanschauung nicht auf.

Die Vorstellung von einer Auferstehung der Todten begegnet uns zuerst als Bild für die Neubelebung des Volkes (Hos. 6, 1 ff. 13, 14. Ez. 37. Jes. 26, 19. vgl. 25, 8). Eine Auferstehung der Einzelnen lehrt zuerst Daniel (12, 2), doch zeigt das Buch Kohelet, wie wenig diese Lehre eine allgemein verbreitete war. Noch die Bücher Sirach und Baruch halten die althebräische Anschauung fest. Dagegen findet sich der Auferstehungsglaube in spätjüdischen Schriften (2 Macc., Tobit, ferner Ps. Salom. 3, 16. Orac. Sibyll. IV, 181 f. und besonders bei Henoch). Zur Zeit Jesu ist derselbe im Volke allgemein verbreitet (Mt. 22, 24 ff. Mc. 12, 19. Act. 23, 6—8. 24, 15. 26, 8), wogegen die Sadducäer an der althebräischen Lehre festhalten. Bei ihrem ersten Auftreten ist die Auferstehungslehre nur zu der Vollendung des irdischen Gottesreiches in Beziehung gesetzt: nur die Reichsgenossen erstehen. Erst in Folge der gerade in späteren Schriften wieder scharf hervortretenden Vergeltungslehre bildet sich die Anschauung einer doppelten Auferstehung. Daneben findet sich die Vorstellung einer leiblosen Seelenexistenz, welche in realerem Sinne gemeint ist als die Schattenexistenz in der Scheol (so namentlich im Buche Henoch, vgl. 22, 3 ff. die Ausführung über die verschiedenen Aufenthaltsorte der Todten). Von beiden Seiten her entwickelt sich so eine Modification der ursprünglichen eschatologischen Anschauung, indem man nun als letzten Abschluss ein universelles Gericht über Lebende und Todte, und eine definitive Bestimmung der Einen zur *ζωή*, der Andern zum *θάνατος* erwartete, wobei zugleich die irdische Vollendungszukunft zurücktrat.

§. 929. Hiernach gestaltet sich die herrschende Vorstellung des späteren Judenthums zu der Annahme einer künftigen Weltperiode, welche durch den wiederkehrenden Elias vorbereitet, durch die Erscheinung des Messias, seinen Sieg

über die Heiden und das grosse Weltgericht über Lebende und Todte auf schlechthin übernatürliche Weise begründet werden soll, worauf die Aufrichtung des Messiasreichs auf Erden und die bald mit demselben identificirte, bald von ihm noch unterschiedene Endvollendung folgt, bei welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde erscheinen wird.

Die Belege finden sich theils im N. T., dessen Eschatologie überall die jüdischen Zeitvorstellungen voraussetzt, theils in der jüdischen Apokalyptik und der rabbinischen Tradition. Prophetische Züge, wie die von Elias dem Vorläufer (Mal. 3, 23) werden diesem Zukunftsbilde einverleibt; ursprünglich flüssige Bilder werden dogmatisch fixirt. Im Einzelnen bleibt freilich, wie dies in der Natur dieses ganzen Vorstellungskreises liegt, sehr Vieles schwankend und unbestimmt. Grundzug bleibt die Unterscheidung des עוֹלָם הַזֶּה (*αἰὼν οὗτος*) und עוֹלָם הַבָּא (*αἰὼν μέλλων*). Hierzu tritt aber nun die Vorstellung von der Endvollendung, oder der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, welche mit der Todtenauferstehung eintreten soll. Hieraus ergibt sich ein doppeltes Zukunftsgemälde: einerseits die messianische Herrschaftszeit mit ihren Herrlichkeiten, an welcher auch die auferstandenen Gerechten Antheil haben sollen, andrerseits das universelle Endgericht über Lebendige und Todte, mit der definitiven Endentscheidung über Leben und Tod, und das ewige selige Leben der Frommen in der verwandelten Welt. Aus der Combination beider Vorstellungen ist schon in der jüdischen Zeittheologie die Unterscheidung der „Tage des Messias," deren Dauer verschieden bestimmt wird, und der ewigen Herrlichkeit im absolut vollendeten Gottesreiche hervorgegangen*).

§. 930. Die persönliche Lehre Jesu hält, soweit sich ermitteln lässt, neben der geistig-sittlichen Bedeutung des Gottesreiches als einer geschichtlich sich entwickelnden Gemeinschaft die durch die alttestamentlichen Vorbilder an die Hand gegebene Vorstellung einer wunderbaren Endvollendung fest, welche durch ein äusserlich-sichtbares Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels eröffnet werden soll.

Vgl. §. 553. 911. WEIFFENBACH, der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873.**) Man bemerke übrigens, dass in den synoptischen Reden Jesu die Verkündigung seiner Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reiches mit der des Weltendes und Weltgerichtes abwechselt, ohne dass beide Vorstellungen ausser Mt. 25, 31 ff. auf einander bezogen sind. Schon dieser Umstand

---

*) GFROERER, Jahrhundert des Heils II, 212 ff.
**) Dazu meine Recension Literar. Centralblatt 1873 Nr. 16.

würde verbieten, die flüssige Bildersprache jener Reden zu dogmatisiren.

§. 931. Nach der übereinstimmenden Erwartung des ältesten Christenthums steht das Ende der gegenwärtigen, vom Satan beherrschten Weltperiode und der Anbruch der künftigen, die wunderbare Wiederkunft des auferstandenen und zum Himmel erhöhten Christus zur Ueberwältigung Satans und zur Aufrichtung des Messiasreiches auf Erden, die Auferstehung der Todten und das Endgericht in nächster Nähe bevor, ohne dass jedoch über die Vollendungszukunft selbst eine völlig einstimmige Lehre aufgestellt würde.

§. 932. Während die einfachere Vorstellung mit der Wiederkunft Christi zugleich die Auferstehung der entschlafenen Gläubigen in himmlischen Lichtleibern, die Verwandlung der Ueberlebenden und die Verklärung der ganzen Natur, also die Endvollendung erwartet, unterscheidet die andere, welche namentlich von der Apokalypse vertreten, aber auch dem Paulus nicht fremd ist, das mit der Auferstehung der Gläubigen (der „ersten Auferstehung") beginnende Messiasreich auf Erden („das tausendjährige Reich") von der definitiven Vollendung, welcher noch ein letzter Kampf, die Vernichtung aller feindlichen Mächte, die allgemeine Todtenauferstehung (die „zweite Auferstehung") und das Gericht über alle Heiden vorhergeht.

Das Urchristenthum schaut auf der Einen Seite die prophetische Weissagung als in Christus erfüllt an, auf der andern Seite verwendet es wieder die Farben der prophetischen und der spätjüdischen Zukunftshoffnung für das eigne Zukunftsgemälde. Ist Christi geschichtliches Kommen als „Menschensohn" nur die Vorbereitung des künftigen Gottesreiches, so steht sein Kommen als „Gottessohn" in himmlischer Lichtherrlichkeit zur Aufrichtung des Reiches noch bevor. Diese Wiederkunft Christi ist durch die Erscheinungen des Auferstandenen ebenso verbürgt, wie die Form der letzteren selbst wieder dem Anschauungsbilde von dem auf den Wolken des Himmels, in himmlischer Lichtglorie kommenden Christus gemäss ist. Und zwar steht seine Wiederkunft nach allgemeiner Erwartung des Urchristenthums in nächster Nähe bevor, daher die ersten Gläubigen nicht zweifelten, sie selbst zu erleben (ὁ κύριος ἐγγύς vgl. 1 Kor. 15, 52. 16, 22. Röm. 13, 12. 1 Thess. 4, 17. Phil. 4, 5. Jac. 5, 8. 1 Petr. 4, 5. Apok. 22, 7. 12. 17. 20. Hebr. 10, 37). Paulus gab die Hoffnung, dieselbe zu erleben, erst dann und auch dann nicht völlig auf, als er, einer furchtbaren Todesgefahr mit Mühe entronnen, sich selbst wie ein zum Tode Verurtheilter vorkam (2 Kor. 1,

8 ff. 5, 1 ff.). Bei fortgerückter Zeit suchte man die ursprüngliche Hoffnung durch Umbildung der überlieferten Christusworte und durch Hinausschiebung des Termins seiner Wiederkunft von Neuem zu stärken (vgl. *αὕτη ἡ γενεά* Mt. 24, 34 u. Par.; das *εὐθέως* v. 29 f. mit den Umbildungen bei Mc. und Luc.; ferner *τινὲς τῶν ὧδε ἑστώτων* Mt. 16, 28. Mc. 9. 1; *χρονίζει ὁ κύριος* Mt. 24, 48. 25, 5. Luc. 19, 11 u. ö.; vgl. ferner Luc. 21, 24. 2 Thess. 2, 1 ff. und aus noch späterer Zeit 2 Petr. 3, 3 ff. Joh. 21, 23). Es ist wol schon eine weiter entwickelte Vorstellung, dass der Wiederkunft Christi nicht blos furchtbare Wunderzeichen, von denen schon die Propheten reden (Jes. 13, 9 f. Joel 3, 3 ff.), sondern auch schwere Drangsale der Gläubigen vorangehen sollen (Mt. 24, 6—8. 15—22. 29 und dazu die Umbildung bei Luc.; Mc. 10, 30. 13, 9. 12. Mt. 24, 9 u. ö.; vor Allem die Schilderungen der Apokalypse); wenigstens spiegeln sich in diesen Schreckensgemälden die Verfolgungen in Judäa, das neronische Blutbad, die Greuel des jüdischen Kriegs und die Zerstörung Jerusalems. Auch die Figur des Antichrists gehört nicht der ursprünglichen Vorstellung an (zuerst Apok. 13, 17 vom wiederkehrenden Nero; darnach 2 Thess. 2, 3 f.).

Die Wiederkunft selbst und die ihr folgenden Freuden des Reichs werden gern unter dem Bilde eines Hochzeitsmahls dargestellt (Apok. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17. Mt. 9, 15. 25, 1 ff. Luc. 12, 36. 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 32. Joh. 3, 29; Apok. 19, 9. Mt. 22, 1 ff. 11 ff. Luc. 13, 29. Mt. 8, 11. Luc. 14, 15. 22, 30. Mt. 26, 29) und auch sonst in sinnlichen Farben geschildert*). Zu den Merkmalen der Königsherrschaft des Wiedergekommenen gehört das Rechtsprechen (Mt. 19, 28. Apok. 20, 4. 6) und Heerführen. Entwickelt sich aus ersterer Vorstellung allmählich die vom messianischen Weltgericht (Mt. 25, 31 ff. 13, 41—43. vgl. 1 Kor. 4, 4 f. 2 Kor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. 8. 1 Petr. 4, 5), so prägt sich letztere in der mythologischen Form eines siegreichen Kampfes Christi mit Satan und seinen dämonischen Heerscharen aus (Apok. 12, 9 ff. 20, 2), ein Kampf, der zugleich als Vernichtung des heidnischen Weltreiches, über welches ja Satan Gewalt hat, dargestellt wird (vgl. c. 14. 16. 17. 18). Vgl. §. 514.

Die beiden ursprünglich gesonderten Vorstellungsreihen von der Aufrichtung des messianischen Königreichs, an welchem auch die auferstandenen Gerechten Antheil haben sollen, und der Endvollendung, der allgemeinen Todtenauferstehung und dem allgemeinen Endgericht, gehen auch in der urchristlichen An-

---

*) Die Posaunen (Apok. 8—11. 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16), das neue Jerusalem mit seiner Wunderpracht (Apok. 21), die zwölf Stühle rings um den Herrscherthron (Mt. 19, 28), der neue Wein (Mc. 14, 25 u. Par.), die hundertfältige Vergeltung (Mc. 10, 29 f.) u. a.

schauung theils unvermittelt neben einander her, theils werden sie mit einander combinirt. Wo lediglich von der Auferstehung der Gläubigen (der ἀνάστασις τῶν δικαίων Luc. 14, 14) die Rede ist, da ist dieselbe auf die Zeit der Wiederkunft Christi bezogen (Röm. 6, 4 ff. 8, 11. 2 Kor. 4, 14. 1 Thess. 4, 16); nur die Gläubigen haben als Theilnehmer an der Auferstehung Christi das πνεῦμα ἅγιον, können also in einem σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 42 ff.) erstehn. Dagegen wird die allgemeine Todtenauferstehung (ἀνάστασις δικαίων καὶ ἀδίκων) immer zum Weltgericht in Beziehung gesetzt (Act. 24, 14. Hebr. 6, 2. Mt. 12, 41 f. Joh. 5, 29), dieses aber wird nach ursprünglicher Anschauung von Gott selbst vollzogen (Mt. 10, 32 f. Mc. 8, 38 u. Par. Mt. 6, 4. 6. 14 f. 18. 7, 1 f. 18, 8 ff. 10, 28. 12, 41 f. vgl. 11, 20 ff. 13, 47 ff. 18, 23 ff. 22, 11 ff.; Apok. 20, 11 ff. 1 Kor. 5, 13. Röm. 2, 5 ff. 3, 6. 14, 10). Eine Combination beider Vorstellungen war auf verschiedene Weise möglich. Die einfachste ist die, dass Wiederkunft Christi, Todtenauferstehung, Weltgericht durch den Messias und Weltende zusammengefasst werden (1 Kor. 15, 54 f. Röm. 11, 15 vgl. Mt. 25, 31 ff. 13, 41—43). Daneben aber steht die besonders vom Apokalyptiker ausgebildete Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, zuerst der Gläubigen zur messianischen Herrlichkeit, darnach aller übrigen Todten zum göttlichen Gerichte. Das irdische Messiasreich wird dann zwischen die Wiederkunft Christi und die Endvollendung, mit welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde eintritt und Gott selbst das Regiment übernimmt, hineingeschoben (Apok. 20—22). Dieselbe Vorstellung liegt auch bei Paulus neben der anderen vor (1 Kor. 15, 20—28), nur dass beim Apokalyptiker das Zwischenreich ein friedliches Reich irdischer Herrlichkeit und Glückseligkeit ist, während Paulus es mit dem Kampfe des Messias wider alle seine Feinde bis zu deren definitiver Ueberwindung ausfüllt.

§. 933. Der Zwischenzustand der verstorbenen Gläubigen bis zur Auferstehung, für die urchristliche Anschauung von untergeordnetem Belang, wird bald als ein Schlaf oder auch als Aufenthalt der Leiber im Grabe, der Seelen im Hades, bald wieder als eine sofortige Vereinigung mit Christus vorgestellt.

Die Todten heissen Schlafende, daher οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ 1 Kor. 15, 18 vgl. 11, 30. 15, 6. 20. 51. 1 Thess. 4, 13 ff. Mt. 27, 52. Gemeint ist hier wol überall der Seelenschlaf im Hades, während der Leib der Verwesung anheimfällt, vgl. Act. 13, 36 und dazu Act. 2, 27. 1 Petr. 3, 19. Erst als die Wiederkunft Christi sich weiter hinausschob, bildete sich die Vorstellung einer unmittelbaren Erhebung der gläubigen Seelen zu Christus in den Himmel aus. So zuerst 2 Kor. 5, 1 ff. auf Grund ganz

individueller Erfahrungen: aber auch Phil. 1, 23. Dabei kommt freilich die Vorstellung heraus, dass der Aufenthalt der Gläubigen im Himmel nur ein Zwischenzustand ist. Auch das Paradies Luc. 23, 43, in welchem der fromme Schächer sich mit Christus zusammenfinden soll, ist ähnlich wie „Abrahams Schoss" (Luc. 16, 19 ff.) als Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode gedacht.

§. 934. Ebenso schwankend ist die Vorstellung von dem letzten Schicksale der Ungläubigen und Gottlosen, welches bald als ein Verbleiben derselben im Hades ohne Hoffnung auf Auferstehen (oder als ewiger Tod), bald als Auferstehung zum Gericht und zur ewigen Verdammnis geschildert wird, ohne dass jedoch über die Leiber, in denen die Gottlosen auferstehen werden, Näheres gesagt wird.

Der *θάνατος* ist namentlich nach paulinischem Sprachgebrauche überall der physische Tod ohne Hoffnung auf Auferstehn, als dessen Folge freilich nicht die absolute Vernichtung, sondern nach älterer Vorstellung die Schattenexistenz im Hades gedacht ist, gleichbedeutend mit *ἀπώλεια* vgl. Röm. 2, 5—12. 2 Kor. 2, 15 f. Eine Auferstehung der Gottlosen lässt auch die strenge Consequenz einer Ansicht, welche dem Auferstehungsleibe eine pneumatische Beschaffenheit zuschreibt, nicht zu.

Aber diese Vorstellung wird durchkreuzt durch die (ursprünglich pharisäische) Theorie einer Auferstehung von Gerechten und Ungerechten zum Endgericht, um dort entweder das ewige Leben oder die ewige Verdammnis zugesprochen zu erhalten. Letztere Vorstellung (die Verurtheilung der Gottlosen zur ewigen Qual in der Feuer-Gehenna) wird häufig dem synoptischen Jesus in den Mund gelegt (Mc. 9, 43 ff. Mt. 3, 12. 5, 22. 29 f. 10, 28. 13, 42. 50. 18, 8 f. 23, 33. 25, 41 vgl. Mt. 8, 12. 22, 13. 25, 30. 46), und findet sich auch anderwärts (Apok. 19, 20. 20, 15. 2 Thess. 1, 8 f. Jud. 7).

§. 935. Neben der Vorstellung von einem ewigen Tode oder auch einer definitiven Verdammnis der Gottlosen zur ewigen Qual findet sich namentlich bei Paulus auch die entgegengesetzte Erwartung einer dereinstigen Bekehrung und Beseligung Aller (Apokatastasis).

1 Kor. 15, 22. Röm. 5, 18. 11, 32. Daneben freilich wieder der Gegensatz der *σωζόμενοι* und *ἀπολλυμένοι* (1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15 f. 4, 3). Die Stelle Act. 3, 21 gehört nicht hierher.

§. 936. In einigen jüngeren Schriften des N. T., wie namentlich im Hebräerbriefe, wird unter alexandrinischen Einflüssen die ursprüngliche Anschauung von einer irdischen Endvollendung hinter die Vorstellung von einem be-

reits im Himmel gegenwärtigen Reiche Christi zurückgestellt, in welches die Gläubigen zur seligen Sabbatruhe eingehn, während die Ungläubigen ein unbarmherziges Gericht erwartet (§. 912).

Im Hebräerbriefe geht neben der ursprünglichen Anschauung (10, 25—37 vgl. 2, 5) unvermittelt die andre von der räumlichen Transcendenz der himmlischen Gottesstadt her, welche die vollendeten Gerechten aufnimmt (12, 22 f. vgl. 28. 11, 10. 16). Dasselbe Schwanken findet sich im 2. Timotheusbriefe (4, 1 vgl. 18).

§. 937. Eine noch weiter von dem urchristlichen Vorstellungskreise sich entfernende Lehre findet sich unvermittelt neben den älteren sinnlichen Anschauungsformen in den johanneischen Schriften, in denen die Begriffe der Wiederkunft Christi, der Auferstehung, des Gerichts und des ewigen Lebens zwischen der gewöhnlichen Vorstellung und einer Umdeutung derselben ins Geistige schwanken.

Die Wiederkunft Christi wird zu einem geistigen Kommen im Parakleten umgedeutet oder vielmehr die eine Anschauung fliesst unvermerkt in die andre über (Joh. 14, 14—24. 16, 16—28). Das Gericht ist ein gegenwärtiges, welches sich unmittelbar mit der Erscheinung Jesu vollzieht, je nach der Stellung, welche die Menschen zu ihm einnehmen, und besteht einfach in dem Ausschlusse vom ewigen Leben (Joh. 3, 17 ff. 5, 24 vgl. 5, 27. 30. 8, 15 f. 12, 31. 47 f.); daneben aber findet sich wieder die populäre Vorstellung vom Gerichtstage als einem zeitlichen Endtermin und vom Gerichtsacte als einem besondern äussern Ereignisse (5, 28 f. 6, 39. 40. 44. 12, 48. 1 Joh. 4, 17). Ebenso wird die Auferstehung und das ewige Leben als bereits mit dem Glauben an den Sohn Gottes eingetreten, letzteres mithin als gegenwärtiger Besitz gedacht (3, 36. 5, 24. 1 Joh. 3, 14 vgl. Joh. 6, 47. 1 Joh. 5, 11 f.), obwol es an andern Stellen wieder noch als künftig erscheint oder die eine Vorstellung unvermittelt in die andre übergeht (5, 21—25 vgl. mit v. 28. 29; 6, 39 ff. 51. 54. 8, 51 f.).

§. 938. Mit dem allmählichen Zurücktreten der urchristlichen Zukunftserwartung und der gleichzeitigen Ausbildung der Lehre von der Kirche als dem auf Erden gegenwärtigen Gottesreiche (§. 865) erfuhr auch der Glaube an die dereinstige Weltvollendung eine wesentliche Umgestaltung, indem das Hauptinteresse fortan dem Geschicke der Einzelnen nach dem Tode sich zuwandte, wogegen die Vollendung der Kirche nach dem Vorgange des Hebräerbriefs als eine im Himmel

gegenwärtige vorgestellt wurde, der Gedanke an den plötzlichen Abschluss der irdischen Geschicke aber (oder an den „jüngsten Tag") die Gemüther nur noch zeitweilig wie eine Mahnung an die allgemeine Vergänglichkeit lebendiger bewegte.

Schon die Erneuerung der urchristlichen Zukunftshoffnung im Montanismus war nur eine Episode. In der Folgezeit ist der alte Ruf, der Tag des Herrn steht nahe bevor, aus einem Triumphrufe zu einem Schreckensrufe geworden. Vgl. z. B. die Erwartung des Weltendes ums Jahr 1000 n. Chr.

§. 939. Trotz der hierdurch herbeigeführten Umbildung der religiösen Weltanschauung blieb der eschatalogische Vorstellungskreis des Urchristenthums als Gemeingut aller christlichen Theilkirchen im Wesentlichen unverändert daneben bestehn, nur dass die katholische Anschauung die Macht der Kirche als äusserer Gnadenmittelanstalt auch auf das Jenseit erstreckte, die protestantische dagegen alle aus dieser Tendenz abgeleiteten Dogmen (Fegefeuer, Seelenmessen, Schatz der guten Werke) als eine Verdunkelung der Grundlehre von dem alleinigen Verdienste Christi verwarf.

Fegefeuer Trid. sess. VI can. 30. sess. XXV. Seelenmessen sess. XXII cap. 2 can. 3. Anrufung der Heiligen sess. XXV. Die von Alex. Halesius und Thomas ausgebildete Lehre vom thesaurus bonorum operum ist durch eine Bulle Leo's X. vom 9. Nov. 1518 feierlich bestätigt. — Die protestantische Polemik ist zunächst nicht gegen die Lehre vom Fegefeuer als solche, sondern gegen die angebliche Macht der Kirche, ewige Strafen in Fegefeuerstrafen zu verwandeln (vgl. dagegen Apol. 163. 194), und dann wieder durch Seelenmessen und wirksame Fürbitten die Seelen aus dem Fegefeuer zu erretten, gerichtet. Darum heisst das Fegefeuer den Protestanten eine Satanslehre art. Sm. 307 f. vgl. Helv. II. c. 26. Calvin inst. III, 5, 6. Doch erscheint auch die Lehre von einem Zwischenzustande, in welchem die abgeschiedenen Seelen erst noch von ihren Sünden gereinigt werden müssen, schon an sich mit dem Glauben an volle Sündenvergebung durch Christi Verdienst unverträglich (Helv. II. 26. Gall. 24.) Aus demselben Grunde wird auch der Schatz der guten Werke und die Application des Verdienstes der Heiligen durch die kirchlichen Indulgenzen verworfen Ap. 225. 227 vgl. A. C. art. 21. art. Smalc. 310 f. Helv. II. 5. Belg. 26. cat. Heid. qu. 94. Calvin inst. III, 20, 21 ff.

§. 940. Der Grundgedanke der kirchlichen Eschatologie ist die als äussere Thatsache angeschaute Vollendung des göttlichen Weltzwecks, oder die dereinstige Verklärung der

erlösten Menschheit und jedes einzelnen Gläubigen nach Seele und Leib zu dem ursprünglich von Gott gewollten aber erst durch die Erlösung in Christus vermittelten Vollendungszustand.

Biedermann S. 484. Wenn doch jede religiöse Lebensbetrachtung das ihr vorschwebende Ideal im Gegensatze zu seiner in der Erfahrung immer nur unvollkommenen Verwirklichung zugleich als einen Gegenstand der Zukunftshoffnung betrachten muss, so kann die unmittelbare Vorstellung diese gehoffte Zukunft sich nur als definitive Endvollendung anschaulich machen, also dadurch dass sie das an sich über aller Zeit liegende Ideal doch wieder in der Form der Zeit, als zeitlichen Abschluss aller Entwicklung auffasst, auf welchen Schlussact dann eine Zeit folgen soll, welche keine Zeit mehr, sondern Ewigkeit ist.

§. 941. Die Voraussetzung der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen bildet die individuelle Fortdauer nach dem Tode, als welche durch Vernunftgründe nicht sicher erweislich, aber durch die Autorität der heiligen Schrift und durch die Thatsache der Auferstehung Christi über jeden Zweifel erhoben ist.

Die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode ist im Grunde bereits durch die von der Kirchenlehre vorausgesetzte Anthropologie, welche einen substantiellen Unterschied von Leib und Seele statuirt, im Voraus entschieden. Doch halten die Dogmatiker darauf, auch für diesen Unterschied den Schriftbeweis anzutreten. Es wird zugestanden, dass die Gründe, welche das lumen naturae an die Hand gibt, nur als rationes subsequentes, nicht praecedentes beweiskräftig sind, d. h. nur wenn die Unsterblichkeit der Seele aus der heil. Schrift schon erwiesen ist. Unter dieser Verwahrung führt z. B. Gerhard (XVII, 157 ff.) eine Reihe von Beweisgründen an, welche theils der Auffassung der Seele als einer für sich subsistirenden, spirituellen, einfachen Substanz, theils dem vernünftigen und sittlichen Selbstbewustsein des Menschen entlehnt werden. Aber die Hauptsache bleibt die Schriftautorität, vor Allem Christi Wort (Mt. 10, 28. 22, 32 u. ö.) und die Thatsache der Auferstehung Christi, ohne welche unser Glaube eitel wäre (1 Kor. 15, 12 ff.).*)

§. 942. Der Tod als Trennung der Seele vom Leibe, bei welcher der Leib in seine natürlichen Bestandtheile wieder aufgelöst, die unsterbliche Seele aber bis zur Auferstehung in einen Zwischenzustand versetzt wird, ist als der ursprüng-

*) Heppe III, 416 f. Schmid 470 f. Schweizer II, 716 ff.

lichen Ordnung zuwiderlaufend eine Strafe des Sündenfalls (§. 444), welche auch durch die Erlösung nicht völlig wiederaufgehoben ist, indem der Leib der Gläubigen um der in ihnen noch übrigen Sünde willen auch ferner dem Tode verfällt.

Der Tod ist dissolutio animae et corporis, peccatum sequens. Nach Auflösung des Bandes beider wird der Leib wieder zu Erdenstaub, während die Seele übrigbleibt und zu Gott zurückkehrt um des Gerichts zu warten (Gerh. XVII, 149), oder (Helv. II. 26. cat. Heidelb. qu. 57) gradewegs zu Christus wandert*).

§. 943. Dennoch sind für die Versöhnten die Schrecken des Todes aufgehoben, indem ihnen schon jetzt die Gewisheit des ewigen Lebens verliehen und der Keim eines auch leiblich erneuerten Lebens eingepflanzt wird, der Tod aber fortan nur als Erlösung von allem Uebel und als Durchgangstufe zur künftigen Herrlichkeit in Betracht kommt, wogegen die Ungläubigen schon jetzt dem geistlichen Tode, bei der Trennung der Seele vom Leibe aber zugleich einem endlosen sowol leiblichen als geistlichen Elend verfallen.

Sündenstrafe im eigentlichen Sinne ist ja nur der sensus irae, der für die Versöhnten hinweggenommen ist Apol. 194 (vgl. §. 634. 745). Der Gläubige aber hat im Bewustsein der Versöhnung zugleich die Gewisheit der Gotteskindschaft und die Hoffnung des ewigen Lebens, deren Unterpfand der heilige Geist ist**). Die leibliche Erneuerung, als Einpflanzung eines Unsterblichkeitskeims, vermittelt sich nach altkirchlicher Lehre, mit welcher Luther und Calvin übereinstimmen, durch den Abendmahlsgenuss (§. 831. 838).

§. 944. Der Zwischenzustand zwischen Tod und Endvollendung, dessen Annahme sich für das kirchliche Dogma nothwendig aus der biblischen Vorstellung von den letzten Dingen ergibt, wird von allen christlichen Theilkirchen als nackte Seelenexistenz, trotzdem aber als ein irgendwie räumlicher Aufenthalt der Seelen aufgefasst, wobei die römische Kirche nur die vollkommenen Heiligen sofort in den Himmel, die Ungläubigen in die Hölle versetzt werden lässt, für die grosse Menge der Gläubigen aber, welche noch zeitliche Strafen abzubüssen haben, eine fernere Frist zur Reinigung von den ihnen noch anklebenden lässlichen Sünden im Fegefeuer

*) Heppe III, 419 f. Schmid 468 ff. Schweizer II, 534 f. 709. 712 f.
**) Schweizer II, 709 ff.

statuirt; dagegen setzt die evangelische Lehre das Ende des zeitlichen Lebens in der Welt auch als den Zeitpunkt definitiver Entscheidung über das künftige Schicksal aller Menschen ohne Unterschied, behauptet mithin eine sofortige Versetzung der Einen in den Himmel zu Christus, der Andern in die Hölle zum Teufel.

Es liegt in der Natur der ganzen eschatologischen Vorstellung, dass das Geistige doch wieder nur im sinnlichen Bilde veranschaulicht werden kann. So wird daher — ähnlich wie in der alten Lehre vom Hades — der Zustand der abgeschiedenen Seelen doch wieder als ein leiblicher geschildert und durch die Beschreibung des Zwischenzustandes derselben im Grunde die Endvollendung, die das definitive Schicksal des Menschen nach Seele und Leib bestimmt, anticipirt. Die Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen, Himmel und Hölle, sind als bestimmte Räume, jener über, diese unter der Erde gedacht, wenngleich sie auch wieder keine „physischen“ Räume sein sollen*). Die römische Kirche zählt strenggenommen fünf Behälter, ausser Himmel und Hölle noch das Fegefeuer (purgatorium), den limbus patrum und den limbus infantum. Das Fegefeuer wird als eigentliches Feuer gedacht, durch dessen Qualen die Seelen der Gläubigen eine bestimmte Zeitlang (die aber Jahrtausende dauern kann), für ihre Sünden zu büssen haben, bis sie völlig geläutert sind (Trid. sess. VI, can. 30; cat. Rom. I, 2, 7 p. 406 Danz). Der limbus patrum oder der Aufenthalt der vor Christus verstorbenen Frommen des A. T. ist zwischen Fegefeuer und Himmel befindlich; derselbe ist seit der Höllenfahrt Christi leer. Zwischen diesem wieder und dem Fegefeuer ist der limbus infantum, der Aufenthalt der ungetauft verstorbenen Kinder. Die Evangelischen unterscheiden nur Himmel und Hölle; gegen das Fegefeuer streitet schon die Reformation (§. 939), gegen den limbus patrum und den limbus infantum auch die spätere Dogmatik. Der Tod bringt hiernach sofort die Entscheidung über das definitive Schicksal der Menschen (iudicium particulare in agone mortis): denn die Gläubigen sind durch Christus von aller Schuldbefleckung befreit, können also unmittelbar in seine Gemeinschaft treten. Eine sittliche Läuterung schien hiernach nicht weiter nöthig, was freilich den Katholischen Grund zu scharfen Angriffen gab. Insbesondere wird noch die Vorstellung von einem Seelenschlafe abgelehnt (Helv. II. 7. Scot. 17).**)

Der Tod ist also zugleich der Endtermin, bis zu welchem

---

*) Gerhard XVII, 178: non quod sit corporeus aliquis ac physicus locus proprie sic dictus, sed quia est certum quoddam πού, in quod animae a corpore separatae congregantur.

**) Heppe III, 419 f. Schmid 471 f. Schweizer 710 ff. 740.

der Mensch sich bekehren und des ewigen Lebens theilhaftig werden kann. Dagegen wird der von Pietisten behauptete sogenannte terminus peremtorius gratiae noch während dieses Erdenlebens verworfen (terministischer Streit seit 1698).*)

§. 945. Die definitive Weltvollendung tritt nach der im wesentlichen Anschluss an neutestamentliche Anschauungen ausgebildeten Kirchenlehre bei der sichtbaren Wiederkunft Christi ein, auf welche die Auferstehung aller Todten, die Verwandlung der Ueberlebenden, das allgemeine Endgericht und je nach dem in diesem gefällten Spruche die ewige Seligkeit der Einen, die ewige Verdammnis der Andern folgt.

Die Kirchenlehre hat die einfachere Combination der Wiederkunft Christi mit dem Endgerichte, nach welcher beide Vorgänge zeitlich zusammenfallen (§. 932), dogmatisirt. Freilich hat aber dieser ganze Vorstellungskreis seine ursprüngliche Bedeutung eingebüsst, seitdem das Reich Christi in den Himmel verlegt, und dem Einzelnen schon unmittelbar mit dem Tode die Entscheidung über sein künftiges Schicksal und die Aufnahme sei es in den Himmel, sei es in die Hölle in Aussicht gestellt war. Auch das katholische Dogma vom Fegefeuer ist völlig unabhängig von der Wiederkunftsidee ausgebildet.

Die Zusammenfassung von Wiederkunft Christi und Endgericht ist aus dem apostolischen Symbolum in die officielle Kirchenlehre aller Confessionen übergegangen. Für die Protestanten vgl. A. C. art. 3. 17. F. C. p. 753. Helv. II. 11 p. 485 Niem. Belg. 37.

§. 946. Speciell die Auferstehung der Todten wird als wunderbare Wiederbelebung der ins Grab gelegten Leiber oder als Auferstehung des „Fleisches" vorgestellt, mit welchem Ausdrucke man die substantielle Identität der Auferstehungsleiber mit den irdischen Leibern, nicht aber die Identität der Qualitäten bezeichnen will; vielmehr sollen alle Todten mit unsterblichen, die Frommen mit herrlichen, himmlischen und pneumatischen, die Gottlosen mit scheusslichen Leibern auferstehn.

Die resurrectio carnis ist ebenfalls dem apostolischen Symbolum entnommen. Der Ausdruck, streng genommen nicht ganz genau (cat. maj. 501), doch einmal hergebracht (Scot. 25. cat. Heidelb. qu. 57), soll im Sinne der Kirchenlehre nicht mit Paulus (1 Kor. 15, 50) in Widerspruch gerathen, sondern nur die wesentliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem begrabe-

*) Gass, Geschichte der protest. Dogmatik II, 473 ff. Hesse, Der terministische Streit. Giessen 1877.

nen Leibe befürworten, daher allerdings richtiger resurrectio corporum zu sagen wäre. Eben diese wesentliche Identität, die man allerdings gelegentlich als Wiederherstellung sämmtlicher Gliedmaassen vorgestellt, wird als „substantielle" bezeichnet (eiusdem carnis substantia. Scot. 25), und ihr gegenüber die stoffliche Beschaffenheit — Materialität oder Immaterialität — zu den Qualitäten gerechnet, die sich unbeschadet der Identität der Substanz verändern können, Calvin III, 25, 7. Vgl. BIEDERMANN S. 493. — Die Leiber der Frommen werden nach dem paulinischen Vorbilde geschildert; aber auch den Leibern der Gottlosen soll die immortalitas und incorruptibilitas zukommen, was freilich mit den paulinischen Prämissen nicht stimmt. Die Scheusslichkeit ihrer äusseren Erscheinung hebt die Voraussetzung ihrer Immaterialität nicht auf, aber freilich soll diese Immaterialität keine spiritualitas und Leidensunfähigkeit sein, ein Widerspruch, über den die Dogmatiker nicht hinauskommen können*).

§. 947. Die neutestamentliche Vorstellung von einer längeren Zwischenzeit zwischen der Wiederkunft Christi und der Endvollendung, oder von dem sogenannten tausendjährigen Reiche Christi auf Erden, ist von der evangelischen Kirche um ihrer sinnlichen Fassung durch die „Schwarmgeister" willen als chiliastischer Irrthum verworfen und aus dem Kanon hinausinterpretirt, von der modernen Orthodoxie aber vielfach von Neuem empfohlen und ins Einzelne ausgemalt worden.

Der geschichtliche Anlass zur Verwerfung des Chiliasmus liegt in der Lehre der Schwarmgeister, welche das Reich Christi in irdischer Herrlichkeit aufrichten wollten. Dieselbe Lehre wird in der Reformationszeit auch von Schwenkfeld vertreten. — A. C. art. 17: damnant et alios qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis. Ebenso Helv. II. 11. Die Apokalypse lehrt allerdings übereinstimmend mit Paulus eine doppelte Auferstehung, ein Unterschied, der hier nicht beachtet ist. Spätere wie Gerhard führen als Meinung „Einiger" an, dass das tausendjährige Reich nach der Auferstehung eintreten werde, welche Meinung aber ebenfalls verworfen wird. Auch die Unterscheidung eines chiliasmus crassus et subtilis ist den Dogmatikern bekannt; trotzdem wird derselbe in beiden Gestalten verworfen. Die tausend Jahre der Apokalypse werden von Aelteren (wie Gerhard) und Neueren (so auch wieder Hengstenberg) in die Kirchengeschichte eingerechnet; nach ihrem Ablaufe ist jetzt wieder „der Satan los."

*) SCHMID 473 ff. SCHWEIZER II, 714 ff. HEPPE, ref. Dogm. 514 f.

Andere dagegen (wie Hollaz) urtheilen, dass das tausendjährige Reich überhaupt nicht auf Erden zu suchen sei*).

Neuerdings gilt die Restauration des Chiliasmus als Zeichen absonderlicher Schriftgläubigkeit (Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Lange, Ebrard, Auberlen u. A.). Im Zusammenhange mit seinem eigenthümlichen theosophischen Systeme hat auch Rothe eine verwandte Ansicht vertreten. Die phantastische Ausmalung dieser Lehre vom millennium kann auf sich beruhen.

§. 948. Das Endgericht wird ebenso wie die Wiederkunft Christi als ein äusserer sinnenfälliger Vorgang, oder als ein vom dreieinigen Gotte durch Christus vollstreckter förmlicher Gerichtsact vorgestellt, bei welchem jedoch das über jeden einzelnen Menschen im Momente seines Todes vollzogene Gericht nur seine feierliche öffentliche Sanction findet.

Die Wiederkunft Christi zum Gericht erfolgt corporaliter et visibiliter (Belg. 37) und demgemäss wird auch das Endgericht selbst in seine einzelnen Acte zerlegt und ganz nach der Weise einer äusseren Gerichtshandlung beschrieben, obwol es bei der Allwissenheit des Richters nicht erst einer Beweisaufnahme bedarf. Die Norm des Gerichts ist für die Frommen der Glaube und die opera fidei (die norma evangelii), für die Gottlosen die vom Gesetze geforderten Werke (norma legis). Der Urtheilspruch lautet entweder auf ewige Seligkeit oder auf ewige Verdammnis**). Nach beendigtem Gerichte gibt Christus, wie die Reformirten mit Paulus hervorheben, die Herrschaft wieder an den Vater zurück (Scot. 25).***)

§. 949. Auf das Gericht folgt das Ende dieser materiellen Welt, welches von den Reformirten nach älteren Vorgängen meist nur als wunderbare Umwandlung ihrer Qualitäten, von den Lutheranern meist als vollständige Vernichtung des ganzen Universums, mit einziger Ausnahme der vernünftigen Wesen, vorgestellt wird.

Nach beiden Vorstellungen erfolgt die consummatio mundi durchs Feuer (vgl. Belg. 37). Die Theorie einer blossen Umwandlung der Weltqualitäten entspricht der Umwandlung der menschlichen Leiber, ist auch im Einklange mit der neutestamentlichen Vorstellung vom neuen Himmel und der neuen Erde (vgl. auch Röm. 8, 21). Die entgegengesetzte Lehre von der Weltvernichtung, welche an den Ausdruck συντέλεια τοῦ αἰῶνος sich anschliesst, beruht dagegen auf der Anschauung, dass nur

---

*) Schmid 479 ff. Schweizer II, 728 f.

**) Schmid 482. Hutt. red. 354 f. Schweizer II, 732 f. Heppe, ref. Dogm. 515 f.

***) Heppe, ref. Dogm. 519 f. Schweizer II, 743 f.

das Reich vernünftiger Geister als Weltzweck ewig von Gott gewollt sei, daher die Naturwelt wie ein nur vorübergehend erforderliches Baugerüst am Ende der Tage wieder abgebrochen wird*).

§. 950. Die ewige Verdammnis, zu welcher alle Gottlosen sammt dem Teufel und seinen Engeln verurtheilt werden, wird als definitive Beraubung der Seligkeit und extensiv und intensiv unendliche, sowol leibliche als geistige Qual beschrieben und die entgegengesetzte Lehre einer dereinstigen Bekehrung Aller (Apokatastasis) ausdrücklich verworfen; dennoch aber werden je nach der Grösse der Schuld verschiedene Grade der Höllenstrafen zugestanden.

Die Apokatastasis wird verworfen A. C. art. 17: damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Ebenso Helv. II. 11. Schon der alten Kirche galt diese paulinische Lehre als origenistischer Irrthum**). Der Strafort der Gottlosen ist die Hölle; die Strafen werden zusammengefasst in dem Begriffe des ewigen oder des zweiten Todes, unter welchem also keine absolute Vernichtung verstanden werden darf. Sie sind theils poenae damni (oder privativae), ewige, hoffnungslose Trennung von Gott und von allen Frommen, Ausschluss von der himmlischen Seligkeit; theils poenae sensus (oder positivae), und zwar wieder theils geistige (internae), Gefühl der Unseligkeit, Erkenntnis der Gerechtigkeit des Strafgerichts bei trotzdem andauerndem Hasse gegen Gott; theils leibliche (externae), unauslösliche leibliche Qual. Die letztere wird als Feuerqual (Scot. 25. Belg. 37), das Feuer aber als ein wirkliches, materielles, aber nicht elementares geschildert. Grad- und Artunterschiede der Verdammnis werden zugestanden***).

§. 951. Das ewige Leben wird als die definitive Vollendung der Gläubigen zu der gottgewollten, extensiv und intensiv unendlichen geistigen und leiblichen Vollkommenheit, oder als vollendete Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit in der Liebesgemeinschaft mit Gott und mit allen vollendeten Geistern, und als verklärte, allen Schranken des Irdischen entnommene Leiblichkeit beschrieben, wobei aber gleichwol je nach den auf Erden vollbrachten guten Werken verschiedene Grade der Seligkeit, speciell des himmlischen Lichtglanzes der Leiber und der Rangordnung im Himmelreiche unterschieden werden.

---

*) Schmid 483. Heppe, ref. Dogm. 517. Schweizer II, 727 f.
**) Hutt. red. 357. Schweizer II, 741. Heppe, ref. Dogm. 519.
***) Schmid 483 ff. Heppe, ref. Dogm. 518 f.

Die ewige Seligkeit wird als das Idealbild des vollkommenen Zustandes geschildert, zu welchem die Menschen nach Gottes Liebesrathschlusse geschaffen sind. Die Seligen sind frei von aller Sünde, allem Uebel, allen körperlichen Affecten und Bedürfnissen; neben der höchsten geistigen und leiblichen Vollkommenheit kommt ihnen vor Allem die aeterna dei visio et fruitio und der selige Verkehr mit den Engeln und allen übrigen vollendeten Geistern zu, ohne dass ihre Seligkeit durch den Gedanken an die Qualen der Verdammten gestört wird. Dabei wird ausdrücklich vorausgesetzt, dass die Heiligen in jenem Leben einander wiedererkennen werden. Die Grade der Seligkeit sind als praemia accessoria zu denken, welche den guten Werken entsprechen. (So schon Ap. 96. 135.*)

§. 952. Die verschiedenen Aussagen der kirchlichen Eschatologie beruhen insgesammt auf der für die sinnliche Vorstellung unabweisbaren, für das Denken aber unvollziehbaren Auffassung des ewigen Zieles der Welt und des Menschengeistes als eines besondern, am Schlusse der Entwickelung eintretenden zeitlichen Vollendungsactes und eines auf diesen Act zeitlich folgenden zeitlosen Vollendungszustandes, wobei die einzelnen Scenen des eschatologischen Drama's nur die zeitlich vorgestellten Momente im Begriffe der absoluten Vollendung überhaupt sind, die darauf folgenden ewigen Endzustände aber selbst wieder in der Weise eines endlosen Verlaufes in der Zeit, nur ohne zeitlichen Wechsel vorgestellt werden (§. 940).

Vgl. Schleiermacher II, 468 ff. Strauss II, 639 ff. Biedermann 737 ff. Schweizer, christliche Glaubenslehre II, §. 198 ff.

§. 953. Die specielle Ausführung des eschatologischen Gemäldes, wie es schon in der urchristlichen Zukunftserwartung, aber ebenso auch in der ausgebildeten Kirchenlehre vorliegt, beruht im Ganzen wie im Einzelnen auf der antiken Weltanschauung, welche in der Erde den Mittelpunkt der Welt, in Himmel und Hölle bestimmte über- und unterirdische Räumlichkeiten erblickt, den räumlichen Unterschieden aber doch zugleich wieder die Bedeutung geistiger Verhältnisse beilegt.

Vgl. §. 944. Das überweltliche Sein wird zugleich als überirdische Welt, das Ausgeschiedensein von der Welt als unter-

*) Schmid 486 ff. Heppe, ref. Dogm. 517 f.

irdische Welt vorgestellt; und zwar fliesst beides, der geistige Gedanke und das sinnliche Bild, immer ineinander.

§. 954. Die kirchliche Eschatologie erweist sich überdies als eine durch die allmähliche Umbildung der urchristlichen Zukunftshoffnung veranlasste Verdoppelung einer und derselben Vorstellung, indem die im Begriffe der Endvollendung enthaltenen Momente einmal für jeden Einzelnen an den Abschluss seines irdischen Lebens gesetzt, dann aber nochmals als allgemeiner Weltabschluss wiederholt werden. (§. 938. 944. 948).

§. 955. Eine ähnliche Verdoppelung einer und derselben Vorstellung liegt in der biblischen Unterscheidung des irdischen Messiasreichs Christi von den ewigen Endzuständen vor, indem die Endvollendung das eine Mal auf dem Boden dieser irdischen Welt in sichtbarer Sinnlichkeit sich vollziehend, das andere Mal überirdisch und übersinnlich vorgestellt wird (§. 932).

§. 956. Von den einzelnen eschatologischen Scenen erweisen sich zunächst die Wiederkunft Christi und das allgemeine Weltgericht als sinnliche Veranschaulichung eines immer und überall in dem Geistesleben der Gemeinde Christi und in dem Scheidungsprocesse zwischen Gläubigen und Ungläubigen sich vollziehenden geistigen Geschehens, werden dagegen in ihrer äusseren Buchstäblichkeit aufgefasst nothwendig phantastisch.

Die geistige Fassung beider Vorgänge liegt bereits im Johannesevangelium vor (§. 937). Die Wiederkunft ist das Kommen Christi in seinem Geiste (vgl. auch Mt. 20, 28), das Gericht der Ausschluss vom ewigen Leben in Christi Gemeinschaft.

§. 957. Die nur auf dem Standpunkte des absolutesten Wunderglaubens mögliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches scheitert überdies an dem Widerspruche, dass die Auferstehungsleiber mit den irdischen Leibern substantiell identisch, und doch zugleich von den letzteren qualitativ verschieden sein sollen, ein Widerspruch, der durch die Annahme einer himmlischen Leiblichkeit nur oberflächlich verdeckt wird; wogegen umgekehrt die Vorstellung einer rein geistigen Fortexistenz ohne leibliche Organe, wie sie der kirchlichen Lehre vom Zwischenzustande zu Grunde liegt, und vom Rationalismus gradezu an die Stelle des Auferstehungsglaubens gesetzt

wird, entweder die Zustände der abgeschiedenen Seelen doch wieder irgendwie leiblich fasst, oder dann alle Existenzbedingungen des endlichen Geisteslebens aufhebt.

Wie die Identität des Subjectes vor und nach der Auferstehung die Identität des Leibes zu erfordern schien, so letztere wieder die Identität der Substanz, trotz der totalen stofflichen Verschiedenheit (§. 946), ein Widerspruch, der nur etwa auf scholastischem Boden durch die Unterscheidung von substantia materialis und formalis und auch so nur formell gelöst werden kann. Gemeint ist im Grunde nur eine Identität der Gestalt, von der sich aber immer wieder fragt, wie sie mit einer totalen Veränderung des Stoffes vereinbar sein soll, abgesehen davon, dass ja auch die Erscheinungsform irdischer und himmlischer Leiber als eine durchaus verschiedene gedacht wird. Bei völliger Verschiedenheit von Stoff und Qualitäten bleibt also nur die abstract-sinnlich vorgestellte Identität des Subjectes. Aber auch so bleibt unbegreiflich, wie die Identität der Person bei durchaus anderm Stoffe und durchaus andern Qualitäten des Leibes bestehen könne, und weiter, wie ein Leib, dem alle erfahrungsmässigen Prädicate der Leiblichkeit abgehen, überhaupt noch Leib heissen könne. Eben jene Identität der Person wird auch in der Vorstellung von einem leiblosen Zwischenzustande festgehalten, aber freilich mit dem ganz richtigen Bewustsein, dass eine nackte Seelenexistenz nur ein unvollkommener Zustand des Ich sei, welcher daher erst der Ergänzung durch Neubelebung des Leibes bedürfe. Daher denn unwillkürlich dieser Zwischenzustand selbst wieder leiblich angeschaut wird, oder wo man es streng mit ihm nehmen will, die Neigung sich regt, ihn als einen blossen Seelenschlaf vorzustellen. Wenn aber der Rationalismus die kirchliche Auferstehungslehre gar auf die Unsterblichkeit der „Seele“ reduciren will, so steht er zwar insofern auf demselben Vorstellungsboden mit der Kirchenlehre, als auch er Leib und Seele als zwei verschiedene, nicht unauflöslich mit einander verbundene Substanzen fasst, gibt aber die richtige Erkenntnis auf, dass zur Vollkommenheit des Menschen beides, Leib und Seele gehört und träumt nun von einem endlichen Geistesleben, dem alle natürlichen Bedingungen der Entwicklung und Selbstbethätigung fehlen.

§. 958. Die Lehre von der dereinstigen plötzlichen Verwandlung des Himmels und der Erde in einen alles Uebel und alle Unvollkommenheit schlechthin ausschliessenden Zustand idealer Vollkommenheit hebt alle Gesetzmässigkeit des natürlichen und geistigen Geschehens phantastisch auf und setzt an die Stelle des endlichen, aber gesetzlich bedingten Werdens den unvollziehbaren Gedanken eines schlechthin fer-

tigen creatürlichen Seins; wogegen die entgegengesetzte Theorie von einem dereinstigen Weltuntergang das materielle Dasein zu einer blos zufälligen Erscheinungsform der Schöpfung herabsetzt, in ihrer Beschränkung aber auf den Erdplaneten der ursprünglichen religiösen Vorstellung einen völlig fremdartigen Gedanken unterschiebt.

So wenig wir auch von möglicherweise bevorstehenden Veränderungen in der Naturwelt wissen können, so ist doch eine künftige Welt ohne Uebel und ohne natürliche und geistige Unvollkommenheit eine ebenso phantastische Vorstellung, als eine dergleichen vormals vorhanden gewesene (§. 412—416); eine Welt ohne zeiträumliche Entwickelung aber wäre keine creatürliche Welt, sondern nur ihr ewiger Gedanke. Indem aber die Vorstellung die ewige Weltidee selbst als empirische Wirklichkeit setzt, kommt sie zur Annahme einer Zeit, deren unmittelbarer Inhalt die Ewigkeit ist. Reflectirt man umgekehrt auf die Endlichkeit des Weltdaseins als solchen Gott gegenüber, so entsteht aus der zeitlichen Fassung dieses Gegensatzes die Vorstellung eines dereinstigen Weltuntergangs; ob durch Feuer oder sonstwie, ist nebensächlich. Dann werden aber wieder mit dem materiellen, zeiträumlichen Dasein alle Entwickelungsbedingungen des endlichen Geisteslebens hinweggedacht, folglich dieses selbst als endliches, d. h. räumlich und zeitlich begränztes aufgehoben. Die Einmischung naturwissenschaftlicher Theorien aber über einen nur partiellen Weltuntergang, welche etwas ganz Andres besagen, gehört nicht in die Dogmatik.

§. 959. Während die römische Lehre vom Fegefeuer eine Fortentwickelung der menschlichen Seelen auch nach dem leiblichen Tode, wenngleich in beschränkter Ausdehnung und in der sinnlichen Vorstellungsform einer Läuterung durch physisches Feuer, überdies verquickt mit der mechanischen Theorie vom opus operatum verstattet, behauptet die protestantische Annahme einer plötzlichen Vereinigung aller abgeschiedenen Gläubigen mit Christus eine sprungweise Vollendung ohne jeden mitten inneliegenden Läuterungsprocess, bei welcher Annahme wohl die fromme Sehnsucht, nicht aber die psychologische und sittliche Betrachtung sich zu befriedigen vermag.

Vgl. §. 944. Der ethische Grundgedanke der Lehre vom Fegefeuer ist daher neuerdings auch von Protestanten acceptirt worden. Vgl. Hase, Polemik S. 400.

§. 960. Dennoch kehrt dieselbe, der sinnlichen Vorstellung überhaupt eigne Zurückführung des zeitlichen Werdens

und der unendlichen Mannichfaltigkeit verschiedener Entwickelungsstufen auf fertige Zustände und abgeschlossene Gegensätze auch in der allgemein kirchlichen Lehre von der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammnis wieder, welche beide Zustände als plötzlich eintretend und zugleich alle Mittelglieder ausschliessend aufgefasst werden.

Der geistige Gehalt dieser Vorstellung ist auch hier unverkennbar: die absolute Bedeutung des Gegensatzes von gut und bös, gläubig und ungläubig, erfülltem und verfehltem Lebenszweck. Aber die Wirklichkeit zeigt nur Werden, keine absolute Vollendung, sei es im Guten oder im Bösen.

§. 961. Speciell die Vorstellung vom ewigen Leben als einem Zustande fertiger Vollendung hebt den Begriff des endlichen Geisteslebens überhaupt und in ihrer nothwendigen Consequenz eines jeden Wechsel ausschliessenden Einerlei zugleich den Begriff der Seligkeit auf, wogegen umgekehrt die neuerdings wieder bevorzugte Annahme eines endlosen Fortschritts alle Schwankungen creatürlicher Entwickelung wieder einschliesst, eben damit aber dem religiösen Grundgedanken der Lehre von einer absoluten Endvollendung nicht gerecht werden kann.

Der religiöse Kern der Lehre von der absoluten Endvollendung ist die ewige Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks mit der Menschheit im Ganzen und mit allen einzelnen Frommen. Die kirchliche Vorstellung vom ewigen Leben fasst diese Vollendung als zeitlichen Abschluss, während sie doch über aller Zeit liegt, und hebt damit zugleich die Bedingungen alles wirklichen Geisteslebens, welches ungehemmte Thätigkeit ist, auf. Dagegen entgeht zwar die Annahme eines progressus in infinitum diesem Widerspruche, geht aber, wenn sie das kirchliche Dogma ersetzen will, an dem specifisch religiösen Probleme desselben vorbei. Die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks im geschichtlichen Werden ist Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen, sei es nun in diesem, sei es in einem künftigen Leben.

§. 962. Entsprechendes gilt gegen die Lehre von einer ewigen Verdammnis, welche überdies als unendliche Qual mit der Endlichkeit menschlicher Schuld, als definitive Verfehlung des göttlichen Schöpfungszwecks mit der göttlichen Absolutheit, endlich als ein lediglich leidender Zustand mit dem Wesen des Geistes unverträglich ist, als endloses Fortsündigen aber nur eine hypothetische Ewigkeit der Höllenstrafen, sofern nämlich die Gottlosen im verkehrten Freiheitsgebrauche

sich fortschreitend gegen die göttliche Liebe verhärten, begründen kann.

§. 963. Die entgegengesetzte Annahme der Apokatastasis ist nur unter Voraussetzung eines endlosen Fortschritts, welcher relative Unterschiede der Vollkommenheit und Seligkeit nicht aus- sondern einschliesst, also wieder nur mit Darangabe der Vorstellung einer fertigen Endvollendung, und auch dann ohne Beeinträchtigung der creatürlichen Freiheit immer nur hypothetisch zu begründen, daher die auf dem Standpunkte der kirchlichen Vorstellung nothwendig entstehende Antinomie zwischen ewiger Verdammnis und dereinstiger allgemeiner Bekehrung überhaupt unlösbar bleibt.

Die ewige Verdammnis wird von Modernen meist nur hypothetisch behauptet, unter Voraussetzung einer fortschreitenden Verwickelung im Bösen, mit welcher die Fähigkeit zum Guten in steigender Progression abnehme, nicht als absolute Passivität zur Thätigkeit geschaffener und nur im Thätigsein wirklich daseiender Geister, was eine ebenso unvollziehbare Vorstellung gäbe, wie eine ewige, überdies leiblich vorgestellte Qual leibloser Seelen. Dennoch bleibt auch bei dieser Umbildung des Dogma das religiöse Bedenken zurück, dass die absolute Macht der göttlichen Liebe nicht minder wie die absolute Seligkeit der vollendeten Frommen mit definitivem, endlosem Ausschlusse Vieler oder Weniger vom Heile unvereinbar ist. Daher zumal bei deterministischer Grundrichtung (Schleiermacher) die niemals in der Kirche völlig verklungene Lehre von der Apokatastasis viele Freunde zählt. Aber soll die creatürliche Freiheit nicht zum Scheine herabsinken, so muss neben der Möglichkeit der Bekehrung auch immer die Möglichkeit des Gegentheils hypothetisch behauptet werden, und zwar, wenn man eine psychologisch vermittelte Entwickelung statuirt, beides im zunehmenden Maasse. Auch die Lessing'sche Auskunft, den absoluten Unterschied Seliger und Verdammter auf ein ewiges Zurückbleiben der Einen hinter den Andern zurückzuführen, genügt hier nicht, sondern deckt die an diesem Punkte wieder hervortretende Antinomie zwischen Gnade und Freiheit nur oberflächlich zu. Ueberdies aber gehen alle diese Entwickelungshypothesen an dem religiösen Gedanken der Kirchenlehre vorbei (§. 960).

§. 964. Die Zurückführung der einzelnen Momente des eschatologischen Vorstellungskreises auf ihren bleibenden religiösen Gehalt fordert das ewige Ziel der individuellen und gemeinsamen Vollendung weder als zeitlichen Abschluss der Zeit, noch als zeitlose „Ewigkeit“ hinter der Zeit, sondern als ein

wahrhaft Ewiges in aller gegenwärtigen und künftigen Zeitlichkeit aufzufassen, wogegen ein künftiges Leben nach dem Tode sich nur als gesteigerte Fortsetzung des gegenwärtigen und in wesentlicher Analogie mit diesem, dann aber nur unter klarer Scheidung dieser Vorstellung von dem Gedanken der Endvollendung begreifen lässt.

Ist die religiöse Vorstellung von der Endvollendung nur eine Versinnlichung des in aller Zeit sich zuverlässig realisirenden göttlichen Weltzwecks, so ist damit zwar die Vorstellung von einer künftigen „Welt" und einem künftigen Leben noch keineswegs aufgelöst, wohl aber muss ihre bleibende religiöse Bedeutung anderwärts gesucht werden. Sie ist also noch gesondert für sich zu betrachten. Dann aber bleibt nur übrig, hier den Gedanken eines progressus in infinitum, der für das Gesammtleben ohnehin unabweislich ist, auch auf das Einzelleben zu übertragen.

§. 965. Die allen eschatologischen Vorstellungen der Kirche als Voraussetzung zu Grunde liegende Hoffnung auf eine individuelle Fortdauer nach dem Tode ist, obwol es auch ohne sie Frömmigkeit gibt, doch mit der Religion aus der gleichen psychologischen Wurzel entsprungen und steht insbesondere mit dem eigenthümlichen religiösen Bewustsein des Christen im engsten Zusammenhang.

Vgl. (von Gegnern der Lehre:) Blasche, Philosophische Unsterblichkeitslehre. Erfurt und Gotha 1831. (Feuerbach) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. 1830 (Werke Bd. III. Leipzig 1847). Richter, die Lehre von den letzten Dingen. 2 Bde. 1833. 1844. Derselbe, Vorträge über die persönliche Fortdauer. 2. Aufl. Hamburg 1855. Strauss II, 697 ff. Biedermann 741 ff. (Von Vertheidigern:) Weisse, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834. Derselbe, Philosophische Dogmatik III, 678 ff. J. H. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 2. Aufl. Leipzig 1855. Derselbe, die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Leipzig 1867. H. Ritter, Unsterblichkeit. 2. Aufl. Leipzig 1866. Teichmueller, über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1874. Hase, Gnosis. Bd. II. (Leipzig 1870) S. 420 ff.

Der Unsterblichkeitsglaube verdankt im Grunde demselben Triebe des Menschengeistes nach Selbstbehauptung gegenüber der äussern Naturgewalt seinen Ursprung, aus welchem auch der Gottesglaube entsprungen ist. Schon in seiner rohesten Form, in der Manenverehrung, begegnet uns die Vorstellung, dass der Todte auf geheimnisvolle Weise seine gewohnte Lebensthätigkeit fortsetzt, dass also der Tod nur seine bisherige Existenzform, nicht aber seine persönliche Selbstbethätigung betreffen kann. Den-

noch tritt grade in den ältesten Culturreligionen nicht blos die Vorstellung einer zauberhaften Wiederaufnahme der bisherigen Beschäftigungen des Todten, sondern auch der schon eine höhere Entwickelungsstufe bezeichnende Geisterglaube hinter die abstractere Annahme eines schattenhaften Daseins im Hades zurück. Die Religion der Hellenen weiss ebensowenig von einer wirklichen persönlichen Fortdauer des Individuums, als die althebräische Frömmigkeit (§. 928). Bei den Griechen ward die Unsterblichkeitshoffnung zuerst in dem Mysterienwesen gepflegt; darnach hat die platonische Schule die individuelle Fortdauer aus der Einfachheit und Immaterialität des Geistes abgeleitet, als aus einer vom irdischen Körper specifisch verschiedenen Substanz. Die urchristliche Hoffnung schliesst sich geschichtlich an die zur Zeit Jesu im Volke verbreitete Auferstehungslehre der pharisäischen Schule an, die von keiner Unsterblichkeit der „Seele," aber von einer Wiederbelebung der begrabenen Leiber wusste; aber erst die Erscheinungen des auferstandenen Christus und die Erwartung, dass auch die vor der Wiederkunft des Herrn abgeschiedenen Gläubigen am Messiasreiche theilnehmen würden, verknüpfte die christliche Hoffnung auf das „ewige Leben" untrennbar mit dem religiösen Glauben der Gemeinde. Eine metaphysische Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist dagegen in der christlichen Kirche erst weit später und unter platonischen Einflüssen behauptet worden.

§. 966. Die Verstandesbeweise für die persönliche Unsterblichkeit vermögen in keiner der ihnen gegebenen Gestalten die Fortdauer des Individuums als selbstbewuste und selbstthätige Einzelpersönlichkeit über die im leiblichen Tode erfolgende Aufhebung der natürlichen Bedingungen seines individuellen Daseins hinaus zu begründen.

Eine förmliche Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele haben nach den Andeutungen platonisirender Kirchenväter zuerst Scholastiker wie Thomas von Aquino versucht (Summa P. I. qu. 75. art. 6), obwol andre wie Duns Scotus (lib. II. dist. 17, qu. 1) dafür hielten, dass eine solche unmöglich sei. Bei den protestantischen Dogmatikern finden sich bereits zahlreiche Beweise aufgehäuft (Gerhard XVII, 157 ff.), doch mit dem Eingeständnisse, dass sie erst, wenn der Glaube schon den Grund gelegt habe, beweiskräftig werden. Eine strengere Schulform suchte nach dem Vorgange von Leibniz erst die Wolfische Schule jenen Beweisen zu geben, und die Popularphilosophie und Aufklärungstheologie des vorigen Jahrhunderts (Moses Mendelssohn u. A.) nahm sich ihrer mit Vorliebe an. Kant liess dagegen die Unsterblichkeit nur als ein theoretisch unerweisliches „Postulat der praktischen Vernunft" gelten.

§. 967. Der metaphysische oder ontologische Be-

weis, welcher aus der Einfachheit und Immaterialität der menschlichen Seele als einer eigenen Substanz auf deren unzerstörbare Fortdauer schliesst, beruht in seiner herkömmlichen dualistischen Form nicht nur auf einem logischen Trugschlusse, sondern auch auf einer mit der erfahrungsmässigen natürlichen Vermittelung des Seelenlebens durch die leibliche Organisation streitenden Voraussetzung, beruht aber auch in seiner durch die Leibnizische Monadologie modificirten Fassung nur auf einer im Grunde alle Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens aufhebenden Hypothese, welche überdies im günstigsten Falle nur auf irgendwelche Fortdauer der im menschlichen Leibe als Seele thätig gewesenen monadischen Substanz, nicht aber auf eine persönliche, d. h. selbstbewuste und selbstthätige Fortdauer des Ich führen würde.

Der Beweis gründet sich in seiner verbreitetsten Form auf den durch den Platonismus auch zu den Kirchenlehrern gekommenen Dualismus von Geist und Materie als zweier specifisch verschiedener Substanzen. Er erschliesst in den mannichfaltigsten Wendungen aus dem Unterschiede unseres Denkens und Vorstellens, als Functionen des Ich, von der räumlichen Ausdehnung der vorgestellten körperlichen Dinge den substantiellen Gegensatz von Seele und Leib; aus der Einheit des menschlichen Selbstbewustseins die substantielle Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, im Gegensatze zu der Zusammensetzung und Theilbarkeit körperlicher Dinge; aus der Beharrlichkeit dieses Selbstbewustseins im Wechsel der Vorstellungen die numerische Identität des diesem Wechsel zu Grunde liegenden Substrats. Die diesem Schlussverfahren zu Grunde liegenden „Paralogismen der reinen Vernunft“ hat Kant aufgedeckt;*) Hegel aber fügte hinzu, dass die vorausgesetzte abstracte Einfachheit der Seelensubstanz mit wirklichem Leben unvereinbar sei.**) Aber auch abgesehen hiervon streitet der hier vorausgesetzte Dualismus von Leib und Seele mit der leiblichen Vermittelung des Seelenlebens und aller seelischen Eigenschaften und Functionen ohne Unterschied.

Die Leibnizische Fassung (zuletzt durch Teichmüller erneuert), welche alle Materialität auf die subjective Vorstellung zurückführt, und nur geistige Substanzen (Monaden) statuirt, entgeht zwar jenem metaphysischen Dualismus, hebt aber zugleich die Möglichkeit jeder wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis auf, indem nach ihr die (für uns doch unvermeidliche)

---

*) Kritik der reinen Vernunft, Werke herausg. von Rosenkranz II, 280 ff. (nach der ersten Aufl.) 787 ff. (nach den späteren Auflagen.)

**) Werke VI (2. Aufl.) S. 101.

Vorstellungsform den vorgestellten Gegenständen schlechthin heterogen, das subjective Element unsrer Vorstellungen also auch nicht einmal annäherungsweise zu eliminiren ist, was einen Dualismus nur anderer Art als den platonischen ergibt. Ueberdies aber ist die auf diesem Wege gewonnene Einheit der monadischen Substanz noch keine Einheit des Selbstbewustseins, die Beharrlichkeit ihres Selbstbewustseins aber auch nach Auflösung ihrer (zwar nicht von Leibnitz selbst, aber von Teichmüller u. A. statuirten) dermaligen Verbindung mit andern Monaden (oder des vorgestellten Leibes), um so weniger zu begreifen, als jenes ja überhaupt nur auf dieser vorübergehenden Verbindung beruhen soll.

§. 968. Der sogenannte moralische Beweis, welcher von dem thatsächlichen Misverhältnisse der äusseren Schicksale der Menschen zu ihrem inneren Werthe auf eine absolute Ausgleichung der Gegensätze in einem künftigen Dasein schliesst, in welchem nach dem Gesetze gerechter Vergeltung alles Gute seinen verdienten Lohn, alles Böse seine verdiente Strafe finden werde, verkennt, dass die geforderte Vergeltung im innern Leben schon immer und überall sich vollzieht, im äussern Leben aber ohne Vernichtung der natürlichen Weltordnung ebensowenig wie von der Gegenwart von irgendwelcher Zukunft erwartet werden kann, und hebt überdies, sofern man die Verbindlichkeit des Sittengesetzes von der Aussicht auf eine künftige Belohnung oder Bestrafung abhängig macht, unter religiösem Scheine alle wahrhafte Sittlichkeit auf.

Das Argument, welches schon der Reflexion des Paulus (1 Kor. 15, 19. 30. 32) zu Grunde liegt und seitdem unzählige Male von Kirchenlehrern, ja auch von Philosophen wie Leibniz u. A. wiederholt wurde, ist von Kant auf eigenthümliche Weise mit dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes verkettet worden (§. 275). Aber in jeder seiner Gestalten fordert es von der Gerechtigkeit Gottes äussern Lohn und äussere Strafe für das sittliche Verhalten des Menschen, was nicht nur ein in sich unmögliches Verlangen ist (vgl. §. 415. 416), sondern als Motiv des Handelns dasselbe alles sittlichen Werthes beraubt, wie gelegentlich auch dieselben Kirchenlehrer, welche jenes Argument vortragen, wieder erkannt haben (Calvin III, 2, 26. 16. 2. vgl. III, 9, 6).

§. 969. Der teleologische Beweis, der von dem erfahrungsmässigen Misverhältnisse der geistigen und sittlichen Anlagen des Menschen zu ihrer thatsächlichen Verwirklichung während des irdischen Lebens auf einen anderweiten Schauplatz der Thätigkeit schliesst, auf welchem zur vollen Errei-

chung des göttlichen Schöpfungszwecks alle auf Erden unentwickelt gebliebenen Anlagen ihre vollkräftige Ausbildung finden sollen, verkennt, dass die Entwickelung des individuellen Geisteslebens immer nur unter den in der Naturordnung und im menschlichen Gesammtleben dafür jedesmal gegebenen Bedingungen, unter diesen aber doch wirklich sich vollzieht, ein Leben nach dem Tode also auch hier nur in Analogie mit dem gegenwärtigen gedacht werden kann, wogegen die Forderung absoluter Intelligenz, Heiligkeit und Seligkeit mit der Natur des endlichen Geisteslebens überhaupt unverträglich ist, als vollkommen erfüllt gedacht aber alles individuelle Leben erst recht aufheben würde.

Der Beweis, erst in neuerer Zeit ausgebildet, kann wieder verschiedene Formen annehmen. Die gewöhnlichste ist der Hinweis auf die unendliche Perfectibilität des Menschengeistes, welche nur durch einen progressus in infinitum verwirklicht werden könne. Kant forderte diesen unendlichen Progressus im Interesse der völligen, in dieser Sinnenwelt unmöglichen Verwirklichung des moralischen Gesetzes*), Andere wieder im Interesse des einer unendlichen Bereicherung fähigen, aber auf Erden immer beschränkten menschlichen Wissens. Aber auch abgesehen von der Frage, ob die Anlagen eines individuellen, also doch immer endlich beschränkten Subjectes einer unendlichen Entwicklung fähig seien, so kann diese Entwickelung doch immer nur in dem Maasse, als hierzu die äusseren Bedingungen gegeben sind, erfolgen, also auch wenn man ein Leben nach dem Tode statuirt, in Analogie mit den gegenwärtigen natürlichen und socialen Verhältnissen. Dann würde aber auch ein künftiges Leben die Wünsche, denen das teleologische Argument Ausdruck verleiht, niemals völlig befriedigen, man müsste denn statt fortschreitender Entwickelung vielmehr einen Sprung ins Absolute setzen wollen, welcher aber zugleich die Vernichtung aller individuellen Mannichfaltigkeit, ja des endlichen Geisteslebens überhaupt wäre. Vielmehr wie diejenige Vergeltung, welche allein erwartet werden kann, zwar nicht im äusseren, aber um so zuverlässiger im innern Leben des Menschen eintritt, so erfüllt er auch seine geistige Bestimmung zwar nicht als sinnlich-natürliches Wesen in der Welt, wohl aber in seiner innern Erhebung über die Welt, und zwar immer und überall, soweit er wirklich zur Freiheit über sie und damit zum Leben im Ewigen gelangt.

§. 970. Der historische Beweis endlich, welcher

---

*) Kritik der praktischen Vernunft. Werke VIII, S. 261 f.

von der allgemeinen Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens auf seinen objectiven Wahrheitsgehalt schliesst, ist einerseits nicht vollständig zu führen, andrerseits bezeugt er nur die im Wesen des menschlichen Selbstbewustseins gegründete Sehnsucht, dem allgemeinen Schicksale alles nur natürlichen Daseins, der Vergänglichkeit in der Zeit, zu entrinnen.

Wenn man die Vorstellung von der Unterwelt als einer phantastischen Abstraction des Grabes, und von dem Schattendasein im Hades als einer ebenso phantastischen Anschauung des Todes, sofern der Todte dabei doch wieder als beharrliches Subject von lediglich negativen Prädicaten vorgestellt wird, in Abzug bringt, so ist der Unsterblichkeitsglaube keineswegs allgemein. Aber auch wenn er es wäre, beweist der historische Beweis für die persönliche Fortdauer nicht mehr als der verwandte Beweis für das Dasein Gottes.

§. 971. Die Vergeblichkeit der Versuche, die persönliche Fortdauer wissenschaftlich zu begründen, ergibt sich, auch abgesehen von der Unhaltbarkeit der speciellen bisher aufgestellten Beweise, schon von vornherein aus den unserer Erkenntnis gezogenen natürlichen Schranken, oder aus der Unmöglichkeit, über den Boden der uns gegebenen Erfahrung hinaus eine anderweite Daseinsform des menschlichen Ich, für deren Bedingungen uns jede mögliche Erkenntnis abgeht, auf dem Wege des reinen Denkens zu erschliessen.

Die Beweise für die persönliche Fortdauer haben mit den Beweisen für das Dasein Gottes dieses gemein, dass sie das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreiten und lediglich in dem Zusammenhange einer speculativen Weltanschauung in dem §. 4 bestimmten Sinne, also nicht als eigentliche Beweise, ihre Stelle finden können. Damit fällt das metaphysische Argument in jeder Gestalt. Aber auch die übrigen Beweise würden nur in dem Maasse Bedeutung behaupten, als die persönliche Fortdauer sich als ein nothwendiges Moment in jeder wirklich religiösen Weltanschauung erweisen liesse. Eben dies aber ist zu bestreiten. Weder eine jenseitige Vergeltung, noch der progressus in infinitum können in religiösem Sinne Glaubensgegenstände sein, d. h. Wahrheiten, welche der Glaube zur Festhaltung und Sicherstellung der gegenwärtigen religiösen Erfahrung postuliren müsste. Vollends der ersten Vorstellung gegenüber behält der Schleiermacher'sche Satz sein Recht, dass, wie es eine unfromme Weise gebe, die persönliche Fortdauer anzunehmen, es ebenso auch eine fromme Weise geben könne, derselben zu entsagen (christl. Glaube II, 473 f.).

§. 972. Ebensowenig jedoch wie sich die individuelle

Fortdauer wissenschaftlich erweisen lässt, ist dieselbe wissenschaftlich widerlegbar, da der Gegenbeweis aus der gegenwärtigen Erfahrung in diesem Falle nicht stichhält, alle auf dem Wege des reinen Denkens gefundenen Gegengründe aber das, was sie beweisen sollen, immer schon voraussetzen.

§. 973. Speciell die Berufung auf die natürlich-sinnliche Bedingtheit des menschlichen Geisteslebens in Raum und Zeit beweist nur, dass eine nackte Seelenexistenz ohne natürliche Vermittelung eine widersprechende Vorstellung ist, nicht aber, dass das menschliche Geistesleben nur eine vorübergehende Wirkung der gegebenen physischen Ursachen, oder eine sich nothwendig wieder auslebende Function körperlicher Organe, vollends gar ein lediglich mechanisch erklärbares Resultat einer bestimmten Lagerung materieller Atome sei.

§. 974. Ebenso beweist die Thatsache, dass das bewuste Geistesleben des Menschen unter bestimmten natürlichen Bedingungen sich zeitlich entwickelt, nur die Unvollziehbarkeit der Vorstellung eines (vollends gar sprungweisen) Uebergangs desselben aus dem zeitlichen Dasein in eine zeitlose „Ewigkeit“ hinter der Zeit, nicht aber die Nothwendigkeit eines Wiedererlöschens desselben in der Zeit.

Einen Erfahrungsbeweis gegen die persönliche Fortdauer glaubt man meist auf rein naturwissenschaftlichem Wege führen zu können, indem man auf die physische Bedingtheit psychischer Functionen durch die Thätigkeit des Gehirn- und Nervensystems sich beruft. So lange man aber weder die Empfindung noch das Selbstbewustsein auf mechanischem Wege zu erklären vermag, bleibt die Annahme einer besondern, durch die Nerventhätigkeit nur sollicitirten Kraft ebensowol der Empfindung als des Selbstbewustseins offen, und besonderer Kraftcentra, die je nach ihrer eigenthümlichen Anlage sich bis zur selbstbewusten Selbstthätigkeit zu erheben vermögen. Welches deren substantielle Beschaffenheit sei, auf welche Weise sie aus dem allgemeinen Naturleben sich auslösen, welcher Art insbesondere ihr Wechselverhältnis mit dem Gehirn- und Nervensystem sei, wissen wir nicht. Möchte also immerhin eine solche Wechselwirkung zur Entwickelung persönlichen Geisteslebens erforderlich sein, so folgt daraus doch nicht, dass dasselbe sich lediglich unter den dermaligen natürlichen Bedingungen zu behaupten vermöge, und auf keine Weise unter anderen, unsrer gegenwärtigen Erfahrung entzogenen Bedingungen zu functioniren vermöge.

Was aber den angeblichen philosophischen Gegenbeweis betrifft, so pflegt derselbe in der Begriffsbestimmung des Men-

schen als „endlichen Geistes“ von vornherein auch dessen Vergänglichkeit in der Zeit stillschweigend mitzusetzen, und hat es dann freilich leicht, dieselbe auf rein analytischem Wege zu deduciren. Der Einwand, dass die Seele nur abstract-sinnlich, als hinter dem einheitlichen Geistesleben noch verborgenes Ding an sich vorgestellt werde, setzt trotz seiner idealistischen Fassung wieder schon voraus, dass das Seelenleben lediglich eine Function des Nervensystems sei, was eben in Frage steht.

Definirt man aber die Seele als das einheitliche individuelle Realprincip des gesammten sinnlich-geistigen Lebensprocesses des Individuums (Biedermann), so ist sie zwar nicht als blosse Function oder als Kraftwirkung des leiblichen Organismus, aber doch als Krafteinheit gedacht, welche selbstverständlich nur in der Totalität der leiblichen Kräfte und Functionen ihr Bestehen hat. Auch so ist also die Vergänglichkeit des Seelenlebens schon in der Definition mitgesetzt. Aber die Seele ist keine messbare Kraft, von der sich mit dem maximum und minimum ihrer Wirkung auch ihr allmähliches Erlöschen berechnen liesse. Dass jede Kraft vergehen müsse, ist grade von der Naturforschung keineswegs anerkannt, nach welcher wenigstens die Atome ihr Kraftquantum beharrlich behalten. Gewis ist das Ich wirklicher Geist nur als verwirklichte seelische Anlage; der blos potentielle Geist ist noch kein wirkliches Ich. Und auch bei verwirklichtem Selbstbewustsein ist die Geistigkeit des Ich eine werdende. Daraus folgt unwiderleglich, dass das Ich ohne natürliche Bedingungen kein Ich zu werden, oder zu bleiben vermag, dass also sowol die Entwickelung als die Behauptung des Selbstbewustseins undenkbar ist ohne entsprechende Organisation. Eine nackte Seelenexistenz ist also eine ebenso phantastische Vorstellung als ein plötzlicher Sprung aus natürlich-sinnlich bestimmter, also werdender Geistigkeit in das reine absolut vollendete Geistsein. Wäre also nur der verwirklichte Geist unsterblich, so könnte dann nicht jeder und keiner könnte ganz unsterblich sein (Biedermann). Es fragt sich aber, ob die werdende Geistigkeit mit dem leiblichen Tode nothwendig unterbrochen werden muss. Allerdings verlöre das von seiner Naturvoraussetzung losgelöste Ich sowol seine individuelle Vermittlungsform als seinen individuellen Inhalt, wodurch sein wirklich persönliches Geistesleben als dieses concrete menschliche Ich constituirt wird (vgl. §. 957). Aber wie sich erfahrungsmässig die Identität des Selbstbewustseins trotz des stetigen Stoffwechsels erhält, so bleibt eine unsrer Erfahrung freilich sich entziehende Umwandlung der organischen Bedingungen des Geisteslebens denkbar, die sich zu den bisherigen nicht als plötzlicher Abbruch, sondern als allmählich vorbereitete Verfeinerung verhielte. Mag die Vorstellung eines „Aetherleibes“ in allen bisher vorgetragenen Formen etwas Phantastisches haben, so

folgt daraus nur, dass uns auf Grund unsrer dermaligen Erfahrung die Mittel fehlen, eine solche Vorstellung wirklich zu vollziehen, nicht aber, dass sie an und für sich widersprechend sei. Kann man doch selbst die physischen Modificationen des Gehirns, welche den höheren und höchsten Entwickelungsstufen menschlicher Geistesthätigkeit entsprechen müssen, empirisch nicht nachweisen, obwol die Naturforschung ihr Vorhandensein mit Recht postulirt. Dass das bewuste Geistesleben, wie es unter gegebenen Bedingungen erwacht, so unter anderen Bedingungen auch wieder erlöschen könne, ist eine Thatsache, die sich im Schlafe allnächtlich wiederholt. Wie es aber ein Erwachen aus dem Schlafe gibt, so könnte es auch unter uns unbekannten Bedingungen ein Erwachen aus dem Tode geben, dieser also das unbewuste Seelenleben nicht aufheben. Geht doch letzteres auch schon dem wachen Bewustsein lange vorher, und wer will seinen Anfang zeitlich fixiren? Wenn die heutige Naturphilosophie selbst vor der Annahme empfindender Atome oder Plastidulen nicht zurückschreckt, so könnte man, ohne mit irgend einer naturwissenschaftlichen Thatsache in Conflict zu gerathen, die Fähigkeit, sich zu Kraftcentren des Seelenlebens zu entwickeln, nur bestimmten substantiellen Keimen zuschreiben, die vielleicht von Anfang an in der organischen Natur vorhanden waren, und wenn unser dermaliger Organismus zerfällt, neue uns unbekannte Verbindungen eingehn, ohne ihre durch die bisherige Entwickelung gewonnenen Eigenschaften zu verlieren. So wenig die Wissenschaft diese Frage zu bejahen vermag, eben so wenig ist sie im Stande, sie zu verneinen*).

§. 975. Für die religiöse Betrachtung gründet sich die Hoffnung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode in der innern Selbstbehauptung des Ich als eines Ganzen in sich, welches durch seine innere Erhebung über seine gegebene Naturbestimmtheit in der Welt zur Freiheit über sie seinen gegenüber der ganzen äusseren Welt unendlichen Werth trotz der Todeserfahrung beurkundet, womit zugleich die Möglichkeit ausgesprochen ist, dass der Menschengeist, wenn er auch niemals von seiner raumzeitlichen Bedingtheit in der Welt schlechthin loskommen kann, doch vielleicht unter anderen

*) Wenigstens reicht die rein speculative Instanz, dass die Seele nicht als „ein materielles Ding“ vorgestellt werden dürfe, zur Widerlegung einer solchen Hypothese nicht aus. Freilich ist die Einheit unsres sinnlich-geistigen Lebenprocesses kein materielles Ding; wenn aber doch jener Einheit materielle Existenzbedingungen zu Grunde liegen, so ist die Frage so unvernünftig nicht, ob die Organismen, die wir lebendige Leiber nennen, nicht vielleicht nur durch die Verbindung bestimmter, zu Empfindung beziehungsweise zu Bewustsein befähigter Kraftcentren mit anderweiten natürlichen Elementen entstehn.

natürlichen Bedingungen als den unserer Erfahrung zugänglichen, sich zu höheren Stufen des selbstbewusten und selbstthätigen Lebens erheben könne.

Gewis liegt in der Berufung auf den menschlichen Lebenszweck, als über die endliche Naturbestimmtheit sich fortschreitend erhebende Geistigkeit, kein wissenschaftlich zwingender Beweis für die persönliche Fortdauer. Denn das Ewige, welches in aller Zeit durch innere Erhebung über das äussere Weltdasein ergriffen wird, darf nicht wieder als etwas Zeitliches hinter der Zeit vorgestellt werden. Das übernatürliche Sein ist kein „anderweltliches," sondern innere Erhebung des in seinem äussern Weltdasein räumlich und zeitlich bedingten Subjectes über dieses räumlich-zeitliche Dasein (Biedermann). Eben darum ist auch das „ewige Leben" nicht als ein Leben hinter der Zeit, sondern als ein Leben im Ewigen inmitten der Zeit zu denken. Aber wenn doch dieses Leben im Ewigen kein von vornherein fertiges ist, sondern nur nach Maassgabe der verwirklichten und zur bleibenden Grundbestimmtheit des Selbstbewustseins gewordenen religiösen Erhebung zu Stande kommt, so liegt es eben in seinem Wesen begründet, dass der Mensch sich dem äusseren Weltdasein gegenüber als eine geistige Grösse in sich zusammenfasst, welche den Anspruch macht, trotz der Todeserfahrung zu leben (Ritschl). Und wenn die Verwirklichung unsrer wahren Geistesbestimmung in der fortschreitenden Erhebung über Raum und Zeit besteht, so hat dieser Process, durch welchen das Ich sich fortschreitend von den äusseren räumlich-zeitlichen Bedingungen seines Geisteslebens unabhängig macht, und sich zu einem in sich geschlossenen Fürsichsein erhebt, für das begriffliche Denken keine äussere Schranke. Die Thatsache einer fortschreitenden Selbstbefreiung des innern Lebens von den ursprünglichen natürlichen Bedingungen, unter denen es erwachte, liegt in der religiösen Erfahrung vor; bis zu welchem Grade diese Verinnerlichung fortschreiten könne, wissen wir nicht. Eben hieran wird aber die religiöse Hoffnung, im Bewustsein des unendlichen Werthes des innern Lebens, sich immer wieder halten, wenngleich die fromme Phantasie sich hierbei beruhigen, also auf jeden doch immer unbefriedigenden Versuch, das Wie eines künftigen Lebens sich auszumalen, verzichten muss.

§. 976. In ihrer eigenthümlich christlichen Bestimmtheit gründet sich diese Hoffnung nicht auf irgendwelche äussere Autorität, auch nicht auf irgendwelche wunderbare Geschichten, da jene wie diese nur auf einer niederen Stufe des frommen Bewustseins beweiskräftig erscheinen, wohl aber auf den unendlichen Werth der durch Christus vermittelten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, als des höchsten in sich selbst

schlechthin unzerstörbaren Gutes, dessen der Fromme lebend und sterbend gewis bleibt.

Was der Apostel Röm. 8, 35—39 ausspricht, wird immer der festeste Trost der Christen im Tode und der wahrhaft gläubige Ausdruck aller christlichen Zukunftshoffnung bleiben. Vgl. meine Streitschriften S. 76. 87 f.

§. 977. Die Lebensgemeinschaft mit Gott oder das Leben im Ewigen, welches seinem geistigen Gehalte nach die Kindschaft bei Gott, seiner subjectiven Form nach aber höchste Seligkeit ist, stellt sich für die speculative Betrachtung nicht als ein erst mit dem Abschlusse des irdischen Lebens erreichbares Gut, sondern als Thatsache religiöser Erfahrung schon im gegenwärtigen Leben dar, wogegen die Hoffnung auf ein künftiges Leben nicht um der leeren Form der endlosen Fortdauer des Ich als solchen willen, sondern lediglich wegen des jenes Leben erfüllenden geistigen Gehaltes, oder wegen des unzerstörbaren Besitzes der Gottesgemeinschaft, religiöse Bedeutung hat.

Schon Johannes weiss vom „ewigen Leben" als einem nicht blos künftigen, sondern in den Gläubigen immer schon gegenwärtigen (§. 937). Vgl. Biedermann S. 753 ff.

§. 978. Wie das ewige Leben nicht jenseits der Zeit, so liegt auch das göttliche Reich (§ 916—924) nicht jenseits der Geschichte, als sprungweise Endvollendung der geistigen Welt, sondern obwol es zu jeder Zeit als ideale Vollendung der Gesammtheit immer wieder in die Zukunft verlegt wird, so ist es doch andrerseits immer schon gegenwärtig, soweit das Princip der vollkommenen Versöhnungs- und Erlösungsreligion und das ewige selige Leben in Gottes Gemeinschaft irgendwo und irgendwann im menschlichen Geistesleben wirksam geworden und damit als gemeinschaftbildende Macht ins menschliche Gesammtleben eingetreten ist.

§. 979. Dennoch liegt grade in dem religiösen Begriffe des Gottesreiches als einer ihrem Wesen nach übernatürlichen und überweltlichen Gemeinschaft (§. 922) für den christlichen Glauben die Zuversicht begründet, dass dasselbe bestehen werde, auch wenn die natürlichen Bedingungen, unter denen es gegenwärtig in der Welt sich entwickelt, verändert werden; ohne dass es jedoch möglich wäre, über diese äussere Veränderung irgendwelche Glaubensaussagen aufzustellen.

Vgl. Ritschl, Unterricht in der christl. Religion S. 6. 68.

Die biblischen und kirchlichen Vorstellungen über die Zukunft des Gottesreiches sind also, soweit sie Zukunftsverkündigungen sind, dahingestellt zu lassen und lediglich als symbolische Darstellungen religiöser Ideen zu verwerthen (BIEDERMANN S. 758 ff.).

§. 980. Sofern das Gottesreich nicht in einer bestimmten Summe gotteiniger Individuen, sei es verhältnismässig weniger Auserwählten, sei es aller jemals auf Erden oder sonstwo mit der Anlage zu persönlichem Geistesleben geborenen Wesen besteht, sondern einfach in der Offenbarung des Geistes Gottes in der Welt als wirksamer und gemeinschaftstiftender Macht, so sind zur unmittelbar persönlichen Theilnahme daran immer nur diejenigen berufen, die in der Zeit zum ewigen Leben hindurchgedrungen sind und nur soweit sie wirklich im Ewigen leben.

Seiner Bestimmung nach ist das Reich Gottes ein schlechthin universelles, Keinen schlechthin von sich ausschliessendes; in seiner jedesmaligen Verwirklichung aber ist es immer particulär und wird es bleiben, so lange es eine Geschichte gibt, sei es unter den gegenwärtigen, sei es unter künftigen Naturbedingungen des geistigen Lebens.

Druck von M. Bruhn in Braunschweig.

